

N12<527994569 021



ubTÜBINGEN



THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Volker Leppin: **Calvin und Luther – zwei ungleichzeitige Reformatoren** 3

Markus Iff: **Gotteswort und Menschenwort. Johannes Calvins theologische Hermeneutik und das gegenwärtige Verhältnis von Bibelfrömmigkeit und kritischer Schriftauslegung** 17

Rezensionen

Uwe Swarat, Johannes Oeldemann, Dagmar Heller (Hg.): **Von Gott angenommen – in Christus verwandelt** (Manfred Marquardt) 43

Jörg Barthel, Holger Eschmann, Christof Voigt (Hg.): **Das Leiden und die Gottesliebe** (Christoph Neumann) 46

Helmut Burkhardt: **Ethik. Das gute Handeln** (Ulrich Betz) 50

PREDIGTWERKSTATT

Michael Rohde: Traupredigt über Hohelied 8,6-7 31

Kommentar zur Traupredigt von Michael Rohde (Andreas Müller) 37

2010 • Heft I

ISSN 1431-200X

34. JAHRGANG

7A4201

✓ 2010

Theologische Einsichten Calvins für die Gegenwart

Die beiden Aufsätze dieser Ausgabe profilieren Biographie und Theologie JOHANNES CALVINS in besonderer Weise, indem sie unterschiedliche Kontexte wählen. Der Lehrstuhlinhaber für Kirchengeschichte an der Friedrich-Schiller Universität Jena vergleicht CALVIN mit MARTIN LUTHER. Leppin geht dabei durchaus kritisch vor, denn er kennt das Bedürfnis in den Reformatoren möglichst nicht nur unterschiedliche Theologien, sondern auch Frömmigkeitstypen vorgebildet zu sehen. In seinem Aufsatz, der auf einen Vortrag am Theologischen Seminar Ewersbach zurückgeht, kommt er zu Einsichten, die sich von gängigen Luther- und Calvinbildern abheben.

Markus Iff, der am Theologischen Seminar Ewersbach Systematische Theologie unterrichtet, fragt nach den hermeneutischen Denkansätzen und Argumentationswegen Calvins. Seine Überlegungen stehen unter anderem unter der herausfordernden Frage, wie sich tiefe Bibelfrömmigkeit und historisch-kritische Exegese zueinander verhalten. In einer genauen Zuordnung und Unterscheidung von Geist und Buchstabe findet Iff einen Weg, das Schriftverständnis von Calvin in den gegenwärtigen theologischen Dialog einzubeziehen.

Mit dieser Ausgabe machen wir in der Predigtwerkstatt Fortsetzung mit Verkündigungen zu besonderen Anlässen. Die Traupredigt von Michael Rohde zu Hohelied 8,6-7 wird auf bestimmte Art und Weise dreifach kommentiert, denn Pastor Andreas Müller unterscheidet bei der Predigtbesprechung die Perspektiven eines langjährigen Ehemanns, theologischen Fachmanns und erfahrenen Predigers.

Im Rezensionsteil werden verschiedene Veröffentlichungen, an denen freikirchliche Autoren mitgewirkt haben, besprochen.

Gerne weisen wir Sie darauf hin, dass in der Zwischenzeit das Beiheft 11 zum Theologischen Gespräch erschienen ist. Das Thema „Pastor und Gemeinde. Freikirchliche Perspektiven auf dem Weg zu einem Leitbild“ wird darin aus dem Blickwinkel aller theologischen Disziplinen heraus reflektiert und soll einen frischen Impuls für das Gespräch zwischen ehrenamtlichen und hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Gemeinden in Freikirche und Landeskirche geben.

Michael Rohde

Calvin und Luther – zwei ungleichzeitige Reformatoren

Anfang¹ des Jahres 1545 erhielt Martin Luther einen Brief aus der Schweiz. Der Absender sprach den alternden Reformator ehrfürchtig als seinen „Pater in Domino“² und als *Clarissimus Vir* an³. Selbst wenn man manches an diesen Äußerungen auf die Gepflogenheiten humanistischer Rhetorik schieben kann: Die Hochachtung, die Calvin Luther in diesem einzig erhaltenen direkten Schreiben ausdrückte, dürfte nicht nur geheuchelt gewesen sein. Immerhin war Anlass des Briefes, dass er Luther zwei Bücher zusandte und ihn um seine Meinung bat. Dass es dabei nicht nur um die Person Luthers ging, sondern auch um die Einheit zwischen Genfer und Wittenberger Reformation, zeigt die Tatsache, dass Calvin sich zeitgleich mit demselben Anliegen auch an Melanchthon wandte. Es war dann dieser, der antwortete, eine Antwort Luthers ist nicht erhalten.

Damit ist auch schon erzählt, was zum persönlichen Kontakt dieser beiden Reformatoren zu berichten ist. Luther und Calvin haben sich wenig gekannt, naheliegender Weise wusste Calvin, der Jüngere, von dem älteren Luther weit mehr als umgekehrt. Das erste Mal erwähnt Luther Calvin 1539 in einem Brief an Martin Bucer, in dessen Umfeld Calvin sich ja zu dieser Zeit aufhielt. Luther ordnete ihn denn auch als einen der Straßburger Mitreformatoren ein und ließ ihn gemeinsam mit Johannes Sturm herzlich grüßen. Beider Antworten auf Sadolet habe er mit einzigartigem Vergnügen gelesen.⁴

So harmonisch freilich blieb seine Wahrnehmung Calvins nicht – etwa ein Jahr später rechnete er Calvin zu den Sakramentierern und warnte davor, seine Schriften zu lesen.⁵ Calvin gehörte nun also zu den gefährlichen Abweichlern, doch hat Luther ihn in der Folgezeit nicht mit der allergrößten Intensität wahrgenommen. Er blieb ihm eine Nebengestalt neben den eigentlich wichtigen Zürchern, denen er noch im August 1543 mit aller Schärfe entgegentrat. Christoph Froschauer hatte ihm die Zürcher lateinische Bibel zugeschickt, doch die freundliche Gabe wurde durchaus unfreundlich beantwortet:

¹ Ich danke dem Theologischen Seminar Ewersbach, das mich, den Lutheraner, am 14. Mai 2009, für einen Vortrag über Calvin willkommen hieß – ein schönes Zeichen evangelischer Verbundenheit! Die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten und nur um die notwendigsten Anmerkungen ergänzt.

² WA.B 11, 28,27.

³ WA.B 11, 29,39.

⁴ WA.B 8, 569,29f.

⁵ WA.TR 5, 51,19-21; vgl. ebd. 461,18f.

„Darümb durfft Ihr mir nicht mehr schicken oder schencken, was sie machen oder arbeiten, Ich will des verdammis vnd lesterlicher lere mich nicht teilhaftigk, Sondern unschuldigk wissen, widder sie beten vnd leren bis an mein ende. Gott bekehre doch etliche vnd helffe der armen kirchen, das sie solcher falschen verfurischen Prediger ein mal loß werden, Amen“.⁶

Die Äußerungen in den Tischreden lassen erahnen: Dass Luther sich über Calvin nicht mit derselben Heftigkeit äußerte wie in diesem Schreiben an Froschauer, dürfte seine Gründe nicht so sehr in einer höheren Wertschätzung seiner Theologie gehabt haben als in seiner Geringschätzung von Calvins Wirksamkeit. Tatsächlich war zu diesem Zeitpunkt Calvin ja erst seit zwei Jahren wieder in Genf tätig, und als Luther starb, war seine zweite Genfer Phase noch nicht einmal ein halbes Jahrzehnt alt. Offenbar reichte dies für Luther nicht aus, um sich ein klares Bild von Calvin zu machen – hierfür sorgten im Luthertum später andere, allen voran Joachim Westphal, der Hamburger Pastor, der 1552 den zweiten reformatorischen Abendmahlsstreit anstieß und hierdurch endgültig den Calvinismus aus dem Luthertum – und damit im Zuge der weiteren Entwicklung faktisch aus dem reichsrechtlichen Schutz – hinausdefinierte. Vor dem Hintergrund dieser Wahrnehmungsmöglichkeiten also erstaunt es nicht, dass Luther sich so wenig über Calvin äußerte – umgekehrt ist der Befund an manchen Stellen schon auffälliger und erklärungsbedürftiger.

I Anfänge

Nicht an allen Stellen, an denen Calvin den Namen Luthers nennen könnte, aber verschweigt, ist dies verwunderlich. Es kann gelegentlich schlicht Ausdruck der Vornehmheit des Genfers sein, so wohl vor allem in Institutio IV, 17,16ff, wo Calvin die Position einer räumlichen Gegenwart Christi in den Abendmahls-elementen im unmittelbaren Anschluss an die mittelalterliche bzw. römisch-katholische Lehre angreift, aber darauf verzichtet, Luther beim Namen zu nennen: Wo Streit vermieden werden kann, tut er dies offenbar, zumal er sich, worauf unten noch einzugehen sein wird, ja in der Abendmahlsfrage mit Luther einig sah.

Wirklich erstaunlich ist das Fehlen einer Erwähnung Luthers in seinem berühmten Bericht von der Bekehrung aus der Vorrede zum 1557 veröffentlichten Psalmenkommentar:

„Mein Vater hatte mich schon als kleinen Jungen zum Studium der Theologie bestimmt. Als er aber sah, dass die Rechtswissenschaft die, die sich ihr verschrieben haben, in aller Regel reicher macht, bewegte ihn diese Aussicht plötzlich zur Änderung seines Plans. So kam es, dass ich vom Studium der Philosophie abgebracht wurde und zur Rechtswissenschaft wechselte. So sehr ich dem Willen meines Vaters

⁶ WA.B 10, 387,11-16.

2A 4201



gehorsam war und versuchte, mich diesem Studium treu zu widmen, so hat doch Gott schließlich durch den verborgenen Zügel seiner Vorsehung meinen Weg in eine andere Richtung gelenkt. Zunächst aber war ich dem Aberglauben des Papsttums so hartnäckig erlegen, dass es nicht leicht war, mich aus diesem tiefen Sumpf herauszuziehen. Darum hat Gott mein trotz seiner Jugend schon recht starres Herz durch eine unerwartete Bekehrung (*subita conversio*) zur Gelehrsamkeit gebracht. Erfüllt vom Geschmack an wahrer Frömmigkeit, entbrannte ich in einem solchen Eifer, darin Fortschritte zu machen, dass ich die übrigen Studien zwar nicht fallen ließ, wohl aber ziemlich nachlässig betrieb.⁷

Dieser Text hat die Calvinforschung vor allem wegen einer Bemerkung irritiert und inspiriert: die Rede von der *subita conversio* passte, verstand man sie im Sinne des Schullatein als „plötzliche Bekehrung“, nicht so recht in die Vorstellungen, die man sich von Calvin machte und auch nicht in das Bild, das er sonst von sich zeichnete – folgerichtig wurde im Anschluss an eine entsprechende philologische Bemerkung in Calvins Seneca-Kommentar die Übersetzung als „unerwartete Bekehrung“ vorgeschlagen. Obwohl Calvin dann äußerst tautologisch gesprochen haben dürfte, da Bekehrungen in der Regel nicht eben erwartete Geschehnisse sind⁸, hat sich dieses Verständnis weitestgehend durchgesetzt, wie auch die oben wiedergegebene Übersetzung von MATTHIAS FREUDENBERG zeigt.

Zugestanden, dass Calvin sich viel seltener als Luther dezidiert über seine Bekehrung geäußert hat – das gelegentlich herangezogene⁹ Ende der Antwort an Kardinal Sadolet, das einen Pfarrer und einen Laien vor Gottes Richterstuhl treten lässt, ist zu typisiert, um es biographisch auszuwerten – und ebenso zugestanden, dass bei Luther die Betonung der Plötzlichkeit überwiegt: Es ist doch auffällig, dass sich in der Calvinforschung so rasch ein Konsens herausbilden konnte, dass man eine Plötzlichkeit seiner Entwicklung für wenig wahrscheinlich halte, während die Lutherforschung bis heute immer wieder die Plötzlichkeit von Luthers reformatorischer Entdeckung in den Vordergrund stellt. Für Luther war es vor allem die Holl-Schule, die dieses Bild zementiert hat – nicht zuletzt, weil sich hierdurch biographische und theologische Punktualität bestens verbinden

⁷ „Theologiae me pater tenellum adhuc puerum destinaverat. Sed quum videret legum scientiam passim augere suos cultores opibus, spes illa repente eum impulit ad mutandum consilium. Ita factum est, ut revocatus a Philosophiae studio, ad leges discendas traheret quibus tametsi ut patris voluntati obsequeretur, fidelem operam impendere conatus sum, Deus tamen arcane providentiae suae fraeno cursum meum alio tandem reflexit.

Ac primo quidem, quum superstitionibus Papatus magis pertinaciter addictus essem, quam ut facile esset e tam profundo luto me extrahi, animum meum, qui pro aetate nimis obduraerat, subita conversione ad docilitatem subegit. Itaque aliquot verae pietatis gustu imbutus, tanto proficiendi studio exarsi, ut reliqua studia quamvis non abiicerem, frigidus tamen sectarer“ (CALVIN-Studienausgabe, hg. v. EBERHARD BUSCH u. a. Bd. 6: Der Psalmenkommentar. Eine Auswahl, Neukirchen-Vluyn 2008, 24-27).

⁸ ALISTER E. MCGRATH, Johann Calvin. Eine Biographie, Zürich 1991, 366 Anm. 4.

⁹ Vgl. jüngst BRUCE GORDON, Calvin, New Haven/London 2009, 33 f.

ließen: Wenn Luther in einem Moment den einen entscheidenden Gedanken, das neue *iustitia*-Verständnis entwickelt hat, dann scheint in eben diesem Moment auch der Grenzstrich zwischen Mittelalter und Neuzeit, zwischen Katholizismus und Luthertum gezogen. Entsprechende Interessen, Calvins Theologie biographisch zuzuspitzen, gab es offenbar nicht – und zugleich scheint die Calvin-Forschung insgesamt einem allmählichen Entwicklungsmodell höhere Plausibilität zugemessen zu haben als die Lutherforschung. Ob jüngere Ansätze – sei es von BERNDT HAMM, der die Durchbruchserfahrung Luthers so multipliziert, dass er die Rede von dem einen Durchbruch als „Wende-Konstrukt“ entlarven kann,¹⁰ sei es durch meine eigenen Hinweise auf die literarische Stilisierung solcher Durchbruchsberichte und die in den Quellen greifbare Allmählichkeit der Entwicklung¹¹ – an dieser Stelle längerfristig zu einer größeren Angleichung der Spiritualitätsformen Luther und Calvin führen, ist momentan schwer absehbar. Das Bedürfnis, in den Reformatoren nicht nur unterschiedliche Theologien, sondern auch unterschiedliche Typen von Frömmigkeit präformiert zu sehen, ist vermutlich zu groß für eine wirkliche Änderung dieser Wahrnehmungsmuster.

Die dahinter liegenden Projektionen der jeweiligen protestantischen Gegenwart auf ihre Vergangenheit wären eine eigene Untersuchung wert – dies macht schon eine intertextuelle Lektüre deutlich: Der Text, den Calvin schreibt, steht nicht nur für sich, sondern er trifft auf eine Öffentlichkeit, die, ein Jahrhundert nach der Erfindung des Buchdrucks, durchaus ausgeprägte Lesegewohnheiten besitzt. Zu diesen Lesegewohnheiten gehört auch, dass das Vorwort eines Werkes durchaus wie in diesem Falle bei Calvin einer autobiographischen Verortung des eigenen Oeuvres dient. Und zu zumindest einem Teil der Lesegewohnheiten konnte gehören, dass diese Verortung das jeweilige Werk vor dem Hintergrund einer reformatorischen Entwicklung situierte. Die Geschichte autobiographischer Selbststilisierungen der Reformatoren ist noch ungeschrieben – sie würde neben Calvins Psalmenkommentar einen weiteren berühmten Vorlesungstext zu behandeln haben: Andreas Karlstadts Kommentar zu Augustins „*De spiritu et littera*“. In der Druckfassung geht diesem Kommentar ein Widmungsschreiben an Johannes Staupitz voraus, in dem Karlstadt seinen Weg zu Augustin auf Staupitz, aber auch auf seine eigene Auseinandersetzung mit Martin Luther zurückführt. Dieses Schreiben ist datiert vom 18. November 1517, Anfang des Jahres 1518 lag es im Druck vor – und auch Luther kannte es, erwähnt jedenfalls am 18. Januar 1518 gegenüber Spalatin, dass er die erste Lieferung dieses Drucks vorliegen hat¹². So sehr diese Textstellen immer wieder zur Beschreibung

¹⁰ BERNDT HAMM, *Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung*: CHRISTOPH BULTMANN u. a. (Hg.), *Luther und das monastische Erbe (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39)*, Tübingen 2007, 111-151, 112-117.

¹¹ VOLKER LEPPIN, „*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese: ARG 93 (2002) 7-25.

¹² WA.B I, 134,47-49 (Nr. 57).

des Verhältnisses Karlstadts zu Luther ausgewertet wurden – in der Regel, um die Abhängigkeit des Älteren, Karlstadts, vom Jüngeren zu unterstreichen, so wenig ist doch in der bisherigen Forschung folgende Auffälligkeit berücksichtigt wurden: Nur wenige Monate nachdem Luther Karlstadts Widmungsschreiben an Staupitz gesehen hat, bringt er selbst die *Resolutiones* zu seinen Ablassthesen heraus und stellt ihnen ebenfalls ein Widmungsschreiben voran, das ebenfalls an Staupitz gerichtet ist und ebenfalls die Geschichte seiner reformatorischen Entdeckung beschreibt. Dieser Text, der etwas quer zu den üblichen Rekonstruktionen von Luthers theologischer Entwicklung steht,¹³ ist höchst instruktiv nicht nur dafür, wie Luthers Entwicklung tatsächlich vonstatten ging, sondern auch dafür, wie er selbst sich wahrgenommen wissen wollte: Intertextuell zusammen mit Karlstadts Widmungsschreiben gelesen, enthält es das klare Bekenntnis Luthers, der Erstgeborene des geistlichen Vaters Staupitz zu sein. In Gestalt der Höflichkeitsformen des 16. Jahrhunderts findet hier ein Kampf um Ursprünglichkeit und um die Gunst des Staupitz statt – ein Kampf, in dem Luther allein schon wegen seiner Ordenszugehörigkeit und wohl auch wegen seiner bereits jetzt zu beobachtenden größeren persönlichen Nähe zu Staupitz von Anfang an im Vorteil gewesen sein dürfte.

Das Interessante an dieser Begebenheit für das Thema Luther und Calvin ist nun, dass man eine ähnliche intertextuelle Beziehung auch zwischen Calvins Vorrede zum Psalmenkommentar und Luthers berühmter Vorrede zu seinen *Opera Latina* von 1545 nachvollziehen kann. Man sollte zwar nicht annehmen, dass dieser Text den Lesern des 16. Jahrhunderts ohne Weiteres präsent war. Das macht einen gewissen Unterschied zu der Karlstadt-Luther-Konstellation aus: Für diese wird man durchaus annehmen dürfen, dass der Bezug interessierten gebildeten Lesern erkennbar war. Die Texte lagen zeitlich nahe beieinander und stießen beide auf eine zunehmend durch die reformatorischen Ereignisse erregte Öffentlichkeit: Da wird man durchaus auch rezeptionsästhetisch eine Spekulation Luthers auf das Publikum und dessen intertextuelle Wahrnehmungsfähigkeit voraussetzen können. Anders 1557: Luthers Text war über ein Jahrzehnt alt, war Teil einer Werkausgabe, die trotz erheblicher Überschneidungen auf ein engeres Publikum zielte als ein einzelner Psalmenkommentar. Die Intertextualität dürfte also für eine rezeptionsästhetische Analyse von Calvins Text wenig hergeben – um so mehr für ein Verständnis Calvins und seines Versuchs und Anspruchs, sich der Öffentlichkeit darzustellen. So wie zwölf Jahre zuvor Luther berichtet nun also auch der mittlerweile auf die Fünzig zugehende Genfer Reformator von seiner eigenen reformatorischen Entwicklung.

Und da fällt nun eines auf, was dann aber doch, ganz unabhängig von der Frage einer intertextuellen Beziehung zu Luther, dem Publikum schon des 16. Jahrhunderts nicht verborgen geblieben sein dürfte: In dem Bericht fehlt ein

¹³ LEPPIN, „*omnem vitam*“.

Name – nämlich der Martin Luthers. Calvin berichtet seine Bekehrung als eine Art individueller Auseinandersetzung mit der alten Kirche: Man erfährt nicht recht, was ihn angetrieben hat, schon gar nicht, wer. Dabei ist es nicht so, dass Calvin in dieser Vorrede auf die Psalmen darauf verzichtete, andere zu nennen, denen er Eigenes verdankt: Die Vorrede beginnt mit einem Verweis auf bedeutende Psalmenkommentatoren vor ihm: Als „*fidelissimus Ecclesiae doctor*“ wird Martin Bucer eingeführt,¹⁴ auf Wolfgang Musculus wird als lobenswerten Kommentator der Psalmen verwiesen.¹⁵ Calvin wusste also Autoritäten zu benennen, aber er wusste dadurch auch seine eigenen Bindungen hervorzuheben. Ist es schon bemerkenswert, dass an dieser Stelle der Autor der *Operationes in Psalmos*, die in mehreren Auflagen vorlagen¹⁶, fehlt, so ist eine Geschichte der Bekehrung Calvins ohne Luther oder auch nur ohne Verweis auf die längst im Gang befindliche reformatorische Entwicklung allein schon aufgrund der Zeitabläufe wohl nicht anders zu verstehen denn als Stilisierung, die die Selbstständigkeit Calvins hervorhebt und seine eigene Stellung, als jemand, der zumindest *auch* von den Gedanken anderer, älterer Zeitgenossen profitiert, minimiert. Eine Bekehrung ohne Luther: So mag es Calvin gesehen haben, und er wollte, dass andere es so sahen. Historisch würde man wohl sagen müssen: Die Formung des Calvinischen Denkhorizontes ist in der Weise, wie sie erfolgte, durch die vorgängige Reformation in Sachsen und/oder Oberdeutschland mit geprägt.

2 Denkansätze

Mit diesen Überlegungen ist der wohl wichtigste Unterschied zwischen Luther und Calvin benannt: Sie sind Reformatoren unterschiedlicher Generationen. Während es richtig ist, sich klar zu machen, dass ein unmittelbarer Generationengenosse Luthers wie Huldrych Zwingli den Wittenberger Reformator vielleicht als Katalysator brauchte, der ihm Mut machte, das Anliegen seiner Reformation voranzubringen, gilt für Calvin: Jene von den Unionen des 19. Jahrhunderts geprägten Bilder, die auf Glasscheiben beide mit heutiger Redewendung ausgedrückt auf Augenhöhe zeigen, suggerieren eine Zuordnung, die historisch unzutreffend ist. Calvins Theologie setzt Luthers Auftreten und Luthers Theologie voraus. Freilich ist sie nicht einfach aus dieser abzuleiten, zumal in den eben schon behandelten verschiedenen Bekehrungsberichten auch ein sehr markanter Unterschied hinsichtlich des Ziels zu beobachten ist, auf das die Bekehrung jeweils hinführt: Während Luther davon spricht, ihm seien durch seine Erkenntnis die Pforten des Paradieses aufgetan worden, er also nicht nur den

¹⁴ CALVIN, StA VI, 18,11 f.

¹⁵ CALVIN, StA VI, 18,15 f.

¹⁶ WA 5, 12-15.

Gegenstand, sondern auch die Wirkung seiner reformatorischen Entdeckung klar soteriologisch zuspitzt, erlangt Calvin *docilitas*, Gelehrsamkeit – ein recht mageres Ergebnis einer *subita conversio*.

Die Gelehrsamkeit fand ihren ersten Ausdruck in der berühmten Rede von Nicolas Cop als Pariser Universitätsrektor. Die philologischen Diskussionen um die Frage der Beteiligung oder gar alleinigen Autorschaft Calvins an dieser Rede brauche ich hier nicht auszubreiten. Trotz der späten Nachricht über Calvin als Autor bei Beza spricht nach wie vor viel für die gewitzte Argumentation von Jean Rott, die Fassung der Rede in der Handschrift von Nicolas Cop sei so mangelbehaftet, dass dieser selbst nicht als Autor in Frage komme. Doch selbst wenn dies nicht gilt, drückt die Rede das Milieu aus, in dem Calvin sich bewegte und als dessen Angehöriger er wahrgenommen wurde und sich selbst wahrnahm. Unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses Luthers und Calvins ist nun das Bemerkenswerteste an der Rede, dass sie nicht nur den Einfluss des Erasmus im einleitenden Bekenntnis zur *christiana philosophia*¹⁷ zeigt, sondern eben auch über weite Strecken den wörtlichen Einfluss einer Allerheiligenpredigt aus Luthers Kirchenpostille in der lateinischen Übersetzung Martin Bucers, und mit dieser Aufnahme kommen reformatorische Grundgedanken sehr direkt in die Rektoratsrede hinein: Man kann unmittelbar die reformatorische Formel „*sola Dei gratia*“ wiederfinden,¹⁸ ebenso: „*ex sola Christi promissione*“.¹⁹ Die Rechtfertigung erfolgt „*gratis*“,²⁰ und die Werke wären ein unzureichender Grund für die Gewissheit des Heils.²¹

Wiederum sind wir hier also in einem intertextuellen Geflecht, das eines eindeutig macht: Der Autor der Rektoratsrede, wahrscheinlich Johannes Calvin, übernimmt zentrale Gedanken der Rechtfertigungslehre Luthers ganz wörtlich, und er übernimmt damit zugleich die Konfrontation mit dem, was als gängige Scholastik wahrgenommen wird: Es sind die „*sophistae*“, die bislang unzureichend hierüber gelehrt haben.²² Calvin – oder Cop – teilt also den Pauschalvorwurf und die Pauschalpolemik Luthers gegen die unter diesem Begriff zu verstehenden Scholastiker. Doch gilt nun auch für diese Aufnahmen von Gedanken Luthers die ebenso banale wie scharfe Frage, die KURT FLASCH gestellt hat: „Wenn zwei dasselbe sagen (...), ist es dann noch dasselbe?“²³ FLASCH verweist damit auf die wichtige Überlegung, dass unterschiedliche Kontexte und Konstellationen denselben Satz in ein anders Licht setzen

¹⁷ CALVIN-Studienausgabe, hg. v. EBERHARD BUSCH u. a. Bd. 1/1: Reformatorische Anfänge 1533-1541, Neukirchen-Vluyn 1994, 10, 5.

¹⁸ CALVIN, StA 1/1, 14, 22.

¹⁹ CALVIN, StA 1/1, 18, 31 f.

²⁰ CALVIN, StA 1/1, 18, 30.

²¹ CALVIN, StA 1/1, 25-27.

²² CALVIN, StA 1/1, 12, 29.

²³ KURT FLASCH, Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?, in: WILHELM VOSSEN-KUHL / ROLF SCHÖNBERGER (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinheim 1990, 393-409, 400.

können – und damit neben der in diesem Falle so offenkundigen Gleichheit auch den Unterschied hervorheben.

Der Unterschied liegt nun tatsächlich in dem, was man mit dem zum geflügelten Wort gewordenen Zitat von ERNST BLOCH als die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bezeichnen könne: Calvin greift in Cops Rektoratsrede auf eine Predigt Luthers zurück, die in der Durchsetzungsphase der Reformation entstanden ist und in deren Etablierungsphase gedruckt wurde, verwendet sie aber in einer Konstellation, die, um diesen etwas problematischen Begriff hier einmal ungeschützt zu verwenden, noch vorreformatorisch ist: Cop war als Rektor der Universität an einer Institution tätig, in der der von ihm gegeißelte Geist der Scholastik beziehungsweise der Sophistik nicht nur äußerst lebendig war, sondern auch weit über die regionalen Grenzen hinaus zum Ansehen der Institution beitrug: Die Tatsache, dass Luther, Karlstadt und Eck sich auf der Leipziger Disputation darauf einigten, neben der Universität Erfurt auch die von Paris um ein Urteil über die Disputation zu bitten, zeugt hiervon,²⁴ wobei für Luther auch eine Rolle gespielt haben dürfte, dass die Pariser Universität gerade aufgrund einer Appellation gegen das 1516 geschlossene französische Konkordat im Konflikt mit dem Papst stand.²⁵ Der damit gegebene Konflikt war aber auch und in erster Linie einer mit dem König, und dieser stellte auch den Horizont der Ereignisse der dreißiger Jahre dar: Die Gelehrten der Universität galten nun als bornierte Vertreter der alten aristotelischen Lehre, und Franz I. selbst hatte ihnen 1530 mit dem *Collegium trilingue* eine humanistische Gelehrteneinrichtung entgegengestellt, die auf dem Vertrauen des Königs aufbauen konnte und eine scharfe Konkurrenz zur Sorbonne darstellte. Indem Cop nun als Rektor einen Appell an humanistische Geistigkeit – die erasmianische *philosophia christiana* – formulierte, trug er diesen Konflikt in die Universität hinein und verschärfte die Sachlage noch durch die deutlich erkennbare Verbindung mit Luther. Auch wenn nicht jedem Hörer die wörtlichen Anklänge unmittelbar deutlich werden mussten, war doch der Inhalt klar genug reformatorisch orientiert – und der Blick auf die parallelen Entwicklungen in der deutschen Reformation lässt noch einmal die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen erkennen, denn mit dieser Allianz aus Erasmus und Luther wurde eine Verbindung wieder aufgegriffen, die seit den scharfen Auseinandersetzungen um „De servo arbitrio“ im Jahre 1525 im deutschen Kontext nicht mehr unmittelbar plausibel war – eineinhalb Jahrzehnte nach dem 31. Oktober 1517 wurde die seinerzeitige offene Gemengelage aus Humanismus, Scholastikkritik und entstehender reformatorischer Gesinnung gewissermaßen neu inszeniert, nun aber unter der Voraussetzung einer klaren reformatorischen Theologie samt den ihr eigenen Abgrenzungsformeln: ein Neuanfang, der eigentlich eine Rückkehr zu einer zweiten Naivität verlangt hätte, die aber aufgrund der Gesamtlage nicht möglich war. So unterschiedlich

²⁴ Vgl. MARTIN BRECHT, Martin Luther. Bd. 1, Stuttgart 1981, 297.

²⁵ Ebd., 253.

weit die Entwicklungen in Frankreich und Deutschland im Blick auf die reformatorische Theologie und die Durchsetzung konkreter Reformmaßnahmen auch waren, so unterschiedlich also die Milieubedingungen waren, so hoch war doch die Entsprechung auf institutioneller Ebene, insofern die päpstliche Kirche des Mittelalters in Frankreich natürlich durch dieselben Gedanken bedroht war wie in Deutschland.

Um sich die Unterschiede der Situationen noch einmal deutlich zu machen, sei wenigstens kurz an die Entwicklung Luthers erinnert, der ja dem Humanismus keineswegs so fern stand, wie es überscharfe Bilder der Auseinandersetzung mit Erasmus, bei der vor allem auch Fragen des Denkstils eine Rolle spielten, suggerieren. Seine Entwicklung ist ohne den Erfurter Humanismus gar nicht vorstellbar, was vor allem HELMAR JUNGHANS deutlich gezeigt hat. Durch diesen war zu guten Teilen der Kritik an der Scholastik schon der Boden bereitet, wenn man vor allem an die Dunkelmännerbriefe denkt, durch die 1515 Sprache und Geist der Scholastik dem Gespött preisgegeben wurden. Luthers Disputation gegen die scholastische Theologie stellte in dieser Debattenlage zunächst auch eine Verschärfung und Zuspitzung des humanistischen Kampfes dar, so wie man auch sein Votum für Plato auf der Heidelberger Disputation noch durchaus im Sinne einer Allianz mit den Humanisten verstehen kann. Freilich war, dies gehört zu den nicht nur kontextuellen, sondern auch inneren Differenzen zwischen ihm und Calvin, die Allianz mit dem Humanismus von vorneherein brüchiger, die Menge der Quellen aus denen er schöpfte, vielfältiger: Zentrale Gedanken seiner Lehre sind aus der Lektüre spätmittelalterlicher Mystik und der Auseinandersetzung mit ihr entstanden – nicht zuletzt auch die Lehre von Gesetz und Evangelium, die in seiner Predigt zum Allerheiligentag 1522 eine wichtige Rolle gespielt hatte und auch ihren Reflex in der Cop-Rede fand. Die Elemente mystischer Theologie und Erfahrung, die er zu reformatorischer Theologie transformierte, sind tief in Luthers monastischer Lebenswelt verwurzelt – und haben damit einen biographischen Hintergrund, der so bei dem jung für die Laufbahn als Weltgeistlicher, dann als Jurist vorgesehenen Calvin nicht gegeben ist.

Stärker als dieser Unterschied aber wiegt, dass Calvin vermutlich in den dreißiger Jahren recht genau wusste, was er tat, als er fast unmerklich vom humanistischen Diskurs in den reformatorischen überglitt. Er kannte die Verhältnisse in Deutschland und der Schweiz zur Genüge, um zu wissen, dass damit ein Weg beschritten war, der mit der alten Kirche nicht mehr vereinbar war. Auch wenn für Calvin nach dem oben Ausgeführten nicht ein plötzlicher Durchbruch zu veranschlagen ist, sondern eine allmähliche Entwicklung, gab es für ihn doch erkennbarer und absehbarer als für Luther den Punkt, an dem der bisherige Konsens verlassen war: Die Zitierung von Lutherschriften, also der Werke eines gebannten Häretikers markierte eben diese Grenze, erkennbar für Calvin wie für alle anderen.

Luther musste diese Grenze gewissermaßen erst erkennen. Bei ihm ist nicht nur psychologisch von einer allmählichen Entwicklung auszugehen, sondern

noch dazu zu bedenken, dass sich im Zuge dieser Entwicklung überhaupt erst jene Grenzen herauschälten, deren Überschreitung dann eine Lösung von der römischen Kirche bedeutete. Als markantestes Beispiel hierfür können seine Debatten mit Vertretern der alten Kirche gelten. So wie er am Rande des Augsburger Reichstages von 1518 beim Verhör durch Cajetan der Überzeugung sein konnte, auf der Basis allgemein akzeptierter Kriterien innerhalb der Kirche gegen Auswüchse des geltenden Rechts zu argumentieren, konnte er auch in die Leipziger Disputation mit Eck im folgenden Jahr noch mit der Überzeugung hineingehen, sich im Rahmen der katholischen Kirche zu bewegen. Er verließ, durch Eck geschickt in die Enge getrieben, Leipzig in dem Bewusstsein, dass auch unter den in Konstanz verurteilten Sätzen von Hus und Wyclif einige wahrhaft evangelische gewesen seien – und in der Überzeugung, dass nicht nur, wie es die mittelalterliche Kanonistik gelehrt hatte und die *causa Honorii* (die Verurteilung des Papstes Honorius durch das Konzil von Konstantinopel 680/681 wegen monotheletischer Lehren²⁶) belegte, der Papst irren konnte, sondern auch das Konzil. Zwar war auch dieser Gedanke der mittelalterlichen Kanonistik nicht völlig unvertraut und hatte zur Entwicklung einer Vorstellung von der Restkirche geführt, in der in einer kleinen Schar von Aufrechten noch der wahre Glaube erhalten war. Aber dies warf die Frage nach legitimen Kriterien kirchlicher Lehre auf, und die Wittenberger fanden im Vollzug der Auseinandersetzung mit diesem Ereignis die Lehre von der Alleinigkeit der Schrift. Luther selbst fand parallel zu dieser zunächst von Melanchthon fixierten kriteriologischen Fundamentallehre zu der Überzeugung, dass der Papst, und zwar das gesamte Papsttum als Institution, der Antichrist sei. Damit war der Bruch vollzogen: als Ergebnis eines Prozesses der Ablösung, in dem der erfolgreich im alten System funktionierende Provinzialvikar Martin Luther Schritt für Schritt und anfänglich unabsehbar für ihn Schutz und Heimat seiner Kirche verlor.

Kurz gesagt: Calvin wusste, dass er sich für eine in der päpstlichen Kirche verurteilte Häresie entschied, als er sich auf die Lehren Luthers einließ. Luther hat gleichzeitig zu der allmählichen Entwicklung seiner eigenen Überzeugungen lernen müssen, dass er sich durch diese Überzeugungen in den Status eines Häretikers bewegte. Es mag auch dieser Hintergrund sein, der mich wie vermutlich auch viele andere den Eindruck gewinnen lässt, dass die Schriften Luthers existentieller ansprechen als die Calvins. Aber vor allem ist der beschriebene unterschiedliche Weg aus der Kirche hinaus auch bedeutsam für die unterschiedlichen Rollen, die beide als Reformatoren einnahmen.

²⁶ Papst Honorius hatte mit einer Auslegung der Zwei-Naturen-Christologie des Chalcedonense von 451 sympathisiert, welche die Einheit Christi durch die Lehre unterstreichen wollte, dieser habe nur einen Willen gehabt (Monotheletismus); weil dies die volle Menschheit Christi nicht ausreichend zum Ausdruck brachte, wurde diese Lehre verurteilt. Der Papst hatte offenkundig geirrt.

3 Rollen

Das Ergebnis, zu dem die vorgetragenen Überlegungen führen, kann man auch kurz zusammenfassen: Calvin war vom Beginn seiner Wirksamkeit an bewusster Reformator, Luther musste erst Reformator werden. Das gilt bei aller Ähnlichkeit, die man beiden sonst zuschreiben mag: Immerhin hat auch Calvin zunächst in Genf nichts anderes sein wollen, was Luther in Wittenberg war: Ausleger der heiligen Schrift, und entsprechend hielt er wie einst Luther Vorlesungen über den Römerbrief.²⁷ Aber er war nach Genf dezidiert dazu gerufen worden, die Reformation der Stadt voranzubringen – nur drei Jahre nach den dramatischen Ereignissen um die Cop-Rede in Paris. Luther hat in Wittenberg nie jemand gerufen, Reformator zu werden. Er war es, der Sache nach, geworden – ohne dass man sagen könnte, wann genau. JENS-MARTIN KRUSE hat gezeigt, dass die Wittenberger Reformation anfänglich alles andere als ein Ein-Mann-Unternehmen war, und sie war zudem zunächst auch kein öffentliches, gesellschaftsveränderndes Ereignis, sondern sie begann als akademische Reform, als Befreiung vom Ballast des Aristoteles in der Theologie.²⁸ Es war erst die Aufregung um die Ablassthesen, die aus diesen Anfängen ein öffentliches Geschehen machte, freilich eines, in dessen Zusammenhang Luther sehr rasch die Mechanismen der Öffentlichkeit kennenlernte. Es waren neben der Vorlesung, die er weiter pflegte, deren Einflussbereich aber der Sache nach begrenzt bleiben musste, vor allem zwei Medien, durch die er Öffentlichkeit gestaltete und fesselte: die Predigt und die Flugschrift. Äußere Ereignisse lassen erkennen, wie stark diese seine Medien wurden – nicht nur in dem Sinne, dass er sich ihrer vorrangig bediente, sondern auch in dem Sinne, dass diese Medien dort, wo er wirkte, in ganz besonderer Weise auf ihn ausgerichtet waren: Was die Flugschriften angeht, braucht man nur auf die Statistiken zu verweisen, die Luther als den mit weitem Abstand meistgedruckten und aller Wahrscheinlichkeit nach auch meistgelesenen Autor der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts ausweisen. Will man den Moment greifen, an dem der Wittenberger Professor begriffen hat, welche Möglichkeiten in den Medien steckten, so wird man die Zeitstrecke zwischen der Publikation der Ablassthesen und seiner Herausgabe der Acta Augustana, also Frühjahr bis Herbst 1518 benennen dürfen: noch am 31. März 1518 äußerte Luther sich gegenüber Staupitz sehr verwundert über den Trubel, in den ihn die Ablassthesen gebracht hatten²⁹ – rund ein halbes Jahr später brachte er mit den Acta Augustana seine Version des Verhörs durch Cajetan heraus und bestimmt

²⁷ WILLEM VAN'T SPIJKER, Calvin. Biographie und Theologie (Die Kirche in ihrer Geschichte 3, J2), Göttingen 2001, 136 f.

²⁸ JENS-MARTIN KRUSE, Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516-1522 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 187), Mainz 2002.

²⁹ WA.B 1, 159-161 (Nr. 66).

damit dessen Wahrnehmung bis heute. Im Jahr 1520 hat er dann in einer ganzen Kaskade von reformatorischen Schriften sein Programm der Öffentlichkeit vorgestellt und, mehr als das: diese Werke so in die Wahrnehmung eingeschleust, dass er unmittelbar an verschiedene Erwartungen anknüpfen konnte. Die wichtigste war wohl mit dem Begriff der „Freiheit“ verbunden, der sich auf die eine oder andere Weise durch alle drei reformatorischen Hauptschriften zieht, und der in der öffentlichen Wahrnehmung schon eine hohe Präsenz aufwies, seit Ulrich von Hutten sich wiederholt für die „teutsche Freiheit“ eingesetzt hatte. Es sind diese beiden Autoren, die in den Jahren 1515 bis 1525 das Thema der Freiheit besetzen – wobei Luther gerade in der Freiheitsschrift die durch Hutten geschürten Erwartungen durchaus korrigierte, dies aber wiederum in einem Stil, der an ganz andere Erwartungen anknüpfen konnte: die Freiheitsschrift kam dem schon lange vorhandenen Bedürfnis nach Erbauungsschriften in der Bevölkerung entgegen, gab seelischen Rat und Anleitung, wie ihn gerade die lesefähige Bevölkerung der Städte schon im Jahrhundert vor der Reformation bei ihren Predigern und auch in Schriften etwa der *Devotio moderna* gesucht hatte.

Will man demgegenüber das Medium suchen, durch das Calvin reformatorisch wirkte, so ist es an der Grenze zur Platitude, wenn man sagt: Es war die Kirchenordnung. Das soll die Bedeutung einer katechetischen Schrift wie der frühen Ausgabe der *Institutio* ebenso wenig unterschlagen wie seine Bedeutung als Prediger – doch die Wandlung Genfs hat er durch die Kirchenordnungen erreicht, deren Geschichte im Einzelnen hier nicht zu erzählen ist. Dass Calvin hauptsächlich ordnend tätig wurde, ist freilich nicht einfach Ausdruck eines zumal von lutherischer Seite gerne kritisierten Ordnungsfanatismus, sondern hatte auch damit zu tun, dass die Entscheidung für die reformatorische Botschaft in Genf schon vollzogen war, als man ihn rief: Es ging nicht darum, den Glauben zu wecken, sondern die reformatorische Gestaltung durchzuführen, und dazu ist eine Kirchenordnung jedenfalls ein angemessener Weg – übrigens für Luther auch. Das lutherische kollektive Gedächtnis weiß ja durchaus von der Deutschen Messe oder der Leisniger Kastenordnung zu berichten, und auch wenn Luther Philipp von Hessen vor einer Vielzahl von Gesetzen warnte, war er doch seit den dreißiger Jahren immer wieder mit der Prüfung und Begutachtung von Kirchenordnungen befasst. Damit handelte er nicht einfach gegen sein Naturell, so wie Calvin mit seinen Ordnungen nicht einfach einer besonders zwanghaften Anlage seines Naturells gefolgt ist, sondern beide taten das, was in der Aufbauphase der Reformation, nach ihrer gedanklichen und mentalen Durchsetzung, zu tun war. Misst man Reformatorenbiographien am Muster Luthers, so wird man sagen können: Der Biographie Calvins fehlt das, was ein Luther, aber eben auch ein Huldrych Zwingli oder ein Oekolampad hat, in Ansätzen vielleicht noch Philipp Melancthon, der allerdings schon etwa eineinhalb Jahrzehnte jünger als die Genannten war: das Ineinander des Ringens mit sich und mit der Kirche. Calvin lebte in einer Welt der klaren Fronten, die zwar in Paris noch nicht so eindeutig gezogen waren wie in Deutschland, dem gebildeten Humanisten aber durchaus

bewusst waren. Weniger wertend ausgedrückt bedeutet dies: Calvin ist aufgrund seiner Entwicklung wie seiner Tätigkeit ein typischer Vertreter der zweiten Generation von Reformatoren.

4 Calvin, der Reformator zwischen den Generationen

Ordnet man Calvin als Vertreter der zweiten Reformatorengeneration ein, so wird deutlich, dass die Vergleichsgestalten rasch andere werden: Da ist dann ein Matthias Flacius zu nennen, auch ein Georg Major, vielleicht auch der Fürst und Bischof Georg von Anhalt – und damit wird der Maßstab, wie man unschwer erkennt, gleich viel vorteilhafter für Calvin, als es das stete Gegenüber zu Luther vermuten lässt, das aufgrund der beschriebenen Abhängigkeit ja nie zu einem echten Gegenüber werden konnte. Ehe ich diese Überlegungen zur Einordnung Calvins abschließe, will ich nun aber noch kurz auf einen Text eingehen, in dem Calvin seine Stellung zu den Reformatoren der ersten Generation, Zwingli und Luther, just an jenem Punkt reflektiert, an dem der konfessionelle Dissens aufbrechen sollte und bis zur Leuenberger Konkordie trennend blieb: dem Abendmahl.

1541 verfasste er seinen „Petit Traicté de la Sainte Cene“ – und kam abschließend auch auf die Streitigkeiten zwischen Luther und Zwingli zu sprechen, in denen er eine vermittelnde Position einzunehmen versuchte. Für den Kontext meiner Überlegungen ist zunächst bemerkenswert, dass Calvin in dem Traktat tatsächlich Zwingli und Luther als die bezeichnet, die „ont commencé de nous reduire à la verité“³⁰ – er ordnet sie also, im Unterschied zu sich selbst, als Reformatoren der ersten Generation ein, hält ihnen dann aber – in einem durchaus abwägenden, aber deutlichen Stil – ihre Fehler vor. Luther, um bei ihm zu bleiben, habe es vor allem versäumt, deutlich zu machen, dass er nicht eine solche „presence locale“ lehren wolle, wie es „les Papistes“ täten;³¹ es fällt nicht ganz leicht, sich klar zu machen, ob Calvin hier nur eine übervorsichtige Formulierung wählt oder Luther tatsächlich falsch verstanden hat. Deutlicher ist seine zweite Abgrenzung, mit der er freilich auch keine wirkliche Kontroverse anspricht: dass man das Sakrament nicht anstelle Gottes anbeten solle,³² war natürlich ohnehin auch Luthers Überzeugung – wiederum unklar ist, welche „similitudes tant rudes“ er Luther vorwirft³³ – während es dann wieder recht klar ist, was er meint, wenn er Luther dazu ermahnt, seine allzu polemischen Äußerungen zu unterlassen. Schließlich hatte Luther selbst schon in Worms anerkannt, dass er sich gelegentlich dann doch heftiger geäußert habe, als es einem

³⁰ CALVIN-Studienausgabe, hg. v. EBERHARD BUSCH u. a. Bd. 1/2: Reformatorische Anfänge 1533-1541, Neukirchen-Vluyn 1994, 486,23f.

³¹ CALVIN, StA 1/2, 488,32f.

³² CALVIN, StA 1/2, 488,33f.

³³ CALVIN, StA 1/2, 488,34.

Mönch gezieme. Calvins eigener Kompromissvorschlag, von einer Partizipation „de la propre substance du corps et du sang de Iesus Christ“ zu sprechen,³⁴ weist eine sympathische Nähe zur Leuenberger Konkordie auf – zeigt freilich auch das Problem, dass Calvin wohl das Insistieren Luthers auf der tatsächlichen Leiblichkeit mit, in und unter den Elementen unterschätzt hat.

Dies ist freilich wieder ein Punkt, der möglicherweise stärker zur Frage nach einer systematisch-theologischen Sicht auf Calvin und Luther passt: Für den biographischen Zusammenhang ist wichtiger die Weise, in der Calvin sich einordnet: Er ist der Reformator, der auf die großen Beginner folgt – aber zugleich möglicherweise der, der durch seine Weisheit ihre Konflikte schlichten kann. Freilich gelang ihm dies in der Frage des Abendmahls nicht, sondern die Skepsis Luthers wurde durch Joachim Westphal in aggressive Abgrenzung umgesetzt. So wurde Calvin, der Reformator der zweiten Generation, zur Ursprungsgestalt einer eigenen Konfession – und damit auf bestimmte Weise doch wieder zum Vertreter einer ersten Generation. Dieses Schicksal, zwischen den Generationen zu stehen, prägt möglicherweise in Abwertung und Aufwertung sein Bild bis heute.

Abstract

This paper scrutinises various similarities and differences in the development of the two most influential reformers: Luther and Calvin. He examines their mutual regard for one another, the manner of their conversions, the roots of their intellectual growth, the contrasting ways with which they distanced themselves from the Roman Church, their becoming reformers and the means which they employed to further the cause of the Reformation. He concludes that whereas Luther gradually became a reformer, Calvin consciously decided to become one. Calvin, a reformer of the second generation, followed in Luther's pioneering footsteps.

Prof. Dr. Volker Leppin, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6,
07737 Jena; E-Mail: volker.leppin@uni-jena.de

³⁴ CALVIN, StA 1/2, 492,8.

Gotteswort und Menschenwort

Johannes Calvins theologische Hermeneutik und das gegenwärtige Verhältnis von Bibelfrömmigkeit und kritischer Schriftauslegung

Das zurückliegende Calvin-Jahr 2009 (der Reformator wurde am 10. Juli 1509 in Noyon/Nordfrankreich geboren) hat uns vielfältige Möglichkeiten geboten, das theologische Erbe Johannes Calvins neu zu entdecken.¹ Eine bisher ungedruckt gebliebene Rede KARL BARTHS über Calvins Hauptwerk, die „Institutio Religionis Christianae“ von 1559, beschreibt, wie man sich heute an Johannes Calvin erinnern und sein theologisches Werk weiterdenken kann. Von den großen Theologen des 20. Jahrhunderts ist KARL BARTH wohl derjenige, welcher sein theologisches Denken am intensivsten und klarsten in der Auseinandersetzung mit Calvin entwickelt hat.² Wenn irgendwo zu lernen ist, wie dessen theologische Erkenntnisse und Impulse heute noch fruchtbar werden können, dann bei BARTH. Bereits als Vikar in Genf (1909-1911) beschäftigte er sich intensiv mit Calvin – eine Rezeption, die sich in den beiden epochemachenden Römerbrief-Kommentaren von 1919 und 1922 vertieft. Aus Anlass des Vierhundert-Jahr-Jubiläums des Erscheinens der Institutio 1959 hält BARTH eine Rede, die im niederländischen Radio ausgestrahlt wird. Sie ist knapp, nüchtern und gehaltvoll, eine Würdigung des Reformators aus reformiertem Geist.

„Calvin war – anders als Luther – kein Genie, dafür ein gewissenhafter Ausleger, ein strenger und gediegener Denker und zugleich ein unermüdlich um die Praxis des christlichen und kirchlichen Lebens in der Nähe und in der Ferne bemühter Theologe. Ihn in seiner Menschlichkeit und als Schriftsteller zu lieben, ist nicht eben leicht. Dafür kann man als sein Leser dankbar und respektvoll bei ihm in die Schule gehen. Er zwingt – ein guter Lehrer, wie es in der Kirche nur wenige gegeben hat – den verständigen Leser nicht, die Resultate seines Studiums zu übernehmen, wohl aber sein Studium aufzunehmen, in seiner Spur neuen Resultaten entgegen, fortzusetzen.“³

¹ Vgl. dazu die Übersicht zur Calvin-Literatur zum Jubiläumsjahr 2009 von EVA-MARIA FABER, Calvin im Spiegel seiner Interpretation, in: ThRev 105 (2009), 178-194, hier: 179-181. Begrüßenswert sind besonders neuere Sammlungen ausgewählter Quellentexte. Zu nennen ist hier vor allem die seit 1994 erscheinende und von EBERHARD BUSCH, ALASDAIR HERON, CHRISTIAN LINK, PETER OPITZ, ERNST SAXER, HANS SCHOLL herausgegebene Calvin-Studienausgabe, Neukirchen-Vluyn 1994ff.

² Zur Entdeckung des Theologen Calvin durch Karl Barth und die Calvin-Rezeption Barths vgl. MATTHIAS FREUDENBERG, Calvinrezeption im 20. Jahrhundert, in: Calvin Handbuch, hg. v. HERMAN J. SELDERHUIS, Tübingen 2008, 490-497.

³ Die Rede KARL BARTHS ist mit freundlicher Genehmigung des Karl-Barth-Archivs in Basel in der Neuen Zürcher Zeitung vom 11./12. Juli 2009, 31, abgedruckt. Das handschriftliche Original

BARTH fordert mit diesen Worten eine Doppelbewegung von Lernbereitschaft und eigenständigem Weiterdenken als angemessene Form für ein Calvin-Jubiläum und eine Calvin-Rezeption. In diesem Sinn will der folgende Beitrag zentrale Aspekte der theologischen Hermeneutik Calvins für die gegenwärtige Debatte um das Verhältnis von Bibelfrömmigkeit und kritischer Schriftauslegung weiterdenken.

I Gotteswort oder Menschenwort – zur aktuellen Diskussion um das Schriftverständnis

Nicht nur bei Vertretern eines Biblizismus oder Anhängern eines fundamentalistischen Bibelverständnisses⁴, sondern auch bei kritischen Bibelwissenschaftlern und Bibellesern stößt die historisch-kritische Methode auf Kritik. Angesehene wissenschaftliche Vertreter einer historisch-kritischen Schriftauslegung räumen ein, dass diese ein ambivalentes Lebensverhältnis zur Bibel habe und ihrem Bedeutungsverlust Vorschub leisten könne, indem sie zu einem religiösen Erfahrungsverlust führe.⁵ Entgegen ihrem erklärten Ziel gelinge es der historisch-kritischen Bibelauslegung nicht hinreichend, die Lebens- und Erfahrungswelt der biblischen Schriften, ihrer Autoren und ihrer ursprünglichen Leser zu erschließen und diese mit unserer heutigen Erfahrungswelt zu vermitteln. Historische Textanalyse und Rekonstruktion könne auch jene Leseerfahrung erschweren, die doch das Ziel der Bibellektüre in Kirche bzw. Gemeinde und Theologie sein sollte, nämlich eine neue „Erfahrung mit der Erfahrung“⁶ zu machen. Auf diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass nach neuen, erfahrungsbezogenen Zugängen zur Bibel gesucht wird. Um solche Zugänge bemühen sich je auf ihre Weise die Ansätze einer tiefenpsychologischen, einer feministischen, einer befreiungstheologischen oder auch einer sozialgeschichtlichen Exegese.⁷ So unterschiedlich ihre Zugangsweisen im Einzelnen sind, so verbindet sie doch die Überzeugung, dass Sinn und

des Schreibmaschinenblattes befindet sich in der Fondation MARTIN BODMER in Genf. Die Rede KARL BARTH'S ist als Audiodatei auf NZZ Online (www.nzz.ch/nachrichten/kultur) abrufbar.

⁴ Vgl. dazu die sorgfältige Darstellung und grundsätzliche Auseinandersetzung mit einem fundamentalistischen Bibelverständnis, die STEGRIED ZIMMER in seinem Buch: *Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts*, Göttingen 2007, bietet.

⁵ Nach MANFRED OEMING steckt die historisch-kritische Methode in einer tiefen Krise. Vgl. DERS., *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998, 31-45, insbesondere 44 f. Vgl. auch KLAUS HAACKER, *Biblische Theologie als engagierte Exegese. Theologische Grundfragen und thematische Studien*, Wuppertal 1993.

⁶ Vgl. GERHARD EBELING, *Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen*, in: *ZThK* 65 (1978), 99-116, hier 114. EBELING hat in diesem Kontext von der „gottgemäße(n) Erfahrung mit aller Erfahrung“ in der Begegnung mit dem Wort Gottes gesprochen.

⁷ Die jeweiligen exegetischen Grundsätze und hermeneutischen Koordinaten sind in Form eines Überblicks dargestellt bei MANFRED OEMING: *Biblische Hermeneutik; einen Überblick über die verschiedenen Ansätze* geben auch W. LANGER (Hg.), *Handbuch der Bibelarbeit*, München 1987; HORST KLAUS BERG, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München 1991.

Bedeutung biblischer Texte nicht auf die – historisch-kritisch zu erhebende – bewusste Aussageabsicht ihrer Verfasser reduziert werden darf, sondern dass auch Tieferliegendes, Unbewusstes in die Texte eingeflossen ist. Der Sinn des biblischen Textes erschließe sich daher in vollem Umfang erst, wenn seine Tiefenschichten freigelegt würden. Gegenüber der von der historisch-kritischen Bibelauslegung postulierten Eindeutigkeit wird den Texten der Bibel somit eine Mehrdeutigkeit und Vielstimmigkeit zugestanden, wie sie – wenn auch unter anderen geisteswissenschaftlichen Voraussetzungen – in ähnlicher Weise die altkirchliche und mittelalterliche Lehre vom mehrfachen Schriftsinn angenommen hat. Dennoch bleibt m. E. die historisch-kritische Exegese unter den Bedingungen der Moderne das Fundament biblischer Hermeneutik.⁸ Bibelfrömmigkeit und historisch-kritische Schriftauslegung bilden keinen unaufhebbaren Gegensatz, sofern auf die angemessene Zuordnung und Unterscheidung von Geist und Buchstabe, wie sie auch in der theologischen Hermeneutik Calvins begegnet, geachtet wird.

2 Konturen der Schriftauslegung und des Schriftverständnisses bei Johannes Calvin

Johannes Calvin hat seine gesamte theologische und kirchliche Arbeit als Schriftauslegung verstanden. Das verdeutlicht seine unaufhörliche Kommentarbeit ebenso wie seine als Homilien konzipierten Predigten und seine *Institutio* als Einführung und hermeneutischer Leitfaden zum Schriftstudium. Mit der *Institutio* will er die Theologiestudierenden „so zum Lesen des göttlichen Wortes vorbereiten und unterweisen“, dass sie „sowohl leichten Zugang zu ihm haben als auch ungehindert darin voranschreiten können“.⁹ So kann Calvin die Schrift mit höchsten Prädikaten versehen, und sie beispielsweise als das „hauptsächliche Gut und das Kostbarste, das wir in dieser Welt besitzen“¹⁰ bezeichnen. Die Auslegung der Schrift ist für Calvin als kirchliche Auslegung eine öffentliche und gemeinschaftliche Aufgabe. Im Nutzen für die Gemeinschaft besteht der Nutzen der Schrift.

Die Konturen seiner Schriftauslegung werden insbesondere in seinem Psalmenkommentar von 1557 eindrücklich sichtbar.¹¹ Bereits in der Vorrede weist

⁸ Dies hat ANDRÉ HEINZE in seinem Aufsatz unter dem Titel „Verantwortung vor der Schrift in der Gegenwart“ im Theologischen Gespräch sorgfältig und überzeugend begründet, wobei er grundlegend auf die Geschichtlichkeit der Schrift verweist und fordert, dass die Geschichte als der von Gott geachtete Ort seiner Offenbarung ernst zu nehmen ist. Vgl. HEINZE, ANDRÉ, Verantwortung vor der Schrift in der Gegenwart, in: *ThGespr* 33 (2009), 159-180.

⁹ JOHANNES CALVIN, *Opera selecta* (OS), hg. v. P. BARTH / G. NIESEL, 5 Bde., München 1926 ff; III, 6, 18-25.

¹⁰ CO 9, 823.

¹¹ Vgl. zum Folgenden: Calvin-Studienausgabe Bd. 6, *Der Psalmen-Kommentar*, hg. v. CHRISTIAN LINK u. a., Neukirchen-Vluyn 2008; HERMAN J. SELDERHUIS, *Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen*, Leipzig 2004.

Calvin darauf hin, dass sein Kommentar aus exegetischen Vorlesungen zum Psalter hervorgegangen ist, die er an Genfer theologischen Schulen gehalten hatte. Die Auslegungen leben vom intensiven Bezug zur *Hebraica veritas*, also zum hebräischen Urtext, und vom exegetischen Fachgespräch, obwohl seine Gesprächspartner und Referenzwerke selten angeführt werden. Auffällig an Calvins Schriftauslegung ist, wie nüchtern und schlicht er den Sinn der Texte aufschließen will, zunächst scheinbar unbekümmert um die Frage nach einer möglichen Applikation der Texte, mit welcher andere Exegeten vom ersten Satz an beschäftigt sind. So bemängelt Calvin beispielsweise an Luthers alttestamentlichen Exegesen, dass dieser „nicht allzu sorgfältig [ist], wenn es um die Eigenart des Wortlauts und die geschichtlichen Umstände geht“, sondern sich damit begnügt, „eine fruchtbringende Lehre herauszuschälen“¹². Calvin will wirklich eine Exegese der Texte bieten. Dabei besteht für ihn der Sinn des Textes ausschließlich im Literalsinn, womit er sich von jeder Art Allegorese als hermeneutischem Verfahren distanziert. Es gibt nur einen Sinn des Textes, der identisch ist mit dem, was der Verfasser damals mit seinen Worten ausgedrückt hat (*mens auctoris*). Für Calvin impliziert dies einen sorgfältigen Umgang mit der *Hebraica veritas*, wobei er das ganze humanistische philologisch-rhetorische Instrumentarium in Anspruch nimmt, um eine philologisch-grammatische Analyse des Textes und seiner rhetorischen Figuren zu bieten. Der Sinn des Textes wird aber vor allem durch dessen geschichtlichen Kontext erhellt. Die Kenntnis der Situation des Textes, seines jeweiligen geschichtlich-kulturellen und individuellen Zusammenhangs, ist zu dessen Verständnis von entscheidender Bedeutung. So fragt Calvin immer zuerst nach dem was man in heutiger Terminologie in Anlehnung an die formgeschichtliche Schule „Sitz im Leben“¹³ nennen würde, nach den Umständen (*circumstantia*) des Textes. Psalm 51 beispielsweise ist nach Calvins Aussage erst dann verständlich, wenn man die individuelle Situation Davids kennt, die ihn zu einem solchen Bußgebet veranlasste, d. h. wenn man von seinem Ehebruch, aber auch von seinem besonderen Verhältnis zu Gott weiß. Ein anders gelagertes aber doch vergleichbares Beispiel ist Psalm 19. Hier liegt nicht eine individuelle, aber doch eine spezifische Situation vor. Und zwar diejenige des jüdischen Volkes angesichts der zweifachen Anrede Gottes in Schöpfung und Gesetz. Auch dieser Psalm ist also nur aufgrund der besonderen Situation, in die er hineingesprochen bzw. verfasst wurde, zu verstehen. Der Sinn des Textes, der nicht ohne „Sitz im Leben“ erfasst werden kann, wird formal durch dessen Thema erhellt. Auch wenn bei Calvin keine allgemeine Gattungseinteil-

¹² Diese Kritik an MARTIN LUTHERS alttestamentlichen Exegesen begegnet in einem Brief an VIRET vom 19. Mai 1540 und wird dort im Blick auf die Auslegung des Jesajabuches vorgetragen. JOHANNES CALVIN: *Ionnis Calvini opera quae supersunt omnia* (CO), 11, 36 (Vorrede zum Jesajakommentar).

¹³ Vgl. dazu DIETER VIEWEGER, Formkritik und Formgeschichte, in: S. KREUZER / D. VIEWEGER, *Proseminar I. Altes Testament*, Stuttgart 1999, 67-79.

lung der Psalmen begegnet, zeigt er doch gattungsmäßige Unterschiede auf und berücksichtigt diese für die Erfassung des Textsinns. Psalm 19 ist für ihn eine Rede, mit der David etwas Bestimmtes bewirken will und wo demzufolge eine rhetorische Analyse angemessen ist. Psalm 51 hingegen ist ein Bußgebet, sodass es hier darum gehen muss, die verschiedenen Aussagen Davids von dessen Emotionen und dessen ganz spezifischer Situation her zu verstehen. Beide Psalmen haben aber ein Thema, das sie als Einheit bestimmt und das Calvin jeweils der Einzelexegese im „*argumentum*“ voranstellt. Dieses Thema erhellt die einzelnen Aussagen des Psalms, während umgekehrt die grammatische Analyse einzelner Begriffe und Aussagen den Psalm in seiner Ganzheit erfasst. Der hermeneutische Horizont, in dem er die Psalmtexte liest, ist dabei der Gedanke der einen Bibel Alten und Neuen Testaments, die Gottes Erwählung und Bund, aber auch Gottes Vorsehung bezeugt und damit auf ein Gottesverhältnis zielt, das sich in den sozialen und geschichtlichen Zusammenhängen der eigenen Zeit realisiert. Damit werden die Psalmen zu Zeugen der Gottesrelation einer vergangenen Zeit, zugleich aber zum Spiegel für eine gegenwärtig lebbar christliche Gottesbeziehung, die nicht institutionell-sakramental vermittelt ist. Seine Überzeugung, dass Gottes Reden sich dem Fassungsvermögen jeder Epoche anpasst, „akkommodiert“¹⁴, verbindet sich mit seinem humanistischen Wissen um die Sprache in ihren vielfältigen Modi und Möglichkeiten. So eröffnet sich ihm ein breiter Raum, indem er der *Hebraica veritas* einschließlich ihrer semantischen Mehrdeutigkeit Geltung verschaffen und gleichzeitig jedem Text eine „nützliche Wahrheit“ entnehmen kann.

Eine Folge seiner überaus starken Betonung des Kontextes und seiner bundestheologischen Lektüre ist die große Zurückhaltung in der christologischen Auslegung. „Gezwungen“ ist in den Augen Calvins jene Exegese, die den Zusammenhang ignoriert und auf eine höhere und vermeintlich „geistliche“ Ebene springt. Dies geschieht in der Allegorese oder so, dass man christologische Prophetien meint auffinden zu können, die keinen eigenen Sitz im Leben des Psalmisten haben. Calvin liest die ganze biblische Geschichte auf dem Hintergrund des einen Bundes und versteht diese als in Christus begründet und auf ihn zielende Geschichte der Befreiung, in welche auch die gegenwärtige Gemeinde einbezogen ist. Damit deutet er die biblische Geschichte als ein Ganzes von der in der Zeit sich vollziehenden Herrschaft Christi her. In diesem Sinne ist seine Auslegung alttestamentlicher Texte der Sache nach uneingeschränkt christologisch, ohne dass er explizit behaupten müsste, die alttestamentlichen Zeugen bezögen sich erkennbar auf Christus. Nicht jeder Text, schon gar nicht jeder alttestamentliche muss explizit von Jesus Christus und seinem Werk sprechen. Aber jeder Text spricht im Zusammenhang der Bundesgeschichte und damit im Horizont des von Christus zu seinem Leib erwählten Volkes, und enthält damit

¹⁴ „Deus ad captum hominum se accomodans“, so CALVIN in seinem Kommentar zu Psalm 78, 3, in: CO 31, 722.

eine nützliche Lehre für uns, die wir auf demselben Boden, dem durch Christus gelegten Fundament stehen.¹⁵

Wie Calvins Psalmexegesen zeigen, ist für ihn mit der Verdeutlichung des Sinnes als der „*mens auctoris*“ ein biblischer Text noch nicht ausgelegt. Erst dann kommt eine Auslegung zum Ziel, wenn auch deutlich wird, welcher „Nutzen“ der christlichen Gemeinde aus dem jeweiligen Text zukommt, was also ein Psalm Davids der Genfer Gemeinde zu sagen hat. Zielsetzung der Schrifthermeneutik ist für Calvin, dass der Text sein Wort „uns“ sagen kann. Darum muss der Text nicht nur nach seinem Sinn, sondern auch nach seiner „nützlichen Lehre“ befragt werden.¹⁶ Den Begriff des „Nutzens“, der in der rhetorischen Tradition eine große Rolle spielt, findet Calvin in der Schrift wieder (2Tim 3, 16) und interpretiert ihn theologisch. Er bezeichnet für Calvin nicht eine durch die Leserschaft bestimmte Nützlichkeit, sondern die durch den Text zur Sprache kommende Wahrheit, die zwar stets die Adressaten einbezieht, aber nicht erst durch diese relevant gemacht wird. Calvins Frage nach dem Nutzen der Schrift ist seine Frage nach Gottes gegenwärtigem Wort, nach der *doctrina* des „lebendigen Gottes und seines Christus, den der Vater zum König eingesetzt hat“¹⁷, in der Schrift. Die Frage nach der „nützlichen Lehre“ der Schrift besteht in dem, was der Heilige Geist, was Gott selbst lehrt, und führt uns somit zu Calvins Verständnis der Schrift als Wort Gottes.

3 Die Schrift als Gottes eigenes und dennoch menschliches Wort

Calvins Theologie kann man sachgemäß als Theologie des Wortes Gottes bezeichnen. Immer wieder betont er, dass das Wort Gottes Quelle und Kriterium allen Redens von Gott zu sein hat. In der Theologie geht es darum, Gott „nirgendwo anders zu suchen, als in seinem heiligen Wort, nichts über ihn zu denken, als allein unter der Leitung seines Wortes, und nichts zu reden, als allein das, was aus seinem Wort kommt“¹⁸. Aufschlussreich für die Frage nach Calvins Verständnis des Wortes Gottes ist ein Abschnitt aus dem Vorwort zur ersten Institutio von 1536¹⁹. Calvin hat dieses Vorwort, wenn auch 1539 und 1543 leicht erweitert, allen folgenden Angaben der Institutio vorangestellt und es damit in

¹⁵ Zum Verständnis der bundesgeschichtlichen Auslegung und zum Gnadensbund als hermeneutische Kategorie bei CALVIN vgl. PETER OPITZ, Calvins theologische Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1994, 202-226.

¹⁶ Hinter CALVINS Frage nach dem Sinn des Textes steht seine Rezeption der humanistischen „artes liberales“, hinter seiner Frage nach dem Nutzen – der für uns gültigen *doctrina* – steht sein Verständnis des Wortes Gottes. Vgl. dazu OPITZ, Calvins theologische Hermeneutik, 71-98; 99-180.

¹⁷ OS III, 12, 11 f.

¹⁸ OS III, 137, 2-5.

¹⁹ OS III, 11, 23-13, 28.

seiner grundlegenden Bedeutung bestätigt.²⁰ Mit dem Ausdruck „Wort Gottes“ ist bei Calvin oft die Schrift gemeint.²¹ Diese Identifizierung und damit auch bewusste Begrenzung des Wort Gottes Begriffs nimmt er in der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Relativierung der Schrift im Hinblick auf die kirchliche Tradition vor. Trotzdem sind für Calvin Wort Gottes und Schrift nicht einfach identisch, denn sachlich primär bezieht sich bei ihm der Ausdruck „Wort Gottes“ auf Gottes Reden überhaupt. So kann er grundlegend feststellen: „Alle göttlichen Offenbarungen werden mit Recht Wort Gottes genannt.“²² So ist auch Gottes Reden zu den Vätern vor der Abfassung schriftlicher Dokumente „Wort Gottes“²³. WILHELM H. NEUSER hat in diesem Kontext vehement auf ein verbreitetes Missverständnis in der Calvin-Rezeption hingewiesen, das Calvin, meist im Unterschied zu Luther, einen gesetzlichen Biblizismus vorwirft, insofern bei Calvin eine Zurückstellung des lebendigen mündlichen Wortes Gottes hinter ein in der Schrift verfasstes Lehrgesetz zu finden sei.²⁴ „Calvin hebt nicht das Schriftwort hervor, sondern die Verkündigung in der Heiligen Schrift. Verkündigung ist für ihn ein personales Geschehen, sei es in der Bibel, sei es in der Gegenwart“²⁵; stellt WILHELM NEUSER zu Recht fest. Eine Reduktion von Gottes Wort auf eine schriftlich dokumentierte Glaubenslehre verfehlt Calvins Anliegen von Grund auf.

Indem der Ausdruck „Wort Gottes“ bei Calvin im Sinne eines *Genetivus subiectivus* auf Gottes eigenes Reden hinweist, führt er ihn als eine kritische Instanz ein, die allem menschlichen Reden gegenüber steht. Während nun das „Wort Gottes“ vor allem auf Gott als Subjekt seines Redens, auf die Herkunft des Wortes Gottes hinweist, bezieht sich der von Calvin theologisch verwendete Ausdruck „*doctrina*“ (Lehre) besonders auf den Inhalt und die Ankunft des Wortes Gottes beim Menschen. Die *doctrina* ist die Gestalt, in welcher das Wort Gottes die Menschen erreicht. Calvin bevorzugt diesen Begriff und legt damit den Akzent darauf, das Wort Gottes von seiner Funktion der Vermittlung zwischen Gott und Mensch her zu verstehen und ihm damit jeden Anstrich einer hypostatistischen Größe zu nehmen.

Mit der Betonung, dass das Wort Gottes einen *doctrina*-Charakter hat, verdeutlicht Calvin, dass in der Verkündigung ein Inhalt vermittelt wird. Der Mensch kann in der Verkündigung des Wortes Gottes etwas erkennen und lernen. Zugleich geht es aber im Zuge des Verstehens und Lernens der Inhalte um die Ankunft des Wortes Gottes selber beim Menschen, um das Reden des „lebendigen Gottes und seines Christus“. Und es geht darum, dass sich der Mensch

²⁰ Vgl. dazu OS III, 9,6-11; 13,38 ff.

²¹ OS III, 14,4; 63,25.

²² OS III, 118,11 f.

²³ Ebd., 61,5f.

²⁴ Vgl. dazu WILHELM H. NEUSER, *Theologie des Wortes – Schrift, Verheißung und Evangelium bei Calvin*, in: DERS. (Hg.), *Calvinus Theologus*, Neukirchen-Vluyn 1976, 17-37.

²⁵ NEUSER, *Theologie des Wortes*, 22.

im Horizont dieser *doctrina* als der Lehre des lebendigen Gottes verstehen lernt und damit erst im vollen Sinn „in der wahren Frömmigkeit gebildet“ wird.²⁶ Das Wort Gottes kommt somit bei Calvin nicht in seinem Wort-Gottes-Sein, sondern als den Menschen belehrendes und ihn einbeziehendes, etwas zu ihm und über ihn sagendes Wort in den Blick. Calvins Verwendung des Begriffs der *doctrina* zeigt, dass er sowohl das rhetorische wie das pädagogische Verständnis der *doctrina* im Humanismus aufnimmt²⁷. Er interpretiert beide Aspekte theologisch und kann damit die in aller Vielfalt der göttlichen Offenbarungen sich durchhaltenden Charakteristika des Wortes Gottes bezeichnen, nämlich die Bewegung Gottes zum Menschen hin bzw. seine Selbstvergegenwärtigung im Wort und die Aufnahme des Menschen durch das Wort in die Gemeinschaft Gottes. „Als ob es nicht in Gottes Macht stünde, gewissermaßen zu uns herabzusteigen, um uns nahe zu sein, und dabei doch nicht den Ort zu wechseln und uns nicht an irdische Mittel zu binden ...“²⁸ Was hier im Zusammenhang der Frage nach den „irdischen Mitteln“ gesagt ist, gilt erst recht vom Wort Gottes und weist auf eine Doppelbewegung hin. Die irdischen Mittel werden ja erst dadurch von Gott her legitimiert, dass sie in die Bewegung des Wortes Gottes einbezogen werden.

Das Wort Gottes ist somit für Calvin ein sich uns anpassendes, sich uns näherndes Wort und zugleich ein uns mit Gott verbindendes Wort. Als sich akkommodierendes Wort ist es Gottes eigenes Wort und geht auch als menschlich verstehbares und tradierbares Wort darin nicht auf. Es hat sein Sich-Akkommodieren nicht einfach hinter sich, vielmehr besteht es, solange es Gottes Wort ist, in dessen beständiger Tätigkeit des Sich-Akkommodierens und damit in einer Dialektik von Abwesenheit und Anwesenheit Gottes. Gottes Wort ist die Weise, wie Gott sich gegenwärtig macht. Gott spricht genau genommen nicht über sich, sondern kommt selbst zu Wort. Er „lehrt die Erwählten nicht nur auf Gott zu schauen, sondern er stellt sich selbst dar als der, auf den sie schauen sollen“²⁹. Zugleich besteht Gottes Wort als sich akkommodierendes Wort immer aus menschlichen Worten, denn Gott spricht menschlich zum Menschen. Indem Gottes Wort in menschlichen Worten erscheint, indem Gott „wie eine Amme zu kleinen Kindern“ mit den Menschen spricht, kann Gott durch sein Wort Nähe und Vertrauen zu den Menschen herstellen.³⁰ Mit seiner *doctrina*

²⁶ Damit steht die *Institutio* als darstellende Einführung in die christliche Lehre im Rahmen des Verkündigungsgeschehens, denn die „*caelestis doctrinae praedicatio*“ ist der grundlegende Dienst an der „*caelestis doctrina*“. Vgl. OS V, 8,9; 9,28-38.

²⁷ Zur Adaption und theologischen Interpretation des *doctrina*-Begriffs bei Calvin vgl. OPITZ, Calvins theologische Hermeneutik, 104 ff; ERNST KESSLER, Das Problem des frühen Humanismus, München 1968, 47-56.

²⁸ OS V, 10,35-40.

²⁹ OS III, 61,1 f.

³⁰ OS III, 109,13 f. Bereits von Gottes Reden am Sinai weiß CALVIN zu sagen: „Gott hat so mit ihnen geredet, wie Sterbliche untereinander, und Verbündete in einem Zweiergespräch miteinander reden“ (CO 24, 211).

lässt sich Gott derart zum Menschen herab, dass er seine Lehre in menschlichen Schriftzeichen lesbar macht.

Calvins Verhältnisbestimmung von Schrift und Wort Gottes wurde und wird in der Forschung kontrovers beurteilt. Sowohl als Vertreter einer Verbalinspirationslehre, wie auch als wichtiger Vorläufer einer historisch-kritischen Exegese wurde er schon in Anspruch genommen.³¹ Das hängt zum einen mit denjenigen Äußerungen Calvins zusammen, welche die biblischen Texte als vom Heiligen „diktiert“ behaupten. Damit betont er deren bis in die Schriftgestalt hineinreichenden göttlichen Ursprung, dem nichts Menschliches beigemischt werden darf. Andererseits zeigt sich bei Calvins Umgang mit der Schrift, dass er nicht jedes göttlich inspirierte Schriftwort gleich versteht, sondern innerhalb der Schrift nach theologischen Kriterien Gewichtungen und Beurteilungen vornimmt. So kann er beispielsweise feststellen, dass sich die biblischen Autoren in Zahlen- und Namenangaben geirrt haben oder auch die Zitierung eines Schrifttextes oftmals ungenau erfolgte.³² Das kann bis an die Grenze theologischer Sachkritik gehen, wenn Calvin etwa von einem Psalmisten sagt, dass dieser „im ersten Andrang der Traurigkeit nicht so besonnen gesprochen hat, wie er gesollt hätte“, es also auch einem „mit dem Geist Gottes begabten Menschen“ geschehen kann, dass er „unüberlegte Worte sagt“³³. Sowohl aus Calvins Aussagen über die göttliche Urheberschaft der Schrift, wie aus seinen Exegesen wird klar, dass der Schrift als Schrift kein Eigengewicht zukommt, sondern dass es Calvin immer und wesentlich um das von Gott kommende und mit Gott verbindende, sich akkommodierende Wort Gottes in den biblischen Schriften geht.³⁴ „Die Unvergleichlichkeit der Heiligen Schrift beruht nicht auf ihrer unvergleichlichen Hervorbringung, sondern auf der unvergleichlichen Sache, als deren Zeugnis sie hervorgebracht ist (...) Der Heilige Geist regiert auch die Wahl der Worte (...) aber doch nur darum, dass diese Worte die Sache getreulich ausrichten.“³⁵ Bereits in der *Institutio* von 1539 läuft das erste Kapitel, wo es um die Frage nach der wahren Gotteserkenntnis geht, auf das Wort Gottes als exklusive Quelle wahrer Gotteserkenntnis zu.³⁶ Erst anschließend kommt die Schrift, als Ort, wo dieses Wort begegnet, in den Blick. In der *Institutio* von 1559, dessen erstes Buch von Erkenntnis Gottes des Schöpfers handelt, kennzeichnet Calvin seine Ausführungen über die Schrift dann ausdrücklich als Exkurs.³⁷ Die Schrift wird

³¹ Vgl. dazu die Literaturhinweise bei B. A. GERRISH, *The Old Protestantism and the New*, Chicago 1982, und bei WILHELM H. NEUSER, *Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*. Kap. IV: Die Theologie Johannes Calvins, in: C. ANDRESEN (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2, Göttingen 1980, 238-271.

³² Vgl. CO 6, 473 ff.

³³ CALVIN äußert dies im Rahmen seiner Auslegung zu Ps 88, 6, CO 31, 807.

³⁴ Vgl. dazu WILHELM NIESEL, *Die Theologie Calvins*, München ²1957 (1938), 32-37.

³⁵ WERNER KRUSCHE, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, 160-184.

³⁶ CO 1, 293 ff.

³⁷ OS III, 65,5f.

somit ganz von ihrem Inhalt her bestimmt. Gerühmt und verteidigt wird sie, weil sie der uns gegebene Ort ist, wo wir die *doctrina* Gottes finden. Die Schrift ist hoch zu schätzen, weil die die „vollkommene Lehre“ enthält und Gott in ihr „die unendlichen Schätze seiner Weisheit aufschließen“³⁸ wollte.

4 Christuserkenntnis als Ziel der Schriftauslegung

Der besondere Inhalt des Wortes Gottes ist die für uns geschehene und geschehende Christusgeschichte. Sie begründet die *doctrina* und macht sie zur Zusage bzw. Verheißung Gottes an uns (*promissio*). Calvin weist im Vorwort zur Institutio im Zusammenhang der inhaltlichen Näherbestimmung der *doctrina* auf die Geschichte Christi hin, in welcher sich Gott den Menschen verspricht. In Jesus Christus hat die *promissio* Gottes ihren Haftpunkt, ihren Inhalt und Grund. In ihm sind, wie Calvin im Anschluss an 1. Korinther 1,20 formuliert, alle Verheißungen beschlossen.³⁹ In diesem Zusammenhang zitiert er die für ihn theologisch zentralen Stellen Römer 8,32 und Johannes 17,8:

„Wiederum, was entspricht dem Glauben besser, als anzuerkennen, daß Gott sich als gnädiger Vater verspricht, wo Christus als Bruder und Versöhner anerkannt wird? Als alles Glück und Heil getrost von ihm zu erwarten, dessen unaussprechliche Liebe gegen uns soweit gegangen ist, daß er seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben (Röm 8,32f.)? (...) denn wir glauben, daß dies das ewige Leben ist, den einen wahren Gott zu kennen und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh 17,3)“.⁴⁰

Von dieser besonderen Geschichte, dass Gott der Vater sich den Menschen als gnädiger Vater, und Gott der Sohn sich den Menschen als Bruder und Versöhner verspricht, handelt die *doctrina* als *promissio*. Darin ist für Calvin die Gewissheit des christlichen Glaubens verankert und dadurch ist es den Christen möglich, „in gewisser Erwartung des Heils und des ewigen Lebens zu ruhen“⁴¹. Das Wort Gottes, auch wenn es von Calvin in Bezug auf dessen Quelle – das darin zu Wort kommende Subjekt Gott –, mit aller Schärfe von menschlichem Wort unterschieden wird, ist ein sich in der Zeit Raum schaffendes Wort. Es fällt nicht „senkrecht von oben“, sondern besteht in der von Gott und für Gott sprechenden Christusgeschichte. Diese ist einerseits menschliche Geschichte, darüber hinaus zugleich göttliche Geschichte mit dem Menschen, Geschichte zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn für die Menschen. Spricht Calvin vom Wort Gottes, so hat er stets diese Geschichte des irdischen Weges Jesu ans Kreuz im Blick, wie in Römer 8,32 und Johannes 17,3 formelhaft zusammengefasst.

³⁸ OS III, 7,19,21.

³⁹ OS III, 13,12; OS IV, 42,24.

⁴⁰ OS III, 13,11-16; 26-28.

⁴¹ OS III, 13,16.

Calvins Frage nach dem Nutzen der Schrift als Frage nach Gottes sich akkommodierendem Wort ist christologische Schriftauslegung. Auf die Christuserkenntnis als Ziel der Schriftauslegung weist Calvin denn auch im Vorwort zur Genfer Bibelausgabe hin: Weil Christus das „Ziel des Gesetzes und der Propheten ist“, und die „Substanz des Evangeliums“, so geht es in der Schriftlektüre darum, „daß wir auf kein anderes Ziel gerichtet sind, als Ihn zu erkennen, im Wissen, dass man sich sogleich verirrt, wo man sich auch nur ganz wenig von ihm abwendet“⁴². So zielt die „Erziehung zur wahren Frömmigkeit“, wie Calvin sie anhand von 2. Timotheus 3, 16 erläutert, letztlich auf den Glauben als Christuserkenntnis. Von diesem „Skopus“ hängt alles ab, was sonst über den Nutzen der Schrift zu sagen ist. Der Nutzen der Schrift besteht in der Erkenntnis Christi und so in der Teilhabe an seinen Gütern, wie sie umfassend den Glauben und damit das christliche Leben bestimmen und in 1. Korinther 1, 30 aufgezählt sind. Dies ist aber sachlich nichts anderes als Erkenntnis Christi in seinem Mittler- und Christusamt.

„Was ist die heilige Schrift anderes, als ein Spiegel, um uns unseren Gott zu zeigen? Wir wissen, dass unser höchstes Gut, unser Glück und unsere Ehre darin besteht, dass Gott sich uns zeigt. Nun ist es aber so, dass Jesus Christus das lebendige Bild Gottes ist, in welchem Gott sich vergegenwärtigt ... Wenn es aber so ist, werden wir unser Leben lang umherschweifen und irren, auch wenn wir die Schrift lesen, wenn wir der Lehre, die uns hier zugesagt ist, nicht folgen, nämlich daß wir Jesus Christus erkennen, die Güter, die uns durch ihn zukommen und die er uns schenkt ... Weil die Welt dieser Regel nicht gefolgt ist, hat sie keinen Nutzen aus der Schrift ziehen können.“⁴³

5 Abgeleitete Autorität und doppelte Vermittlung

Für Johannes Calvin ist eine wesentliche Eigentümlichkeit der Schrift ihre Bezogenheit auf den Menschen und dies in doppelter Hinsicht: sie ist auf den Menschen bezogen in ihrer Geschichtlichkeit und in ihrer rhetorisch-kerygmatischen Intention. Sie hat Teil an der sich akkommodierenden Dimension der göttlichen Lehre. In der Schrift „hat uns Gott in erster Linie sein Wort bekannt gemacht, in welchem wir aufs Gewisseste unser Heil haben“⁴⁴. In dieser theologischen Funktion der Schrift besteht ihre Autorität. Sie ist abgeleitet aus ihrem „Nutzen“, Menschen in den Gnadenbund zu führen, sie in ihm zu erhalten und zu leiten und damit die *doctrina* als Zusage (*promissio*) erfahrbar zu machen. „Damit die wahre Gottesverehrung uns entgegentritt, müssen wir den Ausgangspunkt bei der himmlischen Lehre nehmen, und niemand erhält auch nur den leisesten Vorgeschmack der rechten und heilsamen Lehre, wenn er nicht

⁴² CO 9, 285.

⁴³ CO 54, 280. Vgl. zu Hebr 13, 8f. (CO 55, 190); zu Apg 18, 28 (CO 48, 439).

⁴⁴ CO 32, 621.

ein Schüler der Schrift geworden ist.⁴⁵ Die Schrift ist der Ort, wo Gott sich in seinem Wort vergegenwärtigt, wo er „uns sein Wort auf familiäre Weise jeden Tag zukommen lässt“⁴⁶.

Damit zeigt sich dann aber auch zugleich die Grenze der Schrift, die nach Calvin gerade in ihrem Charakter als *consignatio* (Bestätigung, Beglaubigung) liegt. Während die göttliche Lehre, die *doctrina*, Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch vermittelt, kann das die Schrift als solche nicht. Sie ist als *consignatio* nicht die lebendige Lehre selbst, sondern dessen menschliches Zeugnis, auch wenn dieses von Gott initiiert und gelenkt ist. Man kann die Schrift also missbrauchen und in ihr umherirren.⁴⁷ Ihr Inhalt kann trotz ihrer Nähe äußerlich bleiben. Hierin hat sie denselben Status wie die mündliche Verkündigung. Die biblischen Autoren sind, grundsätzlich nicht anders als alle anderen „Verkündiger“, „Zeugen“ und „Diener“ der *doctrina* Gottes⁴⁸. Das gilt sogar für die Augenzeugen. Hier kommt Calvin in seinem Verständnis nahe heran an RUDOLF BULTMANNs Überzeugung, dass das Zeugnis eines Augenzeugen zwar viel wiegt, es aber nicht das Gewicht der Botschaft zu tragen vermag, da es dazu einer Beauftragung durch Gott bedarf. Der „*minister verbi divini*“ steht höher als der „*spectator*“ und Zeitgenosse Jesu.⁴⁹ Wird das Wort Gottes aber nur mit dem Mund verkündigt, ist es solange tot, bis der Heilige Geist den menschlichen Sinn erleuchtet und das Herz erneuert und es so im Herzen aufgenommen wird. Die sozusagen in Schriftzeichen erstarrte *caelestis doctrina* muss flüssig, wieder lebendig werden. Dann erst kann sie ihrer Bestimmung gerecht werden, die „lebendige Stimme Gottes selbst“ vernehmbar zu machen. Ein Hörer, Schüler oder auch Lehrer der Schrift zu sein heißt dann im Sinne Calvins, die Schrift auf ihre Bestimmung hin zu befragen und somit die „*doctrina* des lebendigen Gottes und seines Christus“⁵⁰ in ihr zu suchen. Dabei begegnet die sich akkommodierende *doctrina* in der Schrift kommunikativ. Die Wahrheit Gottes geht für Calvin zwar über das menschliche Vermögen zu verstehen hinaus, aber nicht darüber hinweg. Die göttliche Kraft in der Schrift zieht und entzündet in uns Gehorsam, Wissen und Willen.

Es geht in der Schrift um Gottes Selbstzeugnis durch die menschlichen Zeugen hindurch, das ein aktuelles, sich gegenwärtig ereignendes Selbstzeugnis ist. Dass dieses Selbstzeugnis aber wirklich ankommt und vom Menschen auch vernommen wird, dazu ist die Vermittlung durch das „innere Werk“ des Heiligen Geistes erforderlich. Damit wirklich Glaube entsteht und die Gewissheit in der Heiligen Schrift der göttlichen Lehre zu begegnen, bedarf es des inneren Zeug-

⁴⁵ OS III, 63,6-9.

⁴⁶ CO 32, 621.

⁴⁷ CO 9, 824f.

⁴⁸ Vgl. OS III, 70,26 [Inst. I 7.5]; CO 6, 273.

⁴⁹ Vgl. dazu CALVINS Ausführungen zu Lk 1, 1 f, CO 45,7.

⁵⁰ OS III, 12,11.

nisses des Heiligen Geistes, ohne welches das Wort „nichts ausrichtet“⁵¹. Gott wirkt nicht nur durch sein Wort und so durch die menschlichen Zeugen in der Schrift gewissermaßen von außen. Er wirkt zugleich im menschlichen Herzen, bezeugt diesem die göttliche Lehre von innen her und bewirkt erst dadurch den Glauben als Erkenntnis und Gewissheit der Verheißung.

Die Bibel als Heilige Schrift hat somit eine von Gottes Anwesenheit und Selbstzeugnis abgeleitete Autorität und sie steht für eine doppelte Vermittlung des Gottesverhältnisses und der Gotteserkenntnis. Das Gottesverhältnis wird vermittelt durch Jesus Christus, der wiederum seinerseits geschichtlich vermittelt werden muss. Nur dadurch, dass Christus als Inhalt der lebendigen göttlichen *doctrina* immer wieder neu präsent gemacht wird, tritt Gott selbst in Erscheinung. Dazu bedarf es adäquater Medien, welche die Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit angemessen repräsentieren. Dabei ist die Schrift keineswegs ein gegenüber der mündlichen Kommunikation defizitäres Medium. Im Gegenteil, sie hat gegenüber der mündlichen Rede ein *surplus*, wie sich im Neuen Testament besonders an den Briefen des Paulus studieren lässt. Wie sich der physisch abwesende Paulus des Mediums eines Briefes bedient, um beispielsweise bei den Korinthern präsent zu sein, so bedient sich, bildlich gesprochen, Christus, des Inhaltes und Grundes der göttlichen *doctrina*, um als Abwesender unter den Menschen anwesend zu sein. Die Schrift ist das Medium der Differenz. Jedes Schriftzeichen ist, wie JACQUES DERRIDA erklärt, seinem Wesen nach testamentarisch. Abwesend ist in ihnen nicht allein das Subjekt des Autors, sondern zugleich die Sache oder der Referent.⁵² Auf einzigartige Weise machen Schriftzeichen Abwesendes anwesend, indem sie gleichzeitig seine Abwesenheit demonstrieren. Gerade die Schrift scheint daher als Medium „wie geschaffen für einen Gott, der sich offenbart, indem er sich verhüllt“⁵³. Allerdings tritt die Schrift nun nicht an die Stelle des Wortes Gottes, der göttlichen *doctrina*, sondern sie ist ein relatives Medium im Prozess der doppelten Vermittlung des christlichen Gottesverhältnisses. Als Medium der Differenz ist die Schrift ihrerseits auf Vermittlung, d. h. auf Auslegung und auf Aneignung angewiesen. Nur so ereignet sich im Prozess des Lesens, Hörens und Auslegens der Schrift Gottes direkte Anrede als sein Wort an uns im Hier und Jetzt.

Als Fazit der in wenigen Grundzügen dargestellten und weitergedachten theologischen Hermeneutik Johannes Calvins kann festgehalten werden, dass Bibelfrömmigkeit und historisch-kritische Exegese keinen Gegensatz bilden, sofern man im Sinne Calvins auf die Zuordnung und Unterscheidung von Geist und Buchstabe achtet. Die Schrift als sich akkommodierendes Wort Gottes, als Gottes

⁵¹ OS IV, 44,9f. vgl. dazu GOTTFRIED W. LOCHER, *Testimonium internum. Calvins Lehre vom Heiligen Geist und das hermeneutische Problem*, Zürich 1964.

⁵² JACQUES DERRIDA, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1974, 120f.

⁵³ ECKARD NORDHOFEN, *Das Wort ist Fleisch geworden. Klaus Berger, sein „Jesus“-Buch und das Wunder von Weihnachten*, *Die Zeit* Nr. 53, 22. 12. 2004, 43. Allerdings hat DERRIDA sich gegen jede Vereinnahmung seiner Theorie der „différance“ durch jede negative Theologie verweigert. Vgl. JACQUES DERRIDA, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, 19.

eigenes und zugleich menschliches Wort, vermag als äußeres Wort nichts ohne das Wirken bzw. das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, auch *testimonium spiritus sancti internum* genannt. Nur so kann das äußere Wort zum Medium des Geistes werden, dessen Werk in der Gewissheit des Glaubens besteht. Historisch-kritische Exegese kann und soll die biblischen Texte im historischen Sinn verständlich machen und dabei die Geschichtlichkeit allen Verstehens bedenken. Damit ist noch nicht die Verständnisebene erreicht, die in der Sprache des Neuen Testaments Glauben heißt. Zwar meint auch Glauben eine Weise des Verstehens, jedoch nicht im engeren Sinne das äußerliche Verstehen des biblischen Wortlauts, sondern in einem umfassenden Sinne das Verstehen je meiner eigenen Existenz in ihrem Gottes- und Weltbezug. Ein solches Verstehen meiner eigenen Existenz und das Zeugnis des Geistes bezieht sich wiederum auf nichts anderes als das äußere Wort, d. h. auf die äußere philologisch-grammatische Klarheit des Wortlauts der biblischen Texte. Der Text als materielles Artefakt liegt dem Lesenden, Interpretierenden und Verstehenden voraus und bleibt ihm gegenüber eine externe Instanz. Darin manifestiert sich die Externität und Transzendenz Gottes, die durch die Immanenz seiner heilvollen Beziehung zum Menschen im Glauben, vermittelt durch den Heiligen Geist, nicht aufgehoben wird. Wer die Sprache des göttlichen Geistes erlernen will, muss in die Schule der biblischen Überlieferungen gehen und Bibeltexte studieren, so gewiss das Wort Gottes leibliches Wort ist, zu dessen Leiblichkeit bzw. Sinnlichkeit auch seine Verschriftlichung gehört.⁵⁴ Theologie als Grammatik religiöser Sprachspiele ist daher – zumindest nach dem Verständnis Calvins – immer auch und zuerst Grammatik der Heiligen Schrift.⁵⁵

Abstract

This paper considers central aspects of Calvin's theological hermeneutic and its relevance for the contemporary debate on the relationship between biblical faith and critical interpretation of scripture. The author depicts Calvin's understanding of himself as being primarily an interpreter of scripture, and delineates the contours of Calvin's method as a theologian of the Word of God, explaining Calvin's concept of "accommodation", taking account of the divine and human aspects of God's word, and whose central aim in interpretation is knowledge of Christ. The writer concludes that Calvin's thought does contribute to the current debate, where Calvin urges that due account be taken of the correct relationship between the Holy Spirit and the letter of scripture.

Dr. Markus Iff (BFeG), Dozent für Systematische Theologie, Theologisches Seminar Ewersbach, privat: Seeweg 74, 47877 Willich;
E-Mail: markus.iff@t-online.de

⁵⁴ Vgl. dazu ULRICH KÖRTNER, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Perspektiven – Probleme*, Göttingen 2001.

⁵⁵ Vgl. OSWALD BAYER, *Theologie (HST 1)*, Gütersloh 1994. Vgl. auch die Erklärung MELANCTHONS, *Theologie sei „gleichsam die Grammatik zum göttlichen Wort“* (CR 7, 576).

Traupredigt über Hohelied 8,6-7

Liebe Hochzeitsgemeinde!

Wie oft wurde schon behauptet, Heiraten kommt aus der Mode. Manche Dinge werden umso schöner, je altmodischer sie sind. So ist es beispielsweise mit einem echten, handgeschriebenen Liebesbrief. Im Zeitalter von E-Mail und YouTube, wo manche Freundschaft per SMS beendet wird, ist ein echter, handgeschriebener Brief etwas ganz Besonderes: Was ich hier in den Händen halte, ist ein Luftpostbrief und auf dem Umschlag ist ein Liebesherz. Es fühlt sich an wie ein Fossil aus der Steinzeit. Dieser Liebesbrief weckt in mir romantische Gefühle. Denn er wurde mir von meiner damaligen Freundin geschrieben, um die Strecke von Europa nach Südamerika zu überbrücken. „Damals“ – es ist gerade fünfzehn Jahre her – gab es tatsächlich noch kein E-Mail und ein Telefonanruf nach Brasilien kostete noch fünf Dollar die Minute. So bewahre ich diesen Brief und spüre wie schön altmodisch es sein kann, romantische Liebesbriefe zu schreiben und zu bekommen. Seit elf Jahren bin ich mit der Frau verheiratet, die mir solche feurigen Briefe geschrieben hat.

Liebes Brautpaar!

Für die Predigt zu eurer Trauung habt ihr euch einen ungewöhnlichen Text ausgesucht, eine Art Liebesbrief. Der Predigttext gehört in das Buch Hohelied und in diesem Buch sind zahlreiche erotische Liebeslieder. Der Abschnitt, den ihr ausgewählt habt, ist – zum Glück – der nüchternste von allen Texten des Hoheliedes, aber immer noch geht es um das Geheimnis der Liebe. Hören wir aus dem Liebesbrief, der vermutlich 2300 Jahre alt ist: Hohelied 8,6-7 (Zürcher Bibel 2007):

*„Leg mich auf dein Herz wie ein Siegel, wie ein Siegel an deinen Arm!
Denn stark wie der Tod ist die Liebe, hart wie das Totenreich die Leidenschaft.
Feuerglut ist ihre Gestalt, Flamme des HERRN.
Gewaltige Wasser können die Liebe nicht löschen,
und Ströme schwimmen sie nicht fort.
Wollte einer sein ganzes Gut hingeben für die Liebe,
man würde ihn nur verachten.“*

Wie gut, dass ich euch als Grundlage für Eure Ehe nicht aus meinen Liebesbriefen vorlesen muss, sondern eurer Ehe Bibelworte zu Grunde liegen. Wie gut, dass ich euch nicht vermeintlich kluge Ratschläge für das Gelingen einer Ehe erteilen soll, wie man die Liebe am Leben erhält. Das hätte vermutlich auch wenig Sinn, denn ihr seid als Lehrerin und als Pastor über Regeln der Kommunikation

bestens informiert, habt soziale Kompetenz hart trainiert und zudem schon so viel gelesen und gehört, dass ihr mehr Tipps kennt, als man umsetzen kann. Ratgeberliteratur über Liebe und Sexualität ist total angesagt, aber ihr habt beschlossen, euch nicht von *irgendwelchen* Ratschlägen leiten zu lassen, sondern eure Beziehung von *Gott* prägen zu lassen. Die Quelle für eure Liebe, die Quelle für das Gelingen eurer Ehe ist daher weniger eure Kompetenz, sondern Worte, die von Gott kommen und Liebe, die von Gott auf Euch überspringt.

Die Sprache der Liebe ringt kreativ nach Worten, sie findet eigene Ausdrücke und Bilder. Liebe macht erfinderisch. Die Sprache der Liebe ist romantisch und erotisch – in ihren Worten und ihrer Sache. So kann beispielsweise das Hohelied vom Duft der Liebesäpfel sprechen – und damit können tatsächliche Fürchte des Orients gemeint sein, die herrlich duften. Aber die Liebesäpfel können auch die Brüste einer Frau meinen, die die Sinne des Mannes betören können. Im Hohelied schwärmt der Mann für seine Frau. Und es schwärmt die Frau für ihren Mann, so beschreibt die Frau wie im Traum die Intimität mit ihrem Geliebten in Kapitel 8 des Hoheliedes. Sie sinniert wie in einem Tagebucheintrag über ihre gegenseitige Liebe nach: „*Seine Linke liegt unter meinem Haupt, und seine Rechte umarmt mich. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems: Weckt nicht, stört nicht die Liebe, solange die Lust währt.*“ (Hoh 8, 3-4, Zürcher Bibel 2007).

Die Erforschung der Bibel wurde lange Zeit besonders von Mönchen in Klöstern vorangetrieben, und mit Sicherheit ließ das Hohelied so manchem Mönch die Schamesröte ins Gesicht steigen, wenn er Zeile für Zeile romantische und erotische Sprache las und selbst alles daran setzte, seine natürlichen Triebe zu unterdrücken. So verwundert es nicht, dass dieses vieldeutige Buch der Liebe im bildlichen Sinn, allegorisch gedeutet wurde und zwar als Gespräch zwischen Christus und seiner Gemeinde. Diese Lesart ist nicht falsch, aber sie ist einseitig. Und wir wissen: Er ist kein Mönch und sie keine Nonne. Lesen wir euren Trautext zunächst als ein Gespräch zwischen Mann und Frau, die sich lieben. Die erste Sprache der Liebe ist die *Bitte*: „*Leg mich auf dein Herz wie ein Siegel, wie ein Siegel an deinen Arm!*“ Wer liebt, *bittet* den anderen und wünscht sich seine Nähe. Damals trug man Rollsiegel oder Stempelsiegel an einer Schnur um den Hals – also über dem Herzen – oder auch am Armgelenk, eher an der rechten Hand. So wie wir heute noch ein Medaillon kennen, mit dem Bild des anderen, das man als Halskette tragen kann. Ein Siegel ist ein ganz persönlicher Besitz. Und das Siegel symbolisiert die Identität des Besitzers. Ein Siegel wird daher nur ganz selten weggegeben. Judas Schwiegertochter Tamar verlangt den Siegelring als Pfand – denn sie kann sich ganz sicher sein, dass man das Siegel zurückholt.

„*Leg mich auf dein Herz wie ein Siegel ...*“ Wer so redet, der wünscht sich die unmittelbare Nähe zum Geliebten, er wünscht sich Intimität, an der Brust oder auf dem Arm des Geliebten zu ruhen, einfach da zu sein! Was für ein wunderschönes, fast zeitloses Bild für Liebe, wenn zwei Menschen sich in den Armen liegen. Und die Liebe wünscht sich, dem anderen kostbar zu sein, wie ein Rollsiegel. Ein Siegel ist kein Wegwerfprodukt, wie ein Gefäß, sondern ein Unikat, ein Original, von

dem man sich nicht mehr trennt, weil es unmittelbar zu einem gehört und weil es exklusiv ist. Die Liebe zwischen Mann und Frau ist exklusiv – sie schließt andere Liebhaberinnen und Liebhaber aus, denn sie will einzigartig sein!

Die Liebe braucht Zeichen. Wer solche Zeichen als Klimbim verspottet, wird zynisch. So gehört es zu unserer Tradition bei der Eheschließung einen Ring anzustecken, der in der Regel wertvoll ist und den man immer an der Hand trägt. So wertvoll ist einem die Beziehung, so nah möchte man den anderen, dessen Name im Ring eingraviert ist, bei sich haben und im Alltag daran erinnert werden und das zeichenhaft allen anderen zeigen. Viele Menschen, die sich scheiden lassen, können von dem Moment erzählen, an dem sie ihren Ehering das erste Mal bewusst abgelegt und nicht wieder getragen haben. Jemand, der mir sehr nahe steht, hat in der Trennungsphase hoffnungsvoll gesagt, dass er noch den Ring trägt, weil er nicht möchte, dass es zu Ende geht. Zeichen sind eine Hilfe, auch für eine gefährdete Liebe: Die Liebe sucht nach sichtbaren Zeichen!

Was für die Liebe zwischen Mann und Frau gilt, spiegelt sich auch in der Beziehung zu Gott: Das wichtigste Bekenntnis des Alten Testaments bringt das auf den Punkt:

„Höre, Israel: Der HERR, unser Gott, ist der einzige HERR. Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft. Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen in deinem Herzen bleiben, und du sollst sie deinen Kindern einschärfen, und du sollst davon reden, wenn du in deinem Haus sitzt und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du dich erhebst. Du sollst sie als Zeichen auf deine Hand binden und sie als Merkzeichen auf der Stirn tragen, und du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses schreiben und an deine Tore.“ (Dtn 6,4-9, Zürcher Bibel).

Der traditionelle Jude ist im Alltag daran zu erkennen, dass er eine Kapsel mit wichtigen Versen der Thora zwischen den Augen und am Arm trägt. Er trägt diese Zeichen im Alltag, als Erinnerung und als Bekenntnis für seinen Glauben. Am Feiertag trägt es diese Zeichen nicht! Wenn er die Synagoge besucht, dann braucht es keine besonderen Zeichen des Glaubens, sondern im Alltag! Am Türpfosten des Hauses und am Arm, mit dem man tätig ist, dort zeigt sich der Glaube, die Liebe zu Gott. Die Liebe zwischen Ehepartnern hat ihren Ort im Alltag.

Am Freundschafts-, Verlobungs- und Hochzeitstag oder Geburtstag ein besonderes Zeichen der Liebe zu stiften, ist schön – im Alltag sind Zeichen der Liebe umso kostbarer und deshalb auch wichtiger. Daher investiert nicht nur in eure Hochzeit, eure Hochzeitsreise und eure Hochzeitserinnerungen, sondern in euren Ehealltag! Der Wunsch: *„Mache mich zum Siegel auf deinem Herzen, zum Siegel auf deinem Arm ...“* geht weiter als ein Foto des Ehepartners im Portemonnaie oder als Bildschirmschoner am Computerarbeitsplatz, es geht um die ungestörte, alltägliche Nähe zum anderen, der mir unendlich kostbar ist. Es geht um die Entscheidung, was, ja wer über meinem Herzen hängt – alltäglich. Es geht um eine sichtbare, exklusive Beziehung zu meiner Partnerin, die für jeden

erkennbar ist! Vielleicht verstehen wir das Bild vom Siegel über dem Herzen noch besser, wenn wir die Begründung ernst nehmen: „*Denn stark wie der Tod ist die Liebe, hart wie das Totenreich die Leidenschaft. Feuerglut ist ihre Glut, Flamme des HERRN.*“ Wenn die Hochzeitsglocken läuten, sind wir nicht darauf gefasst, an den Tod zu denken. Dann wird an Fototermin, Feier und Fröhlichkeit gedacht, aber nicht an den Tod. Liebe und Tod liegen dichter beieinander, als wir manchmal denken: Seitdem ich in meine Frau verliebt bin, habe ich schon manches Mal Gedanken an den Tod gehabt. Es sind solche Momente, in denen ich unvorhergesehen daran denken muss, wie alleingelassen, wie dunkel, wie unerträglich ich es fände, wenn meine Frau sterben würde. Ich spüre beim Nachdenken über den möglichen Tod meiner Partnerin, wie stark das Gefühl der unzertrennlichen Verbundenheit wirkt. Die Heftigkeit der Liebe ist vergleichbar mit dem Tod! Zum Tod gehört für die Bibel nicht nur der Moment des letzten Atemzugs. Zur Sphäre des Todes gehört alles, was das Leben einengt und zerstören will – bedrohliche Krankheit, Unglück und Unheil, Härte und Hartherzigkeit. So beten die Psalmen, wenn der Beter aus der Tiefe ruft, um aus der *Macht* des Todes gerettet zu werden. Die Liebe kann aus der Tiefe ziehen. Liebe hat die Kraft, das Dunkel heller zu machen. Liebe kann alle Verbotten des Todes ertragen. Sie bewährt sich in den Krisen von Krankheit und Kummer.

Die Sprache der Liebeslieder ist doppeldeutig. Zunächst erfreuen sich die Liebhaber daran, dass sie das Feuer der Liebe spüren wie eine Flamme, die alles verzehrt, die alle Körperregionen und Gefühlsbereiche ausfüllt. Das Totenreich, die Unterwelt, ist „hart“, weil sie niemanden schont und keinen mehr freigibt. So wird die Leidenschaft füreinander damit verglichen, dass sie fesselt. Leidenschaft ist Eifer und Eifer kann zur Eifersucht werden. So hat die Liebe das Potential großer, unbändiger Kraft, genauso wie die Unterwelt. Euer Trautext spricht in Bildern von der *Gewalt* der Liebe. Das bewertet unser Text nicht moralisch. Wir hören hier kein: „Ja, aber bitte beachtet doch dies und jenes ...“, sondern es bleibt dabei die Liebe als verzehrendes Feuer, als fesselnde Leidenschaft zu benennen und diese Liebe als „Flamme Jahwes“, als Flamme Gottes anzusehen. Bei aller Doppeldeutigkeit ist es also eindeutig: Liebe darf fesseln. Liebe darf leidenschaftlich sein. Ob die Liebe das darf, fragt das Hohelied gar nicht. Also: Liebe fesselt und ist leidenschaftlich. Liebe ist gewaltig. Diese Art der Liebe wird sogar als „Flamme Jahwes“, als Flamme Gottes bezeichnet. Die einzige Stelle, an der das Hohelied den Gottesnamen überhaupt verwendet, ist diese Stelle. Die romantische Erotik muss nicht fromm bemäntelt werden. Liebe darf genossen werden. Sie ist eine Gabe Gottes. Und die Liebe hat göttliche Qualität, sie ist gewaltig. Liebe so stark wie der Tod – das ist tatsächlich etwas Göttliches. Solche Liebe kann nicht ausgelöscht werden und nicht fortgeschwemmt werden. „*Denn stark wie der Tod ist die Liebe, hart wie das Totenreich die Leidenschaft. Feuerglut ist ihre Glut, Flamme des HERRN. Gewaltige Wasser können die Liebe nicht löschen, und Ströme schwimmen sie nicht fort.*“ Im Orient hat man sich das Auf und Ab des Lebens mit kosmischen Mächten erklärt. Der ganze Naturkreislauf

war voller Götter. Die Trockenheit war der Sieg des Todes, des Gottes Mot, und erst wenn die Liebesgöttin Anat in der Unterwelt den Tod besiegt, dann donnert Baal und lässt es wieder regnen. Das Alte Testament ersetzt alle Sterne und alle Naturgötter durch einen *einzig*en Gott, der sich beim Namen rufen lässt und sich dem Menschen vorstellt. Und die Kraft der Liebe, die von diesem Gott kommt, ist nicht auszulöschen. Es wird dunkel und es wird mit Donner und Blitz begleitet, als der Sohn Gottes, Jesus Christus, am Kreuz stirbt und die Liebe Gottes über den Tod siegt. Und mit Jesus Christus wird uns ein *Siegel* gegeben dafür, dass Gottes Liebe sogar stärker ist als der Tod. Gott hat besiegelt, dass er zum Menschen steht. Gottes Liebe wird nicht von Krankheit, Unglück und Härte oder vom Tod überwunden, sondern Gottes Liebe ist unwiderstehlich. Unser altes Liebeslied kennt diesen weiten Horizont der Liebesgeschichte Gottes mit den Menschen noch nicht, aber es hat eine Vorahnung davon, dass göttliche Liebe leidenschaftlich, unwiderstehlich und unüberwindbar ist!

Liebes Brautpaar!

Wenn ihr in den Text dieses Liebesliedes einstimmt, dann bittet ihr den anderen: Lass mich ganz nah an dich heran! Trage mich in deinem Alltag auf dem Herzen! Zeig allen, dass ich exklusiv zu dir gehöre und gib mich niemals weg! Gib unserer Liebe Raum für Leidenschaft und Intimität! Trage mich im Alltag – in Kummer und Krankheit! Und zwar weil die Liebe Zeichen braucht, und weil die Liebe stark ist und Eifer hervorbringt und glühende Liebe alles verzehrt, was die Liebe stören kann. Auch gewaltige Wasser können die Liebe nicht löschen – damit meint die Bibel keine Erfolgsgarantie für christliche Ehen, kein Wohlstandsevangelium und keine falschen Heilungsversprechen, sondern die feste Überzeugung, dass die Kraft der Liebe unwiderstehlich sein kann. Und bei dieser unwiderstehlichen Kraft der Liebe ist mit Sicherheit an göttliche Liebe gedacht, die sich in unserer menschlichen Liebe spiegeln kann.

Solche Liebe gibt es nicht zu kaufen. Käufliche Liebe ist ein Widerspruch in sich selbst. Denn Nähe, Intimität und Treue lassen sich nicht berechnen oder einkaufen, wie man vielleicht sogenannte Liebesakte kaufen kann. Und wollte einer seinen ganzen Besitz dafür weggeben – man würde ihn nur gering schätzen und belächeln. So wenig wie man sich vor dem Tod freikaufen kann, genauso wenig wie man sich vor dem Tod loskaufen kann, genauso wenig kann man die Liebe durch Geld erregen. Wer meint, mit großen Geschenken an Hochzeitstagen seine Ehe retten zu können, kann doppelt verlieren. Eltern, die meinen, mangelnde Fürsorge gegenüber ihren Kindern mit großen Geschenken wettmachen zu können, irren. Wer meint einen Seitensprung durch Geschenke vergessen zu machen, wird sich gehörig verrechnen. Echte Liebe manipuliert nicht! Versucht einander nicht zu manipulieren, die Liebe bestechlich zu machen oder berechenbar oder zu einem Handel. Die Liebe rechnet nicht, was sie einnimmt und was sie ausgibt. Die Liebe verzehrt sich. So zeigt sich die Liebe zum Partner

Predigtwerkstatt

daran, dass ich für den anderen erfinderisch und kreativ werde, was ihm oder ihr gut tut. So zeigt sich die Liebe zu Kindern daran, dass man nicht fragt, was sie kosten, sondern was sie brauchen und die Berechnung von Zeit und Aufmerksamkeit sich nach ihnen richtet. So zeigt sich die Liebe zu Gott daran, dass sie nicht fragt, was es bringt, sondern was er mir wert ist. Und an Jesus Christus bekommen wir vor Augen gemalt, was wir ihm wert sind. Für eure Liebessprache kann es viele Anregungen geben. Die Bibel enthält Liebeslyrik. Wie wäre es, wenn ihr Euch auch in Zukunft ab und zu Liebeskarten schreibt? Eigene Hohelieder der Liebe? Meine Frau und ich möchten euch im Zusammenhang mit diesem Predigttext etwas Praktisches mit auf den Weg geben. Wir schenken euch zwei Postkartenboxen mit vielen Postkarten, nach dem Motto: „Sag's mit Blümchen“. Jeder kann seine Box aufstellen und der andere kann eine Postkarte hineinlegen. An der Schleife, die herabhängt, lässt sich erkennen, ob Post angekommen ist. Wir verbinden damit eine ganz praktische Aufforderung: Gebt eurer leidenschaftlichen Liebe füreinander Worte – und zwar in der Sprache der Liebe! Sagt einander danke! Bittet einander um Vergebung! Seid erfinderisch, wenn es darum geht, der Liebe Ausdruck zu geben. Und schreibt ab und zu auch einmal Briefe an Gott. Und sicherlich findet ihre eigene, kreative Worte wie die starken Worte über die gewaltige Liebe von Hohelied 8.

Gott schenke euch solche gewaltige Liebe im Alltag. Amen.

Prof. Dr. Michael Rohde, Professor für Altes Testament am Theologischen Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: MRohde@baptisten.de

Kommentar zur Predigt von Michael Rohde

Einführung

Die vorliegende Predigt wurde, wie jede Predigt, von den anwesenden Hörern und Hörerinnen unterschiedlich aufgenommen und verstanden. Was die einen bewegte, ließ andere vermutlich kalt. Die Erfahrung der unterschiedlichen Predigtrezeption durch die Hörer kennt jeder Prediger.

Unterschiedliche Reaktionen ruft eine Predigt allerdings nicht nur bei verschiedenen Individuen hervor, sondern bereits in **einem(r)** PredigthörerIn löst sie unterschiedliche, nicht selten widersprüchliche Reaktionen aus. Das liegt daran, dass das „Ich“ des Predigthörers nicht als monolithischer Block gedacht werden darf, sondern als „innere Pluralität“, wie Friedemann Schulz von Thun es nennt.¹ So habe ich die vorliegende Predigt als langjähriger Ehemann (**IE**), als theologischer Fachmann (**tF**) und als erfahrener Prediger (**eP**) gelesen. Sie hat in mir einen lebhaften Dialog meines „inneren Teams“² ausgelöst. Den langjährigen Ehemann in mir interessiert an der vorliegenden Traupredigt, ob er etwas zu lesen bekommt, was mich als Ehemann ermutigt oder herausfordert. Als theologischer Fachmann hingegen schaue ich besonders darauf, wie der Text in der Predigt ausgelegt und wie das Evangelium zur Sprache gebracht wird. Dem erfahrenen Prediger in mir sind die typischen homiletischen Fragestellungen (Gliederung, Verständlichkeit, Sprache etc.) wichtig.

I Zur Einleitung der Predigt

eP: Die Einleitung ist wirklich gelungen. „Wie oft wurde schon behauptet, Heiraten kommt aus der Mode. Manche Dinge werden umso schöner, je altmodischer sie sind.“ Nach dem ersten Satz befürchte ich, der Prediger könnte in ein langweiliges Klagelied über den Bedeutungsverlust der Ehe einstimmen. Aber gleich im zweiten Satz dann die unerwartete Wendung. Meine Aufmerksamkeit ist sofort da. Das folgende Beispiel mit dem handgeschriebenen Liebesbrief steigert mein Interesse noch. Da höre ich gerne zu. Der Prediger bringt sich sehr persönlich ein und kommt mir so nah.

IE: Als langjähriger Ehemann gingen meine Gedanken sofort in die Vergangenheit, als ich noch Liebesbriefe schrieb. Dass er seinen eigenen Liebesbrief

¹ Vgl. F. SCHULZ VON THUN, *Miteinander Reden*, 3. Das Innere Team und situationsgerechte Kommunikation, Hamburg 142005.

² Vgl. VON THUN, *Miteinander Reden*, 21 ff.

mitgebracht hat, werde ich wohl so schnell nicht vergessen. Ich bin gespannt, was da noch kommen wird.

eP: Nachdem Michael Rohde zuerst die ganze Gemeinde angesprochen hat, spricht er nach dem Beispiel das Brautpaar mit Vornamen an. Damit fokussiert er das Brautpaar gleich in der Einleitung und bleibt nicht im Allgemeinen. Ich erfahre, dass sich die Brautleute den Predigttext selbst ausgesucht haben und auch, was die beiden von Beruf sind. Der Prediger findet die für einen solchen Anlass angemessene Balance zwischen Nähe und Distanz in seinen Ausführungen. Diese schwierige Aufgabe einer Kasualpredigt löst er nicht nur in der Einleitung sehr gut. Es gelingt ihm auch gut, von seinem spannenden Einstieg zum Bibeltext zu kommen. Das Scharnier zwischen Einstieg und Bibeltext ist der Begriff „Liebesbrief“.

tF: Den bisher dargestellten positiven Eindruck zur Einleitung der Predigt kann ich nur bestätigen. Der Prediger versteckt nicht verschämt seine Kenntnisse zum Hohenlied der Liebe. Er bringt sie sachgerecht ein, ohne dabei in einen Theologenjargon zu verfallen. Er spricht immer wieder von der romantischen und erotischen „Sprache der Liebe“, die das Hohelied ausmacht, und führt ein gutes Beispiel dafür an. Doch nicht nur etwas zur literarischen Charakterisierung des Hoheliedes wird gesagt, sondern auch zu seiner Auslegungsgeschichte. So gelingt es ihm, die Trauverse in ihrem Kontext dem Predigthörer nahezubringen. Es macht ihm Freude, mit dem Bibeltext umzugehen. Der Text wird nicht nur zu Beginn der Predigt gelesen, sondern insgesamt sechs Mal wird während der Predigt daraus zitiert. Besonders freut mich die Ankündigung, dass er keine „vermeintlich klugen Ratschläge für das Gelingen einer Ehe erteilen“ will. Ich habe schon zu viele Traupredigten gehört, in denen genau das geschieht. Da wird ein Bibeltext gelesen und dann kommen irgendwelche platten Ratschläge, die man in jedem Ehehandbuch nachlesen kann. Die meisten Prediger scheinen dabei nicht zu merken, dass sie so kein Evangelium verkündigen, sondern gesetzlich werden. Sie suggerieren, die Ehe könne schon gelingen, wenn man die richtigen Ratschläge befolgt. Michael Rohde hingegen betont sehr treffend und das Evangelium verkündigend: „Die Quelle für eure Liebe, die Quelle für das Gelingen eurer Ehe ist daher weniger eure Kompetenz, sondern Worte, die von Gott kommen, und Liebe, die von Gott auf euch überspringt.“

IE: Das sehe ich anders: Ich finde es gut, wenn in einer Traupredigt konkrete Ratschläge gegeben werden. Wie sollen denn die hehren theologischen Aussagen über die Liebe sonst umgesetzt und geerdet werden? Ich hoffe, dass der Prediger sich nicht an sein Vorhaben hält, sondern doch konkret wird und gute Ratschläge gibt. Die Hörer können doch immer noch entscheiden, ob sie sie befolgen wollen oder nicht.

eP: Ich sehe auch kein Problem darin, in einer Traupredigt Ratschläge zu geben. Evangelium und Gesetz gehören doch zusammen. Aber die Reihenfolge muss stimmen und auch das Verhältnis zwischen beiden. Und vor allem müssen die Ratschläge aus dem Text ableitbar sein und in die Situation des Paares passen.

2 Zum Hauptteil der Predigt

a) Leg mich auf dein Herz wie ein Siegel

eP: Mir gefällt der klar erkennbare Aufbau der Traupredigt. Nach der Einleitung wird nun im Hauptteil der Predigt der Predigttext im Stil einer Homilie in drei Abschnitten behandelt. Jeder Textabschnitt wird in seiner Bedeutung erklärt, und dann werden situationsgerechte Konkretionen aus dem Text abgeleitet.

tF: Ja, Michael Rohde erklärt sehr gut, was damals ein Rollsiegel war und welche Funktion es hatte. Er bleibt eng am Predigttext, bringt das Beispiel von Tamar, um die Bedeutung des Siegels zu illustrieren, und er führt sogar noch einen zweiten für das AT zentralen Text ein und liest das Bekenntnis Israels zu dem einen Herrn vor.

eP: Aus der Bitte der Liebenden des Hoheliedes: „Lege mich auf dein Herz wie ein Siegel“ leitet er für das Brautpaar und die Hochzeitsgemeinde ab: Eheliche Liebe verlangt exklusive Nähe, und eheliche Liebe bewährt sich im Alltag und braucht Zeichen.

IE: Als seit über zwanzig Jahren verheirateter Ehemann sprechen mich die Konkretionen unmittelbar an. Ich höre es als Ermutigung und Bestätigung: Mein Partner ist für mich wirklich kostbar, wie ein Siegelring. Meine Beziehung zu ihm ist etwas sehr besonderes, wofür ich dankbar bin. Den Alltag als Ort der Liebe zu sehen, das ist zwar wünschenswert, aber der Ratschlag des Predigers an das Brautpaar, den ich auch für mich höre: „Daher investiert ... in euren Ehealltag!“ lässt mich etwas ratlos zurück. Hier hätte ich mir noch mehr gewünscht. Wie sieht dieses Investieren in den Ehealltag denn konkret aus?

tF: Leider erteilt Michael Rohde, anders als in der Einleitung angekündigt, jetzt doch Ratschläge. Vielleicht kommt man in einer Traupredigt doch nicht ganz ohne sie aus!

eP: Ich finde die aus dem Text abgeleiteten Konkretionen sehr treffend. Was sie konkret für das Brautpaar und für andere Eheleute bedeuten, wird nicht weiter ausgeführt. Ich habe das Empfinden: Hier bleibt etwas offen und zu sehr im Ungefähren. Auch in diesem Predigtabschnitt gefällt mir Michael Rohdes bildhafte Sprache. Er vergleicht das Rollsiegel mit dem Bild des Partners in der Geldbörse und sagt gleichzeitig, dass es in der Ehe um mehr gehe, nämlich darum „wer über meinem Herzen hängt alltäglich.“ Das spricht für sich selbst! Ein anderes Beispiel für die gut formulierten Ausdrücke findet sich bereits in der Einleitung. Da nennt er den Liebesbrief, den er in seiner Hand hält ein „Fossil aus der Steinzeit“, um anzudeuten wie alt der Brief ist.

b) Liebe ist stark wie der Tod

eP: Im zweiten Textabschnitt geht es um ein Thema, das normalerweise so nicht bei Hochzeiten vorkommt: Es geht um die Macht der Liebe, die mit der Macht des Todes verglichen wird. Der Prediger führt das heikle Thema klug ein, indem

er seine Sperrigkeit anspricht. In diesem Abschnitt zeigt Michael Rohde sich wieder persönlich, indem er von seinen eigenen Verlustängsten spricht. Das ist mutig und authentisch. Dann wechselt er das Thema und erklärt, was im Alten Testament unter „Tod“ verstanden wird.

IE: Als der Prediger über seine Angst sprach, seine Ehefrau zu verlieren, war ich ganz bei ihm. Solche Ängste kenne ich auch von mir. Ich spüre dann allerdings stärker Trauer und nicht so sehr das „Gefühl der unzertrennlichen Verbundenheit“. Aber sein Beispiel macht mir deutlich, dass es stimmt: Liebe und Tod sind in ihrer Heftigkeit vergleichbar.

tF: Ich stelle fest, dass der Prediger am Text bleibt und ihn auslegt. Das gefällt mir. Ich kann ihm allerdings nicht ganz folgen, wenn er die Psalmen anführt (vermutlich hat er Ps 130 im Hinterkopf) als Beispiel dafür, dass die Liebe aus der Tiefe ziehen kann. In Psalm 130 wird doch Gott angerufen, der rettet, und nicht die Liebe. Klar kann die Liebe aus der Tiefe ziehen und das Dunkel heller machen etc., aber die biblische Herleitung ist hier für mich nicht schlüssig begründet.

eP: In diesem Abschnitt der Predigt gibt es eine Stelle, an der ich Michael Rohde nicht zu folgen vermag. Er sagt: „Die Sprache der Liebeslieder ist doppeldeutig.“ Seine Begründung dieser Aussage belegt das für mich nicht zwingend. Sie macht allenfalls deutlich, dass die Liebe ambivalent ist: Sie kann erfreuen und sie kann einen Menschen quälen, etwa wenn er eifersüchtig ist.

tF: Was sich daran anschließt, halte ich dann wieder für sehr gelungen. Er spricht von der Gewalt der Liebe und leitet daraus ab: „Liebe fesselt und ist leidenschaftlich. Liebe ist gewaltig.“ Liebe ist eine „Flamme des Herrn“. Richtig stellt er fest, dass der Text hier nicht moralisierend verstanden werden darf und Liebe als Erotik genossen werden kann.

eP: Der Prediger wagt hier wieder etwas. Möglicherweise sind unter seinen Zuhörern solche, die alles Sexuelle eher als schmutzig oder sündig ansehen. Das wird mit dem Satz „Liebe ist eine Gabe Gottes“ als Irrtum entlarvt.

IE: Die Worte über die Leidenschaftlichkeit und die Kraft der Liebe wecken in mir eine tiefe Sehnsucht, das tiefer zu erleben. Wie kann es gelingen, der ehelichen Liebe Dauer zu schenken? Das würde mich interessieren. Dazu schweigt der Prediger leider.

tF: An der Prädikation der Liebe als Gabe Gottes wäre ein Sprung ins Neue Testament möglich gewesen. Dort heißt es ja bekanntlich, dass Gott die Liebe ist. Aber durch diese Tür geht der Prediger nicht, sondern wendet sich dem letzten Textabschnitt zu.

c) Gewaltige Wasser können die Liebe nicht löschen

eP: Mit dem letzten Abschnitt der Predigt habe ich einige Schwierigkeiten. Er scheint mir nicht so schlüssig konzipiert zu sein wie die anderen. Michael Rohde erklärt den Unterschied zwischen Israels Jahweglauben und dem der anderen Völker und kommt von da aus zum Kreuz von Golgatha. Vielleicht sieht er eine

Sinnbrücke zwischen den „gewaltigen Wassern“ des Textes und dem „Donner und Blitz“, die Jesu Sterben begleiten. Dieser Sprung ins NT ist mir zu unvermittelt und zu gezwungen. Gut finde ich die daran sich anschließende erneute Anrede des Brautpaares und die Zusammenfassung der bisher aus dem Text für das Brautpaar gewonnenen Erkenntnisse. Erst dann kommt er wieder auf den letzten Teil des Predigttextes zu sprechen. Er versteht ihn so, dass daraus keine „Erfolgsgarantie für christliche Ehen“ abgeleitet werden dürfe, jedoch die „feste Überzeugung, dass die Kraft der Liebe unwiderstehlich sein kann“. Was der Prediger mit dieser Unterscheidung meint, kann ich nicht genau nachvollziehen.

IE: Nein, es gibt keine Erfolgsgarantie für eine christliche Ehe. Aber leider bleibt die Frage unbeantwortet, inwiefern die göttliche Liebe dazu beiträgt, dass eine christliche Ehe gelingt. Außerdem verwendet Michael Rohde zweimal „kann“. Entweder ist die Kraft der Liebe unwiderstehlich oder nicht. Entweder spiegelt sich Gottes Liebe in unserer menschlichen Liebe oder nicht.

eP: Nachdem der Prediger über die Unwiderstehlichkeit der Liebe gesprochen hat, beginnt er mit einem neuen Thema. Er stellt fest „Solche Liebe gibt es nicht zu kaufen“ und warnt das Brautpaar „Versucht einander nicht zu manipulieren, die Liebe bestechlich zu machen oder zu einem Handel.“ Wie er auf dieses Thema kommt, kann ich nicht nachvollziehen. Es ergibt sich m. E. nicht direkt aus dem Text. Möglicherweise hat er einen Erfahrungshintergrund, den ich nicht habe.

IE: Die Ausführungen über käufliche Liebe sprechen mich nicht an. Es ist auch nicht mein Thema, meine Partnerin manipulieren zu wollen. Das würde sie auch sofort merken und allergisch reagieren.

tF: Ich habe den kritischen Äußerungen nur noch hinzuzufügen, dass sich auch hier wieder ein Ratschlag findet.

3 Schluss

eP: Nach der inhaltsreichen und spannenden Predigt folgt nun ein kurzer und stimmiger Schluss. Der Prediger bringt sich selbst als Ehemann mit seiner Frau ein und schenkt dem Paar eine Postkartenbox, in die der Partner Karten mit seinen Liebesbezeugungen legen kann. So setzt er am Schluss der Predigt einen praktischen Impuls zum Handeln. Das bleibt in Erinnerung und schafft Nähe zwischen dem Prediger und dem Brautpaar.

IE: Das ist eine gute Anregung, um dem Partner seine Liebe zu zeigen. Der praktische Tipp zum Schluss gefällt mir.

tF: Ich kann mit solchen Zeichenhandlungen in einer Predigt nicht so viel anfangen. Aber wem es gefällt ... Gut finde ich, dass zum Schluss der Text nochmals gelesen wird und beinahe das letzte Wort in der Predigt hat.

Fazit: Der langjährige Ehemann in mir wurde durch dies Predigt ermutigt die Kostbarkeit des Partners (Siegel) neu zu sehen und herausgefordert die Liebe im Alltag konkret werden zu lassen (Zeichen). An einigen Stellen hätte ich mir eine inhaltliche Vertiefung gewünscht. Aber hier gilt es dann selbst weiterzudenken.

Der theologische Fachmann in mir hat eine Kasualpredigt gehört, in der der Text als Evangelium zum Sprechen gebracht wurde. Der Prediger hütet sich vor allzu vielen (gesetzlichen) Ratschlägen. Die aus dem Text abgeleiteten Konkretionen sind fast alle gelungen. Eine intelligente Traupredigt, deren Lesen mir Freude gemacht hat.

Der erfahrene Prediger in mir zollt Michael Rohde ebenfalls Lob. Es ist eine klare Gliederung zu erkennen, Sprache und Formulierungen sind gekonnt. Es wird immer wieder ein Bezug zu den Hörern und Hörerinnen hergestellt. Der Prediger ist authentisch und bringt sich selbst ein. Die beiden „Zeichen“ zu Beginn und am Ende der Predigt sind stimmig. Nur die Ausführungen im dritten Teil (gewaltige Wasser) empfand ich als gezwungen und nicht ganz stimmig. Aber das trübt nicht entscheidend den sehr positiven Gesamteindruck von dieser Predigt.

Pastor Andreas Müller (BFeG), Hirtenstraße 7, 85521 Ottobrunn

Rezensionen

UWE SWARAT, JOHANNES OELDEMANN, DAGMAR HELLER (Hg.), Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen Dialog (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt a. M.: Otto Lembeck 2006, kt., 184 S., ISBN 978-3-87476-496-4, € 19,-.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) hat eine Studie vorgelegt, die einen neuen Stil multilateraler Dialogführung dokumentiert. Theologinnen und Theologen aus neun Kirchen und Gemeindebünden haben unter Bezugnahme auf den „differenzierten Konsens“, wie der Lutherische Weltbund und die römisch-katholische Kirche ihn in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) 1999 festgestellt haben, nicht nur ihr jeweiliges Verständnis des Heilshandelns Gottes dargestellt, sondern auch über dessen (gesamt-)biblische Begründung, die Aufgabe seiner gegenwärtigen Verkündigung und die Weiterarbeit an dieser zentralen Thematik nachgedacht.

Der Band besteht aus drei Teilen, die in umgekehrter zeitlicher Folge ihrer Entstehung angeordnet sind. Der erste Teil, dessen Überschrift mit dem Buchtitel identisch ist, enthält auf 42 Seiten den Text der Studie, wie er von den Herausgebern erarbeitet und vom DÖSTA nach gründlicher Erörterung als gemeinsam vertretenes Ergebnis seiner Erörterungen verabschiedet wurde. Teil II, fast dreihundert Seiten lang, dokumentiert die „Vorstudien“, also die vierzehn Vorträge, die von Exegeten, Systematikern, Kirchengeschichtlern und Ökumenikern in die Sitzungen eingebracht wurden. Im dritten Teil sind – leserfreundlich zum Nachschlagen – die Texte der GER und der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“ (GOF) abgedruckt. Weitere offizielle Stellungnahmen einzelner Kirchen findet man innerhalb des zweiten Teils. Am Schluss des Buchs sind die Mitglieder des DÖSTA in der Arbeitsperiode 2001-2005 und die Namen der Beitragsverfasser genannt. Noch nicht abgedruckt werden konnte die Stellungnahme des Weltrats methodistischer Kirchen und dessen mit dem Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche beschlossene Offizielle gemeinsame Bestätigung („Official Common Affirmation“) von 2007.

Der ökumenisch aufschlussreichste Teil ist, wie nicht anders zu erwarten, der mittlere. Es ist eindrucksvoll und erhellend, sowohl die unterschiedlichen Ausprägungen der jeweiligen Positionen und die sich von dort aus ergebenden Perspektiven auf die „Gemeinsame Erklärung“ als auch das ernsthafte Bemühen um ein adäquates Verstehen des differenzierten Konsenses in der Rechtfertigungslehre zu verfolgen.

Der Münsteraner katholische Dogmatiker Harald Wagner stellt den gegenwärtigen Dialogprozess zwischen Ökumenikern und Kirchenführern in Deutschland dar, die die GER „insgesamt äußerst positiv“ einschätzen und würdigen. Er nennt auch einige vor allem für evangelische und katholische Christen wichtige Fragen nach den Konsequenzen dieses Konsenses, der das Verständnis von Einheit in Vielfalt einschließt: Wie geht die katholische Kirche angesichts des als gemeinsames Bekenntnis formulierten mit ihrer lehramtlichen Vergangenheit um? Welche Konsequenzen hat das gemeinsame Verständnis des Evangeliums für das Amts- und Sakramentsverständnis sowie die Strukturen der Kirche und für „eine wechselseitige Einladung zur Eucharistie und schließlich auf die gemeinsame Feier des Herrenmahles“ (K. Lehmann)? Inwieweit nötig auch die Leuen-

berger Konkordie zu einer konsistenten Argumentation hinsichtlich des Verständnisses der Rechtfertigungslehre und der Eucharistiegemeinschaft zwischen katholischen und evangelischen Christen? Wie kann die befreiende *Botschaft* der Rechtfertigung so verkündigt werden, dass im Glauben an den liebenden Gott auch ein Bewusstsein der eigenen Sünde möglich wird?

Ulrike Link-Wieczorek (EKD) plädiert nach einem Durchgang durch die neueren (kritischen) protestantischen Diskussionsbeiträge mit guten Gründen dafür, keine Maximalerwartungen an die GER zu richten, die zu ihrer Ablehnung führen müssten, sie aber auch nicht mit Misstrauen und Geringschätzung zu behandeln, was in der Konsequenz eine Ablehnung ökumenischer Lehrgespräche überhaupt zur Folge hätte. Auch sie hält Unterscheidungen zwischen der Rechtfertigungslehre, dem Rechtfertigungshandeln Gottes und der Rechtfertigungserfahrung der Glaubenden für notwendig, plädiert darum auch für eine Ablösung von der Strafrechtsmetaphorik zugunsten einer relationalen Ontologie, von der aus Überlegungen zur „Relevanz der Rechtfertigungslehre in der heutigen Lebenswelt“ nötig und möglich seien. Sie könnten die Verengungen einer individualistischen Gottesbeziehung aufbrechen, die Verantwortung vor Gott herausstellen und das Eintreten der Christen für die Überwindung von Gleichgültigkeit, Gewalt und Verstrickungen im persönlichen wie gesellschaftlichen Leben einbeziehen, wodurch Gott selbst „als Quelle der Möglichkeit stellvertretender Erfahrung“ erkennbar werde.

Werner Klän (SELK) stellt seine Anfragen an die GER unter die „Maßgabe der konkordien-lutherischen Position“ und meldet – angesichts festzustellender Fortschritte und mit Hoffnung auf weitergehende Verständigung – Klärungsbedarf vor allem beim Sündenverständnis, der Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Heiligung sowie der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre an. Die von offizieller SELK-Seite angemeldeten Mängel der GER seien jedoch kein Ausdruck der „Totalverweigerung“, vielmehr auch eine „Mahnung in den Binnenraum der eigenen Kirche ... zu erneuter, vertiefender Beschäftigung mit der biblischen Lehre von der Rechtfertigung“.

Die reformierten Kirchen haben sich nach der Viererkonferenz der beiden GER-Unterzeichner mit dem Reformierten Weltbund und dem Methodistischen Weltrat in Columbus/Ohio (2001) nicht der Erklärung angeschlossen, obwohl – so Michael Weinrich (evangelisch-reformiert) in seinem Beitrag – es „einen tiefen substantiellen Konsens mit dem lutherischen Verständnis“ gebe und die Anwendung der Methode des differenzierten Konsenses begrüßt wurde. Es blieben aber grundsätzliche Bedenken: Die Gemeinden werden durch solche Erklärungen nicht erreicht, ungleiche Referenzsysteme und diplomatische Formulierungen glätteten Unterschiede, die größere Ökumene sei nicht im Blick. Inhaltliche Mängel liegen darin, dass der gesamtbiblische Charakter der Rechtfertigungslehre unterschlagen und zwischen Rechtfertigungslehre und *-botschaft* nicht unterschieden werde und dass die besondere Stellung des Rechtfertigungsglaubens, sowie die Reichweite der Lehren von Rechtfertigung und Heiligung unterbestimmt blieben. Angesichts gegenwärtiger Herausforderungen fehle vor allem ein weiterer Problemhorizont, eine für Menschen unserer Zeit relevante Sprache.

Freikirchliche Stellungnahmen, in denen auch das je eigene Verständnis der Rechtfertigungslehre dargestellt wird, brachten Fernando Enns (mennonitisch), Uwe Swarat (baptistisch) und Michel Weyer (methodistisch) ein. Alle drei betonten den wichtigen Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung, Ekklesiologie und Ethik, vor allem aber die Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft gerade unter den Voraussetzungen der Gegenwart und des rechtfertigenden Glaubens, der nicht ohne gute Werke sein könne.

Offizielle Stellungnahmen gibt es von baptistischer (Offener Brief des Bundes an den LWB und die römisch-katholische Kirche) und methodistischer Seite (Erklärung des Weltrats methodistischer Kirchen). Darin wird die GER als mutiger Schritt begrüßt und zugleich zur Weiterarbeit aufgefordert, die vor allem in einem stärkeren Bezug auf die Heilige Schrift in einem weiteren ökumenischen Dialograhmen bestehen sollte. Für Mennoniten und Baptisten ist auch das Verhältnis von Rechtfertigung, Glaube und Taufe von Belang.

Die Altkatholische Kirche hat sich mit der GER (bisher) inhaltlich nicht auseinandergesetzt. Nach Auskunft ihres Hochschullehrers Günter Eßer, der die altkatholische Lehre von Rechtfertigung und Erlösung vorstellt, sind jedoch die Abschnitte 1-3 ohne größere Änderungen anschlussfähig, während im vierten einige Akzente anders gesetzt, der Sündenbegriff differenzierter gefasst und der ekklesiologische Charakter der Rechtfertigungslehre deutlicher herausgestellt würden.

Eine besondere Aufmerksamkeit widmete der DÖSTA der Orthodoxen Kirche. Wolfgang Bienert stellt den Dialog der Evangelischen Kirche in Deutschland „mit Orthodoxen Kirchen“ seit 1948 vor, soweit die Rechtfertigungslehre angesprochen wurde. Sie zeigt sich als ein anscheinend „spezifisch abendländisches Thema“, während der Osten stärker die Menschwerdung Christi (Inkarnation) und die Verwandlung des Menschen (Theosis) betont, durch die sich das Heilswerk Gottes vollzieht. – Die soteriologischen Aspekte in den internationalen Dialogen der Orthodoxie mit anderen Kirchen(familien) stellt Johannes Oeldemann vor. Dort zeigen sich als wesentliche Perspektiven die Rolle des Menschen im Heilsgeschehen, die ekklesiale Dimension des Heils und die Vorstellung von der Erlösung als Heilung. – Die orthodoxe Stimme selbst bringt der rumänische Theologe Viorel Mehedintu zu Gehör. Die aus dem Rechtsdenken kommende Denkart und Terminologie und die Bestimmung der Rechtfertigungslehre als Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln seien der Orthodoxie fremd; Grund und Zentralbegriff ihres Heilsverständnisses sei vielmehr die Liebe Gottes. Von dort aus werden die orthodoxe Erlösungslehre, Anthropologie (Gottebenbildlichkeit als Wesensbestimmung des Menschen), Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu als Grundlegung der Erlösung, das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung, Vergegenwärtigung und Aneignung des Heils als Werk des Heiligen Geistes in der Kirche sowie das Verhältnis von Gnade, Glaube und Werken dargestellt. Dieser Beitrag ist für Theologen des „Westens“ aufschlussreich und in bestem Sinne herausfordernd.

Das immer wieder geäußerte Desiderat einer stärkeren exegetischen Vergewisserung erfüllen Frank-Lothar Hossfeld (Altes Testament) und Thomas Söding (Neues Testament) auf originelle, kenntnisreiche und anregende Weise; beide zeigen eindrucklich, dass und wie das weitergehende Gespräch über die GER und das Thema der Rechtfertigung zeitgemäß und schriftgemäß geführt werden kann. – Der Beitrag von Dorothea Sattler (wie die eben Genannten römisch-katholisch) richtet das Augenmerk auf die Vermittlung der Rechtfertigungsbotschaft mit gegenwärtigen Erfahrungen, sozialen Rahmenbedingungen und Lebenswelten im Gespräch mit anderen zeitgenössischen Theologen und im weiten Spektrum von systematischen über biblische bis zu praktisch-theologischen Aspekten.

Das Fazit dieses langen Gesprächs, in dem es vor allem um „die Weitung und Bereicherung der Aussagen der GER durch die Soteriologie anderer Kirchen“, durch andere biblische „Modelle der Heilsbotschaft“ und den Blick auf den „Kontext der heutigen Lebenswelt“ (so der damalige Vorsitzende Peter Neuner) ging, findet sich im ersten Teil

des ganzen Buches als Studie des DÖSTA unter dem programmatischen Titel dieses Bandes. Hier kommen die Stimmen aus den Mitgliedskirchen auf einer grundsätzlich affirmativen, wenn auch graduell und inhaltlich verschiedenen Reaktion mit Themen zur Sprache, die weiterer Erörterung bedürfen: das Verhältnis von „allein aus Gnaden“ und Mitwirkung des Menschen, Sündenvergebung und Heiligung, das „simul iustus et peccator“ und weiterreichende ethische Aspekte. Als ergänzende, in der GER nicht oder nur am Rande behandelte Themen werden genannt: die Theosis (Vergöttlichung) des Menschen, das Verhältnis von Glaube und Taufe, Rechtfertigung und Gemeinschaft sowie Rettung im Endgericht, schließlich auch der gesamtbiblische Charakter der Rechtfertigungsbotschaft. In der weitergehenden Reflexion und Diskussion gehe es vor allem um die Relevanz der Rechtfertigungsbotschaft in der heutigen Lebenswelt, zu der eine Reihe bedenkenswerter Vermittlungsansätze vorgeschlagen werden. (Vgl. auch den Beitrag von Walter Klaiber, *Der ökumenische Dialogprozess zur Rechtfertigungslehre*, in: *ThGespr* 32 [2008], 68-70.)

Das vom DÖSTA vorgelegte Buch ist in hohem Maße – vor allem auch für Studierende, die sich erst in die ökumenischen Themen einarbeiten – informativ, anregend und richtunggebend in Bezug auf das Verstehen der Rechtfertigungslehre, der Soteriologie als ganzer in ihren konfessionell verschiedenen Ausprägungen wie auf den weiteren (multi- und bilateralen) Dialog der Kirchen, der in einer so grundlegenden Thematik unerlässlich, verheißungsvoll und noch längst nicht abgeschlossen ist (wenn das überhaupt möglich sein sollte). Er ist es wert, gründlich, vertrauensvoll und offen auf der allen Kirchen und Christen geschenkten Basis der Rechtfertigung durch Gottes Gnade weitergeführt zu werden. Einen besseren Grund dafür hätte der DÖSTA nicht legen können.

Dr. Manfred Marquardt (EmK), Mörikestraße 18, 72762 Reutlingen

JÖRG BARTHEL, HOLGER ESCHMANN, CHRISTOF VOIGT (Hg.), *Das Leiden und die Gottesliebe. Beiträge zur Frage der Theodizee* (Reutlinger Theologische Studien Bd. 1), Göttingen: Edition Ruprecht 2006, kt., 140 S., ISBN 978-3-7675-7080-1, € 22,90.

Die in dieser Veröffentlichung abgedruckten Beiträge bilden den ersten Band der neuen Schriftenreihe aus dem Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen (FH). Sie löst die beiden Reihen „Theologische Studienbeiträge“ und „EmK – Studien“ mit dem Ziel ab, Monografien mit wissenschaftlichem Anspruch aus dem Umfeld dieser Ausbildungsstätte herauszubringen. Der Band umfasst vier Vorträge, zwei Bibelarbeiten und eine Predigt, sowie eine poetische Meditation, die anlässlich der Theologischen Woche 2004 unter dem Gesamttitel „Die dunklen Seiten Gottes. Zur Theodizeefrage“ gehalten worden sind.

Zu Wort kommen Autorinnen und Autoren verschiedener ökumenischer Traditionen sowie aus dem Judentum. Alle Beiträge führen die Frage nach dem Leid mit der Erfahrung der Gottesliebe zusammen. Dabei sind sie geleitet von dem Bemühen, die Frage der Theodizee nicht theoretisch-akademisch zu beantworten, sondern in der Hoffnung auf eine existentielle Erfahrung der Gottesliebe.

Eine Predigt von Ulrich Heckel zu Römer 8, 31-39 bildet den Anfang der Beiträge. Am Beispiel des Apostel Paulus macht Heckel deutlich, wie sich Fragen im Horizont eigener

Leiderfahrungen ändern können. Die Frage: „Was sollen wir nun hierzu sagen?“ verändert sich zu der Frage: „Wer kann uns scheiden von der Liebe Gottes?“

Denn die Theodizeefrage, so Heckel, „ist nicht nur ein Problem der Gotteslehre. Sie hat auch ganz elementar mit unserer eigenen Lebens- und Glaubenserfahrung zu tun. Wie wäre es, wenn wir einmal, statt durch Sorgen *uns* in Frage stellen zu lassen, die *Sorgen* in Frage zu stellen – z. B. mit der Frage des Apostels: Wer will uns scheiden von der Liebe Christi?“

In einer Bibelarbeit zu Genesis 22 geht Dr. Annette M. Böckler „Jizchaks Überleben“ nach. Die Autorin ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. In diesem zweiten Beitrag findet sich eine Vielfalt interessanter exegetischer Zitate und Anmerkungen aus der jüdischen Auslegungsgeschichte zu der Geschichte von der Bindung Isaaks, der schon sehr früh zur Identifikationsfigur seiner vertriebenen, verfolgten und gebundenen Nachkommen wurde. Gerade in dieser Möglichkeit zur Identifikation, so Böckler, schaffen Geschichten wie Genesis 22 „Raum, so dass der Verletzte sich verstanden fühlt und wieder findet: in Awraham mit seinem extremen Gehorsam und seiner Treue bis zum Letzten, oder in Jizchak, der ungefragt gebunden wurde“

Deshalb komme es „daher nicht darauf an, eine einzige Wahrheit in der gesamten Geschichte aufzuzeigen, sondern Fragen zu wecken und verschiedene, zum Teil sich widersprechende Facetten der Erzählung zu beleuchten, um Licht in die Dunkelheiten unseres Lebens und unserer Gottesvorstellungen zu werfen.“

Als ein Beispiel jüdischer Auslegung in dieser Bibelarbeit sei ein Midrasch von Rab Acha genannt. Nachdem sich Abraham bei Gott beschwert hat, warum dieser ihn erst auf den Berg schicke, um seinen Sohn zu opfern, dann aber sage: ‚Lege deine Hand nicht an den Knaben‘, antwortet Gott in diesem Midrasch mit dem Hinweis, er, Abraham habe ihn missverstanden. Denn, – so Böckler, die hebräische Wurzel für „als Ganzopfer darbringen“ bedeute wörtlich nur hinaufbringen. „Möglicherweise also lehrt uns der Blick in die vermeintlich dunklen Seiten Gottes vielmehr über die Schwächen unserer eigenen Gottesbilder. Kann es nicht sein, dass wir umdenken müssen, dass wir Gott vollständig missverstanden haben“ summiert die Autorin.

In dem Vortrag „Das Glück, das Unglück und die Gottesliebe“ beschreibt Fulbert Steffensky drei Möglichkeiten, die Warum-Frage in den Schatten treten zu lassen. Denn die Warum-Frage, so Steffensky, ist eine Frage, die nicht nur müßig ist, sondern überwunden werden muss. Steffensky, der Professor em. für Religionspädagogik am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Universität Hamburg ist, entfaltet diese drei Möglichkeiten unter der Frage der Gottesliebe, der Gnade und unter der Frage des Tuns des Gerechten. Am Beispiel von Franziskus und Elisabeth von Thüringen zeigt Steffensky auf, wie die Liebe zu Gott zu einem Leben führen kann, das im Opfer gelingt und wie die Abwesenheit des Geliebten zu einer Leidenschaft der Liebe führt, in der die Warum-Frage verblasst. Die Gnade ist die zweite Möglichkeit, die Warum-Frage zu vergessen. Mit zwei Beispielen aus der Literatur wird die Gnade beschrieben, als angesehen sein von Gott. „Wenn du mich anblickst, werd’ ich schön.“ Gnade, so Steffensky, ist Ausdruck für ein Leben, in dem wir nicht Meister unserer selbst sein müssen, weil wir angesehen sind. Deshalb kann auch nicht gemeistertes Leben gelungen sein kann.

Die Gnade, mit der wir angesehen sind bei Gott, führt als drittes Moment zum Tun des Gerechten. Das Eintauchen in Gott führt zum Auftauchen bei den Armen. Die Solidarität mit den Armen kann wiederum zum Vergessen der Warum-Frage führen, sie zumindest verblassen lassen.

Den „Erfahrungen von Leid und Tod und das Festhalten an Gott nach dem Alten Testament“ geht Walter Dietrich, Professor für Altes Testament an den Christkatholischen und Evangelisch-Theologischen Fakultäten der Universität Bern, in seinem Aufsatz nach. Ausgehend von der monotheistischen Gotteslehre Israels begreift er die Situation des die Theodizee-Frage stellenden Menschen als Anfechtung. Der Ein-Gott-Glaube Israels führt notwendigerweise zu der Frage, woher denn das Böse kommt, wenn Gott der allmächtige und alleinige Gott ist, und nicht die Unstimmigkeit zwischen Göttern zum Einbruch des Bösen geführt hat. Diese führt zu der sich in verschiedenen alttestamentlichen Schriften wieder findenden Einsicht, dass auch hinter Leiden und Sterben Gott steht.

Aus dieser Grundeinsicht ergeben sich zwei Reaktionsmöglichkeiten: Sich beugen oder aufbegehren; das Hinnehmen von Leid und Tod oder der Aufschrei dagegen. Dieser Aufschrei findet im AT Gestalt in der Klage. Diese Klage kann sich bis zur Anklage Gottes steigern. Hiob ist der exemplarisch Klagende des Alten Testaments. Gott lässt sich auf diese Klage ein. „Der biblische Gott favorisiert nicht die ergebenen Jasager und frommen Besserwisser, sondern die unbequemen Querdenker und unerbittlichen Nachfrager. Die Realität darf nicht zurechtgebogen werden, denn in ihr ist Gott!“ Damit stellt sich die Gretchenfrage: Wie steht Gott zum Leiden und Sterben der Menschen? Straft Gott durch Leiden und Sterben? Ein Durchgang durch den alttestamentlichen Befund führt Dietrich zu dem Schluss: „Die Texte stellen uns Lesende vor die Frage, ob wir uns angesichts solcher Erfahrungen enttäuscht oder empört von Gott abwenden – oder in dem Dunkel weiter nach Gottes Antlitz suchen.“ Wie dies aussehen kann, beschreibt Dietrich als Chance, glaubend mit Leid und Tod umgehen zu lernen. Dies kann geschehen in der Gestalt von Klage, Anrufung Gottes und Bitte.

Dass die Klage ein Ort der Hoffnung sein kann, zeigen die Psalmen, zum Beispiel in den beiden nebeneinander stehenden Psalmen 22 und 23. Sie beide handeln von Leben angesichts des Todes, das aber der Tod nicht zerstören kann, weil es in Gott geborgen ist.

„Von der Klage zum Lob Gottes“ führt die anschließende Bibelarbeit über Psalm 13 von Christin Eibisch und Olf Tunger. Diese Bibelarbeit wurde ursprünglich im Dialog gehalten.

Die dunkle Seite Gottes und seine Verborgenheit aus der Perspektive des Neuen Testaments betrachtet Hans-Joachim Eckstein in dem Vortrag „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Durch die in Christus heilsgeschichtlich und offenbarungsgeschichtlich angebrochene neue Zeit, die als Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen verstanden wird, wird die Erfahrung der dunklen Seiten Gottes in dem Licht des hier aufscheinenden Evangeliums umso schmerzhafter.

Zunächst beschreibt Eckstein, Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, die grundsätzlichen Voraussetzungen, die die Theodizee-Frage so unausweichlich machen: die biblische Tradition, in der Gott als personhaft existierend erkannt wird, das zentrale Bekenntnis zu Gott als dem einen und wahren Herrn der Welt und der Geschichte und der Glaube an die Güte und Liebe Gottes.

Aus der Zusammengehörigkeit dieser drei Voraussetzungen ergibt sich die eigentliche Spannung der Theodizee-Frage. Diese Spannung darf jedoch nicht dadurch abgeschwächt werden, dass „eine der drei biblischen Voraussetzungen des Glaubens an Gott“ preisgegeben wird, „um wenigstens die beiden anderen Elemente des Bekenntnisses zu retten“.

Der Blick auf das Zeugnis des Neuen Testaments zeigt, dass sich diese Spannung in der Geschichte Jesu widerspiegelt. Durch die Taten und Wunder Jesu wird Gottes Liebe offenbar. Doch der Weg Jesu führte, entgegen der traditionellen Erwartung, ins Leiden.

Die Tiefe dieses Leidens kommt am erschütterndsten im Schrei Jesu in seiner Todesstunde zum Ausdruck: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Diese Gestalt der Verborgenheit des in Christus offenbaren Gottes macht deutlich „dass die Theodizee-Frage im Neuen Testament nicht etwa rational geklärt wird, sondern personal. Was sie ertragen lässt, sind nicht vernünftige Argumente, sondern der Blick auf den Sohn Gottes.“

In dem Vortrag „Das Leiden der Geschöpfe Gottes“ beschreibt Dr. Dorothea Sattler die Suche nach Antworten aus der systematischen Theologie. Auf dieser Suche werden drei Spuren der Deutung verfolgt: Zum einen in der Differenzierung zwischen dem „malum morale“ und dem „malum physicum“. Hier wird der Begriff des Bösen so verstanden, dass Formen des Bösen, die auf menschliche Freiheitsentscheide zurückzuführen sind, unterschieden werden zwischen „natürlichen“ Gestalten des Übels wie Erdbeben, Epidemien etc. Die als personal-freiheitlich begangene Sünde wird zurückgeführt auf die Ur-Sünde, die, als Gemeinschaftsbruch verstandene Tat, Antwort versucht auf die Frage nach dem Grund der Sünde. Dass der Mensch freiheitlich handeln kann, führt zu der Frage, warum Gott zur Freiheit befähigte Menschen geschaffen hat. Die Antwort auf diese Frage versucht die Rede vom „Preis der Liebe“, da Liebe ohne Freiheit nicht denkbar ist.

Problematisch hingegen gestaltet sich der Versuch, Gottes Freigabe auch der nicht-menschlichen Schöpfung zu denken und ihn so im Hinblick auf das malum physicum zu entlasten. „Könnte es sein, dass Gott der Weltenlauf aus den Händen gegliitten ist? Vermag er dem von ihm Angerichteten nur noch zuzusehen? Wer so argumentiert, gerät in die Gefilde des Deismus“

In der zweiten Spur der Deutung beschreibt Sattler vier weitere Wahrnehmungen: Die Ontologisierung, die Ästhetisierung, die Pädagogisierung und die Moralisierung des Bösen.

In der dritten Spur behandelt Sattler noch einmal die Frage nach dem Gottesbild. Das christliche Gottesbekenntnis versteht Gott als mitleidend und den Zeiten ausgesetzt, und mit seinem Zorn ringend, angesichts der Sünde des Menschen.

Den Abschluss des Bandes bildet eine poetische Meditation zu Römer 8, 18-26. „Die Sprache des Seufzens und der Hoffnung“ wird anhand von verschiedenen Gedichten und Texten zu Wort gebracht. Robert Seitz beendet diese Meditation mit einem Text von Marie Noël: „Im Winter / stirbt das Eis / und kalte Nächte / sind zu Ende. / Es muss so sein / mein ängstlich Herz. / Wo bliebe sonst / der große Frühling / und die Auferstehung?“

So bleibt am Schluss eine Frage. Allerdings eine Frage, die hoffnungsvoll ist, weil sie ein ängstliches Herz an die Auferstehung erinnert. Wer einfache oder klare theoretische und akademische Antworten für diese komplexe Thematik sucht, wird sie in dieser Veröffentlichung nicht finden. Aber wer sich mit den so schwierigen Fragen nach dem Leiden und der Gottesliebe auf den Weg macht, in der Bereitschaft, sich selbst glaubend oder zweifelnd in diesen Weg einzuzeichnen, der wird die große Vielfalt der Beiträge als Reichtum erleben.

Gerade der leidende Leser wird diese Lektüre mit Gewinn in die Hand nehmen und dabei der Hoffnung auf eine existentielle Erfahrung mit der Gottesliebe begegnen.

Pastor Christoph Neumann (BFeG), Barendorfer Bruch 7, 58640 Iserlohn

HELMUT BURKHARDT, Ethik, Band II/2. Das gute Handeln: Sexualethik, Wirtschaftsethik, Umweltethik und Kulturethik, Gießen: Brunnen Verlag 2008, kt., 288 S., ISBN 978-3-7655-9478-6, € 24,95.

Mit diesem zweiten Teil der allgemeinen Materialethik führt Burkhardt die Grundfragen nach dem guten Handeln fort. Dabei kommen nun die Problemfelder in den Blick, die in dieser Zeit besonders sowohl für den einzelnen Christen wie auch für die christlichen Kirchen und Gemeinden unter den Nägeln brennen: Sexualethik, Wirtschaftsethik, Umweltethik und Kulturethik. Wie in den Bänden I und II/1 wird das gängige Verhaltensmuster dazu beschrieben, analysiert und dann mit Hilfe der biblischen Offenbarung beleuchtet und bewertet. Daraus ergeben sich dann die konkreten Folgerungen für ein christliches Verhalten und Handeln. Neben den traditionellen Lösungen werden etwa in den Abschnitt zur Sexualethik nicht nur Sexualität als eine schöpfungsgemäße Ausstattung und Zuordnung von Mann und Frau bedacht, sondern auch die vielen Irrwege und damit das Verfehlen der göttlichen Bestimmung samt deren Folgen. Dabei kommen existentiell so wesentliche und bedrängende Fragen zu einer einleuchtenden Lösung, wie etwa bei den Themen: „Lebenslänglichkeit der Ehe“, „Alterskonkubinät“, „Ehescheidung und Wiederheirat“, „Homosexualität“ und vieles andere mehr. Das Thema „Naturethik“ beginnt, eigentlich ungewöhnlich und überraschend, mit Erwägungen zur Wirtschaft. Da werden Reichtum und Armut in den Blick genommen, Sozialpflichtigkeit wie auch Ökologiepflichtigkeit von Einkommen und Besitz. Ein Abschnitt ist dem Thema „Arbeit“ gewidmet, weil diese ein von Gott gewolltes Grundmuster menschlicher Existenz darstellt, zugleich aber auch eine erhebliche gesellschaftliche Relevanz hat, ganz zu schweigen von dem Verbrauch der Ressourcen der Natur und Umwelt, der ernsthaft mitbedacht werden muss. Das leitet dann weiter zu der Suche nach einer ethischen Definition für das, wie menschliches Handeln mit dem Kosmos gestaltungsgemäß umgehen darf. Es geht dabei um Kultur und Technik, um Medien und Kommunikation in der modernen Gesellschaft, und dann auch um Kunst und das Schöne. Dabei sind die letzteren beiden Bereiche deshalb ethisch relevant, weil Schönheit und Wahrheit, Kunst und Religion (Liturgie) menschlichen Gestaltungs- und Verhaltensmustern unterliegen.

Wie schon die ersten beiden Bände ist auch dieser dritte übersichtlich strukturiert: Das jeweilige Problemfeld wird beschrieben, vorhandene Lösungen referiert und geprüft, abschließend die eigene Entscheidung definiert. Anhand der jedem Abschnitt angefügten Literaturliste wird dem Leser zudem die Möglichkeit eröffnet, sich eine eigene Meinung zu bilden. Wer gut begründete, biblisch gestützte, theologisch bedachte und verantwortete ethische Einsichten sucht, wird sie hier finden.

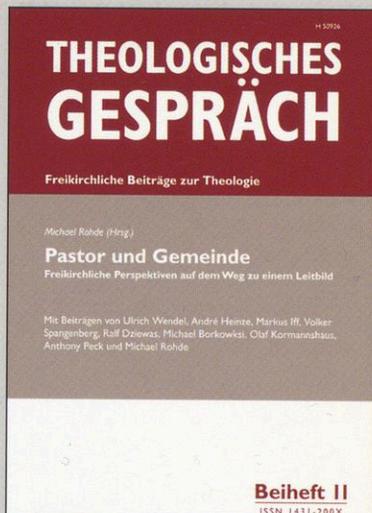
Pastor Dr. Ulrich Betz (BFeG), Windmühlenweg 14, 27432 Bremervörde

Pastor und Gemeinde

Freikirchliche Perspektiven auf dem Weg zu einem Leitbild

Mit den Beiträgen vom Konvent der Pastorenschaft 2009 von:

- Ulrich Wendel
- Andre Heinze
- Markus Iff
- Volker Spangenberg
- Ralf Dzienas
- Michael Borkowski
- Olaf Kormannshaus
- Anthony Peck
- Michael Rohde (Hrsg.)



136 Seiten, € 9,90*

Oncken Zeitschriftenverteilung | Postfach 200 152 | 34080 Kassel | Tel.: (05 61) 5 20 05-40 | www.oncken.de | zeitschriften@oncken.de

*zzgl. 1,10 € Versandkosten

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 34. Jahrgang • 2010 • Heft 1 • ISSN 1431-200X

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Rohde, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin, Telefon: (03 32 34) 74-334, Telefax: (03 32 34) 74-309, E-Mail: MRohde@baptisten.de.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680,

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

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

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

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

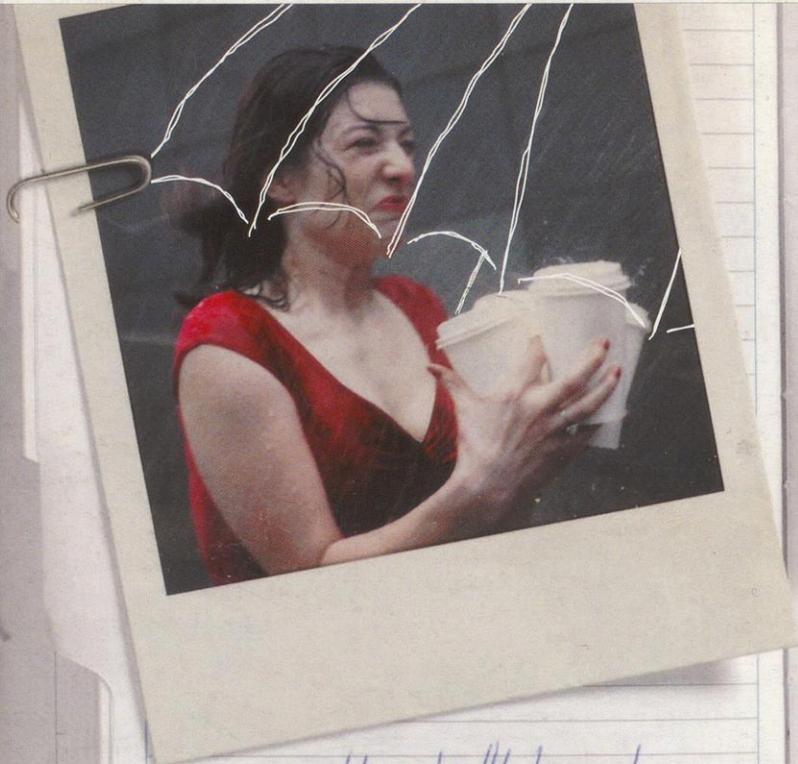
Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.



ONCKEN:

sch Bundes-Verlag



Important

Unverschämtheit kommt
eben oft!

Und das Typ-Redeerial von der
Stribekasse habe ich immer noch

Week 18

nicht angefordert!

Besser vorsorgen!
Entspannt leben.

Vorsorge für den Sterbefall
und im Todesfall sind Ihre Angehörigen abgesichert.

Rufen Sie uns an!
030/79702903
www.sterbekasse-berlin.de

**Sterbe
KASSE**
Evangelischer Freikirchen VVaG

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Christian Wolf: „Und siehe, wir leben“. Christliches Leben und Überleben hinter der Mauer 53

Oliver Pilnei: Exegese der Lebenswelt. Über die Herausforderungen und Aufgaben der Predigt im Gästegottesdienst 73

Rezension

Eckhard J. Schnabel: Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Matthias Walter) 99

PREDIGTWERKSTATT

Petra Tödter-Lüdemann: Predigt über Römer 8, 28 f.
Thema: „Lebe wie Du willst!“ – oder hat Gott einen Plan für mein Leben? 90
Kommentar zur Predigt von Petra Tödter-Lüdemann (Christian Krumm) 95

2010 • Heft 2

ISSN 1431-200X

34. JAHRGANG

Wache Zeitgenossenschaft

20 Jahre nach der friedlichen Revolution von 1989 fanden viele Gedenkveranstaltungen im öffentlichen Leben Deutschlands statt. Eine zeitgemäße und lebendige Erinnerungskultur zu entwickeln und zu pflegen ist keine einfache Aufgabe, besonders in freikirchlichen Kreisen, die oftmals eher geschichtsvergessen statt geschichtsversessen erscheinen. Der 1932 geborene Christian Wolf war von 1953–1969 in pastoralen Diensten in Berlin-Weißensee, Meiningen und Greifswald tätig. Von 1969–1991 war er Dozent für Altes Testament und Ethik am Theologischen Seminar der Baptistengemeinden in der DDR in Buckow (Märkische Schweiz) und nach der Vereinigung beider Seminare bis 1995 Dozent am Theologischen Seminar in Hamburg. Vor dem Hintergrund seiner persönlichen Erfahrungen als Christ in der DDR und mit einer besonderen Fähigkeit, theologische und gesellschaftspolitische Einsichten miteinander zu verbinden, hielt Christian Wolf am 9. November 2009 am Theologischen Seminar Elstal einen Vortrag, den wir hier veröffentlichen. Seine Ausführungen fragen rückblickend und für die Gegenwart, wie Christen die Sache Jesu Christi angemessen im öffentlichen Raum vertreten können.

Der Beitrag von Oliver Pilnei hat auf dem ersten Blick nichts mit der Thematik von Christian Wolf zu tun, da er die Herausforderung untersucht, in sogenannten Gästegottesdiensten zu predigen. Aufgrund des besonderen Zugangs zum Thema, ergibt sich aber eine tiefergehende Verbindung, denn der Entwurf des in der systematischen Theologie promovierten Theologen geht davon aus, dass die Lebenswelt der Hörer exegesiert und zugleich Evangelium elementarisierend ausgelegt werden müsse. Damit richtet der Bildungsreferent und Leiter des Seminars für Mitarbeiter- und Gemeindeentwicklung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden seine Aufmerksamkeit im Besonderen auf eine wache Zeitgenossenschaft und verbindet sie mit gründlicher theologischer Arbeit.

Die Predigtwerkstatt setzt die Reihe im THEOLOGISCHEN GESPRÄCH zu Gottesdiensten mit besonderen Anlässen fort. Die Predigt zu Römer 8, 28 f. wurde von der Pastoralreferentin Petra Tödter-Lüdemann in einem Jugendgottesdienst gehalten und greift thematisch und in vielen Beispielen die Lebenswelt ihrer Hörer auf. Der Kommentar von Christian Krumm reflektiert neben dieser Hörerdimension ebenso überraschende theologische Erkenntnisse.

In dieser Ausgabe ist noch Platz für eine Rezension gewesen. In Zukunft wird dieser Teil weiterhin mit kurzen und zugleich zugespitzten Buchvorstellungen fortgesetzt.

Michael Rohde

Christian Wolf

„Und siehe, wir leben“

Christliches Leben und Überleben hinter der Mauer

Der Erinnerungs-Marathon¹ des Jahres 2009 biegt auf die Zielgerade ein. Die Endziffer 9 hat zum massenhaften Gedenken an historische Ereignisse aller Art, an Wissenschaftler, Künstler, Musiker, Politiker animiert. Es ist zu hoffen, dass sich das nicht als schlaues Ablenkungsmanöver von den brennenden Gegenwartsproblemen erweisen wird. Die Gedenk-Lawine rollte schließlich auf ihren donnernden Schlusspunkt zu: „20 Jahre Mauerfall“ – ausgerechnet am 9. November, einem Datum im Zwielficht deutscher Geschichte.

Die Zahl der Foren, Ausstellungen, Medien-Ereignisse und -Erzeugnisse zu diesem Schicksalstag sind Legion. Auf allen Kanälen werden Zeitzeugen wiederbelebt. Allein die „Bundesstiftung zur Aufarbeitung der SED-Diktatur“ hat von 1998 bis 2008 mehr als 1700 Veranstaltungen und 240 Bücher bezuschusst sowie 25 Mio. € Fördermittel vergeben – für eine „Fußnote der Geschichte“, wie Stefan Heym die DDR bezeichnete, die gerade mal 20 Jahre zurückliegt. Da muss wohl noch einiges rumoren im Gedächtnis der Deutschen.

Was könnte ein einzelner Zeitgenosse zu der geballten Ladung Erinnerungskultur noch Sinnvolles hinzufügen, was nicht schon von Politikern, Historikern, Philosophen und Theologen gesagt ist? Vielleicht macht es Sinn, wenn ein Einzelner das, was schon von anderen gesagt ist, noch einmal anders sagt, weil er es ein bisschen anders erlebt hat. Das bedeutet aber, dass dieser Bericht notwendigerweise autobiografische Züge aufweisen muss, er ist zeitgeschichtliche Reflexion als Reflexion des eigenen Lebens.

Grundlage meiner ziemlich unsortierten Mitteilungen sind also die persönlichen Erfahrungen aus bisher 77 Lebensjahren. Dreizehn davon wurden in der Nazidiktatur gelebt. 1945 wurde der Teenager nach 10 Wochen unter amerikanischer Besatzung nahtlos der sowjetischen Besatzungsmacht übereignet, die ihn ab 1949 auch im Staat DDR als „Freund und Beschützer“ nicht aus den Augen ließ. Als Fazit aus diesen 45 Jahren in einer von der marxistisch-leninistischen Ideologie geknebelten Gesellschaft habe ich den Satz des Apostels Paulus aus 2. Korinther 6,9 gewählt: „Und siehe, wir leben.“

Es mag unangemessen, ja anmaßend erscheinen, Paulus als Kronzeugen für ein paar Jahrzehnte Leben in der DDR beizubringen. Aber sein Satz klingt optimisti-

¹ Dieser Vortrag wurde zur Gedenkveranstaltung am Theologischen Seminar Elstal (FH) aus Anlass der Öffnung der Mauer vor 20 Jahren am 9. November 2009 gehalten. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

scher als z. B. das traurige „Wir sind noch einmal davongekommen“. Außerdem haben wir es mit einem genuin christlichen Satz zu tun, und im Folgenden wird die Erfahrung von Christen, speziell freikirchlichen Christen aus christlichem Blickwinkel verstanden und gedeutet. Wenn dann der Paulus-Satz auch über den 20 Jahren nach dem Mauerfall stehen bleibt, so heißt das, dass sich für christliches Leben in dieser Welt bei allem aufregend Neuen doch nichts grundsätzlich geändert hat.

Es ist nicht nur vom Leben, sondern auch vom Überleben die Rede. Man überlebt Kriege oder Naturkatastrophen. Man kann auch eine Geschichtskatastrophe wie den Zweiten Weltkrieg überleben und gleich in den nächsten „Krieg“ weitergereicht werden, nämlich jenen, den der Staat DDR gegen seine Bevölkerung und insbesondere gegen die Christen führte.

Totgesagte leben länger, heißt es. Für die Christen, die in der DDR lebten, trifft das zu. Ihnen wurde vom Kindergarten an eingebläut, dass Religion und Glaube Rudimente einer vergangenen Gesellschaftsordnung seien. „Als die Sterbenden“ sind sie von der herrschenden Weltanschauung abgeschrieben worden.

Doch es kam anders. Die so siegessicher auftrumpfende Ideologie des „real existierenden Sozialismus“ schrumpfte selbst zum verwünschten Überbleibsel in einem Volk, das zuerst mit den Füßen und dann an der Wahlurne abstimmte zugunsten einer anderen Ordnung. Wobei sich die Sehnsucht zunächst nicht auf eine grundlegend andere *politische* Ordnung richtete, sondern auf ein elementar anderes Leben, regiert von den beiden Mächten „Freiheit“ und „Frieden“. Erst danach ging den Massen auf, dass auch „Einheit“ ein erstrebenswertes Ziel sei und dass dieses Dreigestirn nicht ohne politische Entscheidungen zu haben ist.

Die Sehnsucht vieler zielte schlicht auf die materielle Seite dieser Grundwerte, auf die Freiheit zu reisen und asiatisch zu essen, auf den persönlichen Frieden. Sie wollten nach den vielen Jahren des Drucks durch Partei und Staat in Ruhe gelassen werden. Dieses Gemisch aus Sehnsucht nach einer anderen Art von Gemeinschaft und erwachendem Individualismus symbolisierte sich in einem Bild von der großen Kundgebung auf dem Berliner Alexanderplatz am 4. November 1989. Da sah man in der Menge ein Plakat „Wir sind das Volk“ und nicht weit davon hob einer sein Schild in die Höhe: „Ich bin Volker“.

Es war nur eine Minderheit der Bevölkerung, die Freiheit und Frieden in größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen sah und die Einheit nicht nur in der D-Mark suchte. Die Mehrheit wird recht gut charakterisiert durch ein Zitat aus dem Buch „Westbesuch“ von Jutta Voigt²:

„Der Westen als Traumziel – mit seiner Unerreichbarkeit hatte seine Heiligsprechung begonnen. Dieser Westen war die Erfindung des Ostens. Ihm gehörte der Himmel gleich nebenan. Ein historisch einmaliger Überfluss an Hoffnung.“

Diese Romantisierung des Westens fand im geeinten Deutschland ihr Ende, als träumerische Hoffnung auf Wirklichkeit traf.

² JUTTA VOIGT, Westbesuch. Vom Leben in den Zeiten der Sehnsucht, Berlin 2009.

Es war auch nur eine Minderheit der Christen, die dem Dreigestirn Freiheit-Frieden-Einheit die „Gerechtigkeit“ und die „Bewahrung der Schöpfung“ hinzugefügt hatten und beide in den niederschmetternden DDR-Verhältnissen unter Gefahr für ihre Person aktiv vertraten, womit sie das Ende dieses Staats beschleunigten. Der christliche Widerstand ging von einzelnen Personen und kleinen Gruppen aus, nicht von der Institution Kirche.

Die DDR ist definitiv tot. Daran ändern auch mancherlei nostalgische Wiederbelebungsversuche nichts, die sich auf einzelne Aspekte dessen beziehen, was „nicht schlecht“ war in der DDR. Der „real existierende Sozialismus“ liegt im Grab, und wenn immer noch einige weinend ihre Blumen darauf legen, dann liegt das auch an der geringen Distanz zu den Ereignissen. 20 Jahre ist es erst her – was ist das im Zusammenhang der deutschen, europäischen und Weltgeschichte! Wir brauchen mehr Distanz um besser zu verstehen und die geistig-moralische „Mauer in den Köpfen“ abzubauen.

Wie schwer es gelingt, jetzt schon „gesamtdeutsch“ zu denken, verrät bereits die Sprache. Immer wieder wird von der „ehemaligen“ bzw. „damaligen“ DDR gesprochen, als ob es auch eine heutige, jetzige DDR gäbe. Bis es zu einer gemeinsamen Gegenwart kommt, wird die Vergangenheit noch lange mit uns gehen. Man kann das feststellen in Gesprächen mit Westdeutschen, die noch nie in den (gar nicht mehr so) neuen Bundesländern waren, oder an Ostdeutschen, die den Marxismus-Leninismus mit der Muttermilch eingesogen haben, und sich nun gegen jede andere weltanschauliche Information sperren.

Von Bauern, die der Veterinärmedizin gegenüber misstrauisch sind, kann man gelegentlich den Satz hören: „Der Tierarzt muss das Tier erst schlachten, bevor er sagen kann, was ihm gefehlt hat.“ Die DDR ist tot, aber sie liegt noch im Schlachthaus; Historiker und Publizisten untersuchen ihre Organe, ob sie Unrechtsstaat oder Diktatur – halb oder ganz oder gar nicht – war, ob 1989 als „Wende“ oder „Revolution“ bezeichnet werden muss, was Schlechtes und wie viel Gutes an ihr war u. dgl.

Wir brauchen mehr Distanz, um besser zu verstehen. Das ist die eine Wahrheit. Die andere hat mit der Wirklichkeit des Tempos unserer Zeit zu tun. Seit dem Fall der Mauer hat sich die Welt der Politik, der Technik, der Wirtschaft und Kultur rasend schnell verändert. Auch die eigentlich so beharrungsfähigen Kirchen können sich dieser Beschleunigung nicht entziehen³. So macht es Sinn, Zeitzeugen zu befragen, die das Leben hinter der Mauer noch selbst „genossen“ haben.

Von der Generation, der dieses durch die Niederlage des Zweiten Weltkriegs erzwungene Staatsgebilde Lebensort und Schicksal war, leben noch viele. Sie können als Zeitzeugen eines halben Lebensalters aus ihrer Perspektive mitteilen, was ihnen an und in der DDR gefehlt bzw. nicht gefehlt hat. Sind sie erst einmal tot, bleiben nur Texte zur Erklärung.

³ Als Beispiel sei genannt der Wechsel von den „gästeorientierten Gemeinden“ im Sinne von „Willow Creek“ zu den diffusen Formen der „Emerging Churches“ (s. ThGespr 3/2009, 107-131).

I Die Zäsur des 9. November 1989 – Wahnsinn und Wunder

„Joshua fought the battle of Jericho and the walls came tumbling down“. Nie zuvor und nie danach stimmten wir diesen Gospelsong mit so viel Inbrunst an wie am Tag des Mauerfalls. Die Jericho-Geschichte aus dem Josua-Buch war zu unserer Geschichte geworden. Vier mal sieben Jahre waren wir in Gedanken – und manche Tollkühnen auch physisch – gegen die Mauer gerannt, nun stand uns mit einem Mal unser „Jericho“ offen.

An jenem Donnerstagabend saßen wir im Theologischen Seminar Buckow mit Studienbewerbern in einem Proseminar zusammen, als uns der Verwaltungsleiter mit der Nachricht unterbrach: Die Grenze ist offen zur Ausreise für alle! Da gab es für die Studenten kein Halten mehr, sie probierten den „Mauerdurchbruch“ auf der Stelle aus. Am nächsten Tag waren sie alle wieder da.

Bleiben oder gehen – diese Frage hat seit Gründung der DDR viele ihrer Bürger existenziell bewegt. Vor dem Mauerbau stimmten jedes Jahr Hunderttausende mit den Füßen ab für das andere Deutschland⁴, nach dem 13. August 1961 blieb nur die Alternative Flucht unter Lebensgefahr oder Antrag auf Ausreise mit ungewissem Ausgang und bei Ablehnung ein Leben als gebrandmarkter Outlaw in der DDR. Am 9. November 1989 tat sich mit einem Schlag eine völlig neue, verlockende Perspektive des Gehens auf. An eine Vereinigung der beiden deutschen Staaten dachte an diesem Tag noch niemand.

Genau ein Jahr zuvor hatte ich in einem ebensolchen Proseminar zum Thema „Glauben und Bleiben – in der DDR“ gesprochen⁵, und zwar indem ich den Satz „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ aus Jesaja 7,9 umdrehte zu „Bleibt ihr nicht, so glaubt ihr nicht!“ Jahrzehntelang waren die Gemeinden in der DDR durch das Weggehen vieler Mitglieder geschrumpft. Der Verlust wertvoller Mitarbeiter hatte sie geschwächt. Deshalb meine Frage damals an die Studienbewerber:

„Hat unser Bleiben im Glauben etwas zu tun mit unserem Bleiben in der DDR, als Bürger und als Christen? Wenn ja, warum? Warum gehören wir nicht zu den ‚Antragstellern‘, warum sind wir nicht bei den ‚Ausreisewilligen‘, sondern beraten miteinander, wie ein Studium für den künftigen Dienst als Pastorin bzw. Pastor in diesem Land zu gestalten sei?“

Die Predigt stellte indirekt die Frage nach einem dritten Weg zwischen kritikloser Anpassung und absoluter Verweigerung. Dem Staat war aber schon das *Fragen* nach einem dritten Weg ein Zeichen für „feindliches“ und subversives Denken, das ihm gefährlich werden könnte. Dass die Stasi mit ihren verquerten Ideen die Aufforderung zum Bleiben aus dem Mund eines Christen als umstürz-

⁴ Von 1955 bis zum 13. August 1961 meldeten sich fast 1,5 Mio. DDR-Bürger in den westdeutschen Notaufnahmehäusern, d. h. monatlich im Durchschnitt die Einwohnerschaft einer Kleinstadt.

⁵ Vgl. CHRISTIAN WOLF, *Die Sprache des Herzens und die Sprache Gottes. Alttestamentliche Predigten aus drei Jahrzehnten*, Wuppertal/Kassel 1997, 38 ff.

lerischen Versuch verstand, den Widerstand gegen den SED-Staat zu stärken, ahnte ich damals nicht.⁶

In den öffentlichkeitswirksamen Medienereignissen zum Mauerfall werden vor allem die „Heldentaten“ der DDR-*Flüchtlinge* bejubelt, von den bis zum Ende Dagebliebenen hört man weniger. Doch das Bleiben war für manche nicht weniger mutig als das Gehen. So mischte sich der Ruf „Wir wollen raus“ der sogenannten Ausreisewilligen mit dem „Wir bleiben hier“ der geduldig Hoffenden. Die meisten wollten nicht aus der DDR abhauen, aber gern hin und wieder mal rauskommen.

Am Tag nach dem Mauerfall tagte der Arbeitskreis Frieden des BEFG/DDR in Berlin. Ich musste das Auto weit vor dem Tagungsort in der Cantianstraße, der kurz vor der Mauer lag, stehen lassen. Die zu den Übergängen strömenden Massen verstopften die Straßen. Der Generalsekretär des Bundes, der in der Nacht von seinem Wohnsitz in Thüringen ahnungslos aufgebrochen war, wunderte sich, dass er über Westberlin in die Cantianstraße umgeleitet wurde, was tags zuvor noch undenkbar war; der Ethikprofessor vom Theologischen Seminar in Louisville/USA, der aus Westberlin zu uns stieß, konnte es nicht fassen, dass er überhaupt nicht kontrolliert wurde. Als der Präsident des Bundes in der Mittagspause probeweise durch ein Mauerloch die kurze Strecke zu jenem Haus jenseits der Grenze ging, in dem er mehr als 30 Jahre zuvor als Student des Hamburger Seminars im Gemeindepraktikum gewohnt hatte, war das für ihn ein Wunder.

„Wunder“ war das Wort der Christen für die „Revolution der Kerzen“⁷ in jenen Tagen, „Wahnsinn“ nannten es die Nichtchristen. Das Wort hatte plötzlich einen positiven Sinn bekommen: Wahnsinn war die säkularisierte Form des Wunders. Viele ehemalige DDR-Bürger und -Christen geben auch 20 Jahre nach dem Mauerfall ihr Votum immer noch unter diesem Stichwort ab – und das ist gut so. Die historische Forschung als die einseitige Objektivität der Danachgekommenen wird so ergänzt durch die vielseitige Subjektivität der Dabeigewesenen.

Ein kleines Detail soll diese Doppeldeutigkeit des Verstehens beleuchten. Historiker haben herausgefunden, dass die SED-Kampfgruppen, die die kerzentragenden Demonstranten am 9. Oktober in Leipzig umzingelten, keine scharfe Munition hatten. Die Demonstranten wussten das aber nicht, deshalb schmälert das Ergebnis der historischen Forschung nicht die Tatsache ihrer Angst und ihres Todesmuts.

Die Akten des Staats, speziell der Stasi, sind frisiert. Es wurde niedergeschrieben, was gewünscht wurde, und wo nichts Auffälliges zu erkennen war, wurde hinzugedichtet. Im Lager der Zeitzeugen stehen sich die oft düsteren Berichte der

⁶ Vgl. DIETRICH MENDT, *Stasiverseuchte Kirche?*, Leipzig 1995, 10.

⁷ JÖRG SWOBODA (Hg.), *Die Revolution der Kerzen – Christen in den Umwälzungen der DDR*, Wuppertal/Kassel 21990.

Verfolgten und die weitgehend verharmlosenden Darstellungen der Nutznießer gegenüber. So wird beides gebraucht: die distanzierte Analyse der literarischen Geschichtsforschung und die widersprüchliche Erzählung der Oral History. Auch beide zusammen können jedoch vergangenes Leben nicht wiederbringen.

Es kostet Überwindung, im Strom der überall sich meldenden und vorgeführten Zeitzeugen seinen Kopf zu heben als Bürger, Christ und Theologe aus der verblichenen DDR. Aber ich habe vom Alten Testament gelernt, dass Geschichte erzählt werden muss, wenn sie Bedeutung für kommende Generationen haben soll. Und das Neue Testament hat mich in eine ironische Beziehung zur Geschichte gebracht, weil sein „eschatologischer Vorbehalt“ mir im Lauf des Lebens immer wieder zum Rückhalt geworden ist. „Als die Sterbenden, und siehe, wir leben.“ Die Krise ist das Standardmodell der Geschichte, diese paulinische Weltsicht wird durch Lebenserfahrung bestätigt.

Wenn „das Wesen dieser Welt vergeht“ (1. Kor 7,31), dann bleibt angesichts einer solchen letzten Wende jede andere „Wende“ zweitrangig. So gehört auch die 1989er Wende bzw. Revolution zum Vorletzten, das vorübergeht, und kann vom Christen aus wohlwollend-ironischer Perspektive betrachtet werden. Dass dem Begriff Revolution entgegen aller vorherigen geschichtlichen Erfahrung das Attribut „friedlich“ hinzugefügt werden muss, bestätigt die Einzigartigkeit der Ereignisse als „Wunder-Wahnsinn“ oder „Wahnsinnswunder“. Diese mehr oder weniger spontanen Ausbrüche der Freiheitsliebe wurden ja erst im Nachhinein als Revolution bezeichnet, ein theoretischer revolutionstheologischer Ansatz lag ihnen nicht zugrunde, auch wenn die christlichen Gruppen sich von der latein-amerikanischen Befreiungstheologie und von Martin Luther Kings Gewaltlosigkeitsprinzip hatten inspirieren lassen. Es ging ihnen um die Verbesserung oder Ersetzung eines maroden Gesellschaftssystems, nicht um die Realisierung des Reiches Gottes auf Erden.

Die deutschen Erinnerungsweltmeister haben für den Umgang mit Geschehenem den Begriff „Aufarbeitung“ geprägt, ein Begriff, den man bis dahin im Handwerk verwendete, wo verschlissene Kleider aufgefrischt und altersblind gewordene Tischplatten aufpoliert wurden. Dieses Aufmöbeln des Alten dient also dazu zu erhalten, was an ihm noch gebrauchsfähig ist.

„Es war nicht alles schlecht an der DDR“ lautet der wohl meistgebrauchte Aufarbeitungssatz. Natürlich nicht, die Poliklinik und das Ampelmännchen mit Hut waren gut. Doch auf diesem nostalgisch selbstrechtfertigmachen Niveau möchte ich Aufarbeitung nicht verstehen, sondern kritisch-selbstkritisch nach Gründen für unsere Gebrauchsfähigkeit fragen – damals wie heute, Gebrauchsfähigkeit im Sinne unserer Berufung zum Dienst für Gott und die Menschen, wie es uns im 175. Jubiläumsjahr des deutschen Baptismus das Motto J. G. Onckens wieder nahelegt: Pro Gloria Dei et Bono Publico.

„Sind wir noch brauchbar?“ Das war die Frage, die sich *Dietrich Bonhoeffer* nach zehn Jahren Nazidiktatur an der Jahreswende 1942/43 stellte, ein Vierteljahr vor seiner Verhaftung:

„Wir sind stumme Zeugen böser Taten gewesen, wir sind mit vielen Wassern gewaschen, wir haben die Künste der Verstellung und der mehrdeutigen Rede gelernt, wir sind durch Erfahrung misstrauisch gegen die Menschen geworden und mussten ihnen die Wahrheit und das freie Wort oft schuldig bleiben, wir sind durch unerträgliche Konflikte müde oder vielleicht sogar zynisch geworden – sind wir noch brauchbar?“⁸

Das hätte Bonhoeffer auch am Ende der DDR schreiben können. Wir waren zermürbt und mussten vor Gebrauch erst kräftig geschüttelt werden. Was Bonhoeffer damals folgerte, gilt heute unvermindert: „Nicht Genies, nicht Zyniker, nicht Menschenverächter, nicht raffinierte Taktiker, sondern schlichte, einfache, gerade Menschen werden wir brauchen.“ In dieser Hinsicht hat sich durch die Revolution der Kerzen nichts geändert – der Mensch ist das Problem, damals wie heute, in Ost wie West: Wahnsinn!

2 Was hat der real existierende Sozialismus mit den Menschen gemacht?

Es wird oft gesagt, dass die Menschen in der DDR solidarischer waren, enger zusammenrückten in der Mangelwirtschaft. Dass das nicht stimmt, hätte jeder zum Beispiel im Städtchen Buckow in der Märkischen Schweiz sehen können, wenn es einmal Südfrüchte gab. Dann wurde das viel zu geringe Kontingent zuerst einmal unter den Verkäuferinnen und ihren Freunden aufgeteilt, und was übrig blieb, darum stritten sich die Zuspätgekommenen.

Neid herrschte auch im Sozialismus, z. B. gegenüber den Parteibonzen mit ihren Sondereinkaufsmöglichkeiten oder denen, die mit Westmark im Intershop einkaufen konnten. Dass den DDR-Kirchen von ihren BRD-Schwesterkirchen mit Autos, Baumaterial und anderen schönen Dingen geholfen wurde, erweckte auch nicht gerade die Sympathie jener Nichtchristen, die sowohl von Partei- wie von Kirchenprivilegien ausgeschlossen waren. Die Sachsen waren neidisch auf die Berliner, weil diese im „Schaufenster zum Westen“ manche kleinen Vorzüge genossen, und die Berliner ärgerten sich über die Sachsen als „fünfte Besatzungsmacht“, weil sie viele Funktionäre und Polizisten stellten.

„Wenn die Ostdeutschen wirklich warmherziger wären, dann wären sie es heute noch“, schreibt Uwe Tellkamp, der Autor des monumentalen DDR-Romans „Der Turm“.⁹ Er fährt fort: „Das Abgründige des Systems lag darin, dass Sie als Gefangener ein Maß an Freiheit erlebten, wie Sie’s als Freier nie wieder kriegen.“ Das war die Dialektik des Lebens der Eingemauerten: „Als die Sterbenden, und siehe, wir leben.“

⁸ DIETRICH BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München ¹³1951, 31.

⁹ ZEIT-Literatur Nr. 49, 11/2008.

Walter Ulbricht proklamierte in den 50er Jahren den „Menschen neuen Typus“, Erich Honecker präzierte das zum Erziehungsziel der „entwickelten sozialistischen Persönlichkeit“. Um Menschen nach dem Bild der SED-Ideologie zu schaffen, mussten sie perfide manipuliert werden, vor allem durch das von Margot Honecker geleitete Erziehungswesen. Es gehört für mich zum „Wunder“, dass es dennoch viele „einfache, gerade Menschen“ gab. Es wäre falsch, das ausschließlich dem Vorhandensein der Kirchen mit ihrem christlichen Menschenbild zuzuschreiben – sie hatten trotz (oder gerade wegen?) schwindender Mitgliederzahl ihren Anteil daran, aber der Geist dessen, der den Menschen nach *seinem* Bild erschaffen hat, wehte auch bei anderen. Die 70 000 gewaltfreien Demonstranten am 9. Oktober auf dem Ring in Leipzig setzten sich aus einer Minderheit von Christen, anderen Rand- und Protestgruppen und einer Mehrheit endlich mutig gewordener „Otto-Normalverbraucher“ zusammen.

Schließlich gab es auch noch *Michail Gorbatschow*, den „Kyrus“ aus der Sowjetunion, dessen Glasnost und Perestroika¹⁰ Menschen nicht nur in der DDR, sondern auch in anderen Ostblockstaaten zu selbstbewussterem Auftreten ermutigten. Die Demonstrationen in den Städten der DDR und die Umwälzungen in Osteuropa wären wahrscheinlich nicht so friedlich verlaufen, hätten die Regierungen nicht gewusst, dass sie mit den sowjetischen Panzern nicht mehr rechnen konnten.

Man konnte beim Einholen von Genehmigungen manchmal auf einen Parteifunktionär treffen, der sich im Rahmen seiner eng gefassten Kompetenzen einen Moment humaner Selbstbestimmung herausnahm. Einen offenen Austausch über Glaubens- und Weltanschauungsfragen ohne Angst des Gesprächspartners vor partei-disziplinarischen Folgen gab es jedoch kaum. Zwar wurde man von allerlei Organisationen und Behörden immer wieder zum „vertrauensvollen Gespräch“ von Mensch zu Mensch eingeladen, aber das war ein Schattenboxen mit abgezielten Bewegungen und vielen Tabus. „Durch Erfahrung misstrauisch“ geworden blieben wir dem Gegenüber das „freie Wort“ oft schuldig.

So lebten Christen in der DDR gewöhnlich in zwei verschiedenen Räumen. Die Öffentlichkeit in Schule und Betrieb nahmen sie als Raum des Misstrauens wahr, in der christlichen Gemeinde fanden sie im Normalfall den Raum des Vertrauens. Diesen konnte oft selbst die Familie nicht bieten, wenn man ihr als einziger Christ angehörte. In den vollchristlichen Familien versuchte man gegenzusteuern gegen die Indoktrination der Kinder durch eine vollständig ideologisierte Schule. Das führte zu Dauerkonflikten zwischen den häuslichen und den schulischen Autoritäten. Trotz großer Tapferkeit vieler Kinder aus christlichen Familien nagte diese Zermürbungstaktik an ihrem Nervenkostüm.

Seit der Schlussakte der Helsinki-Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa 1975 (KSZE) kursierte das Schlagwort von den „vertrauensbildenden Maßnahmen“. Es galt vielleicht für Abrüstungsmaßnahmen in der

¹⁰ Transparenz und Transformation.

großen Politik, zu Hause dagegen wuchs das Misstrauen der DDR-Führung gegenüber ihren eigenen Bürgern unentwegt. Jeder Versuch der Friedensgruppen, Vertrauen zu bilden, wurde mit Bespitzelung und Gewalt beantwortet. Noch Ende September 1989 gaben Mielke und Honecker scharfe Anweisungen, die „Konterrevolution“ im Keim zu ersticken. Sie waren eher bereit, ihre „sozialistischen Persönlichkeiten“ niederzuschießen als einzugestehen, dass sie keine geistige Macht mehr über sie hatten. Der DDR-Sozialismus konnte Menschen psychisch *verformen*, ihre Mehrheit radikal nach seinem Bild *umzuformen*, gelang ihm nicht.

Nachdem die DDR-Ideologie mit ihrer menschenverachtenden Praxis hinter uns liegt, haben wir in diesen Tagen allen Anlass zu fragen: Was macht der Kapitalismus mit den Menschen? Oder genauer: Welche menschenverachtenden Züge weist die radikale Marktgesellschaft auf? Aber das ist ein Thema für sich und kann hier und heute nicht abgehandelt werden. Grundsätzlich sei nur darauf hingewiesen, dass der Kapitalismus, der kein System sein will, keine anderen Menschen zur Verfügung hat, als der Sozialismus sie hatte. Sie sind ebenso manipulierbar und werden auch manipuliert, nur auf andere Weise. Die radikale Marktwirtschaft, die den Kapitalismus zur Ideologie des Geldes macht, zwingt den Menschen unter das Joch des unbedingten Profitstrebens und in den Dauerstress permanenter Selbstmobilisierung. Die „allgemeine Mentalität des schnellen Geldes“ greift um sich.¹¹ Das führt – ähnlich wie im DDR-Sozialismus – zu einer Gesellschaft ohne Moral und Verantwortung.

Der Sozialismus ist daran zugrunde gegangen, den Kapitalismus wird auf diesem Weg das gleiche Schicksal ereilen. Die Erfahrung aus 40 DDR-Jahren lehrt: Je länger die Segnungen ausbleiben, die ein gesellschaftliches System verspricht, umso zahlreicher wenden sich die Menschen von ihm ab.

Das Ende der DDR geschah nicht sang- und klanglos. Aus zehntausenden Kehlen erscholl der Ruf „Wir sind das Volk“ und „Wir bleiben hier“. Vor allem aber war es *ein* Klang, der dieses Ende einläutete:

3 „Keine Gewalt!“

Opposition gegen das DDR-System entstand zuerst in den Friedens- und Umweltgruppen, und diese waren von Anfang an durch das Prinzip der Gewaltlosigkeit geprägt. Ohne den von Pfarrer *Christoph Wonneberger*¹² öffentlich verbreiteten Aufruf zu einem „Sozialen Friedensdienst“ mit den gleichzeitig begonnenen Montags-Friedensgebeten und ohne die im September 1989 von der

¹¹ Wie ein Riss in einer hohen Mauer. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise, Hannover, Juni 2009, 13.

¹² 1977-1984 Pfarrer in Dresden, 1985-1991 in Leipzig (nach Schlaganfall am 30. 10. 1989 1991 in den Ruhestand versetzt).

Leipziger Nikolaikirche ausgehenden gewaltlosen Demonstrationen hätte es keinen 9. November gegeben. Der Ruf „Keine Gewalt“, sichtbar unterstützt von den brennenden Kerzen auf den Straßen, war ein entscheidendes Element für den Erfolg der friedlichen Revolution. Die demonstrierende Gegengesellschaft blieb bei der strikten Gewaltlosigkeit, obwohl sie von der militärischen Gewalt eingekesselt war. Zehntausende Demonstranten ließen sich in ihrem Widerstand gegen die Militarisierung der DDR-Gesellschaft vom Geist der Bergpredigt leiten. *Christian Führer*, der Pfarrer der Nikolaikirche und neben Wonneberger Spiritus Rector der Friedensgebete, nannte die Auflösung der zum Bersten geladenen Bedrohungsatmosphäre in Frieden und nicht in einer Gewaltexplosion ein „Wunder biblischen Ausmaßes“.

„Keine Gewalt“ ist angesichts erschlagener Hilfeleistender, missbrauchter Kinder, misshandelter Frauen und Senioren, Amok laufender Schüler und neuartiger Formen des Krieges nach wie vor ein notwendiger Ruf. Rückblickend auf ein Leben in drei verschiedenen politischen Systemen beschränke ich diesen Ruf hier und jetzt auf die Gewalt des Krieges.

3.1 Vor 70 Jahren, am 1. September 1939, tönte beim Einmarsch der deutschen Truppen die Stimme Adolf Hitlers durchs Radio: „Die deutsche Wehrmacht ist zum Kampf für den Frieden angetreten.“ Dieser „Friedenskampf“ wurde uns in der Schule in unzähligen Auswertungen der „Wehrmachtsberichte“ eingetrichtert, die militärischen Siege als Siege des „Führers“ gefeiert, die spätestens ab Stalingrad nur noch gelogen waren. Der Krieg war ein Heldenepos, die jämmerlich umgekommenen Soldaten die verehrten Helden.

Noch kurz vor Kriegsende jagte uns Pimpfe unser ehemaliger „Fähnleinführer“, der als stolzer junger Leutnant auf Urlaub gekommen war, mit „Sprung auf, marsch marsch“ durch die Pfützen. Er wollte uns „zäh wie Leder, hart wie Kruppstahl und flink wie die Windhunde“ für den „Endsieg“ machen. Ich traf den Mann später als Generalsekretär des Fußballverbands der DDR auf dem Flughafen wieder. Er stahlte jetzt seine Fußballer in der neuen Ideologie, die er mit gleichem Schneid wie die alte vertrat.

Dass ich als Zwölfjähriger mich nicht wie manche meiner Schulkameraden kurz vor dem Zusammenbruch noch zum „Werwolf“ machen ließ oder eine Panzerfaust in die Hand nahm und durch sie starb wie einer meiner Mitschüler, verdanke ich dem Evangelium, das in der Baptistengemeinde verkündigt wurde. Damit war zwar kein Aufruf zum politischen Widerstand verbunden, aber es genügte, um mich dem mörderischen „Kampf für den Frieden“ kurz vor dem heillosen Untergang des „Hitlerreichs“ zu entziehen.

Ich hatte eine Ahnung bekommen von dem Frieden, der „höher ist als alle“ ideologisierte „Vernunft“. Dieser Frieden hat mein Herz und meine Sinne ein für allemal imprägniert gegen den Frieden der Gewalt. Ich werde mich immer wehren gegen die zynische Logik des Großen Vorsitzenden *Mao Tse-tung*, der auch die Denke des militärisch-industriellen Komplexes entspricht: „Wir wollen keinen Krieg; man kann aber den Krieg nur durch Krieg abschaffen, und wenn

man will, dass es keine Gewehre mehr geben soll, muss man das Gewehr in die Hand nehmen.“

3.2 Nach 1945 wurden wir mit einer neuen Art von „Kampf für den Frieden“ konfrontiert. Er zog zunächst die jungen Leute an, weil er sich als Kampf gegen den verhassten „Faschismus“ gerierte. Bald entpuppte er sich jedoch als der „Friedenskampf“ der SED zur Durchsetzung ihrer Herrschaft im „Bruderbund“ mit der „ruhmreichen“ Sowjetunion. Der Begriff „Kampf für den Frieden“ wurde bei jedem Diskussionsbeitrag oder auch nur einer Äußerung, die von der Partei als „feindlich“ eingestuft wurde, als Totschlagargument benutzt.

Als ich meinen ersten Gemeindedienst 1958 in Meiningen angetreten hatte, fanden kurz darauf Wahlen statt. Nach vier Jahren Studium in Hamburg war ich an demokratische Wahlen gewöhnt. Ich konnte mich nicht entschließen, zur Einheitslistenwahl zu gehen. Daraufhin kamen sie mit der Urne und holten mich aus dem Jugendkreis heraus. Auf meine Frage vor der Kapellentür, ob ich mich der Stimme enthalten könne, hieß es: „Aber sind Sie denn als Christ nicht für den Frieden? Dann müssen Sie doch für unseren Friedenskampf stimmen!“ Ich nahm das drohende Angebot nicht an. Später riet mir ein in der Bekennenden Kirche bewährter Pfarrer: „Diese Wahlfarce ist noch nicht der *status confessionis*. Morgen werden dieselben Leute regieren, gleichgültig ob Sie zur Wahl gehen oder nicht.“

Im SED-Reich bewirkte das Evangelium des Friedens mehr Widerstand gegen den Machtfrieden der Ideologie als dies vor 1945 der Fall war. Christliches Friedenszeugnis rang dem Staat z. B. die Einführung der „Bausoldaten“ ab, die als Soldaten ihren Dienst ohne Waffe tun konnten. Totalerweigerer des Wehrdienstes wurden eingesperrt, die Forderung eines Sozialen Friedensdienstes (als Wehersatzdienst) von Honecker als „staats-, verfassungs- und friedensfeindlich“ eingestuft. Während im NS-Staat die Christen, auch die der Bekennenden Kirche, fast ausnahmslos für „Führer und Vaterland“ in den Krieg zogen, viele auch voll Begeisterung, war die Zahl derer, die nicht für das „sozialistische Vaterland“ kämpfen wollten, größer.

Friedensgruppen, auch christliche, waren der Partei willkommen, wenn sie einseitig den von der Sowjetunion diktierten Frieden unterstützten und die Abrüstung des Westens verlangten. Wer von *beiden* Weltlagern „Frieden schaffen ohne Waffen“ forderte, wurde diskriminiert und verfolgt.

Im Juni 1989 gingen meine Frau und ich in Louisville/Kentucky zum Protest gegen das Massaker auf dem Platz des Himmlischen Friedens in Peking mit US-Bürgern auf die Straße. Das war nicht ungefährlich, weil zu Hause der spätere Staatsratsvorsitzende der DDR, Egon Krenz, das Massaker ausdrücklich für rechtens erklärt hatte. Damals ahnten wir nicht, dass fünf Monate später die Friedensgebete der Gewaltlosen, die auf die Straße getragen wurden, über den Gewaltfrieden der Mächtigen gesiegt haben würden. In der Tat ein Wunder biblischen Ausmaßes. Wir schrieben die Autorschaft dem „Gott des Friedens“ zu.

3.3 Auf das Ende des Kalten Krieges folgte nicht das „Ende der Geschichte“¹³, die Gewalt des Krieges trat in neuen, globalisierten Formen auf. Was einmal der Weltkrieg der Nationen war, ist zum Krieg der Welten geworden, der ökonomischen, kulturellen und religiösen Interessensphären.

Das 21. Jahrhundert hat mit dem „War on Terrorism“ begonnen. Eine Handvoll Verbrecher hatte mit gekaperten Flugzeugen, die sie in zwei Handelstürme von babylonischen Ausmaßen jagten, den Vereinigten Staaten von Amerika abgefordert, was sie seit ihren Unabhängigkeitskriegen nicht mehr erlebt hatten: fast 3000 Todesopfer im Inland durch einen quasi kriegerischen Angriff *von außen*. Bis dahin hatte man sich nur *inneramerikanisch* gegenseitig abgeschlachtet.

3000 Todesopfer haben einen weltweiten unkontrollierbaren Krieg hervorgerufen, der bereits zwei Nationen umstrukturiert hat, ohne Frieden zu schaffen. Allein der alliierte Luftangriff auf Dresden hat 1945 weit mehr als seine gezählten 35 000 Toten gefordert. Krieg ist nicht gut, auch wenn er noch so gut gemeint ist, er hat noch nie die Welt verbessert. Krieg ruft immer Gegenkrieg hervor und eine unendliche Kette des Unheils. In der globalisierten Welt wurde er zum asymmetrischen Krieg, wo archaische Stammes- und Glaubenskrieger an vielen Brandherden gleichzeitig ihre mit modernster Vernichtungstechnik hoch gerüsteten Gegner das Fürchten lehren. Sie haben die größere Masse an Menschen, die sie skrupelloser zu „verheizen“ bereit sind.

Weil vor 20 Jahren in Deutschland das Wunder der Gewaltlosigkeit gesiegt hat, glaube ich, dass wir es wagen können, nicht nur familiärer, sexistischer und Jugendgewalt entgegenzutreten, sondern auch der Gewalt des Krieges – im Auftrag dessen, der unser Friede geworden ist: Jesus Christus. Herbeizaubern bzw. herbeibeten können wir weder *Wunder* biblischen Ausmaßes noch die *Apokalypse* biblischen Ausmaßes. Aber wir können das christliche Friedensethos in die Tat umsetzen, den Frieden mit Gott zum Frieden mit den Menschen werden lassen.

4 Von Zielen und Wegen

Franz Müntefering, der bisherige Vorsitzende der SPD, sagte bei der Vorstellung des Wahlprogramms seiner Partei im August, dass für die SPD „auf immer und ewig der Weg“ maßgeblich sei, und nicht das Ziel.

In der DDR war das anders. Da gab es die eine herrschende Partei, die alles dem Ideal des Kommunismus unterwarf, der „lichten Zukunft der Menschheit“, wie sie es poetisierend nannte. Zu diesem Ziel gab es keine Alternative, es rechtfertigte alle Grausamkeiten des Weges und alle Umdeutungen von wegweisenden Begriffen wie Frieden, Freiheit, Einheit, Sozialismus. So oft der Kurs auch im Zickzack verlief, die Zielpeilung wurde nie aufgegeben.

¹³ Vgl. FRANCIS FUKUYAMA, *The end of history and the last man*, 1992, deutsch: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*

Dieser den Menschen und die Gesellschaft total beanspruchenden Ideologie mit ihrer pseudoreligiösen Eschatologie stand die Kirche mit ihrer Ziel und Weg bestimmenden Rede von der Gottesherrschaft durch den gekreuzigten und auf-erstandenen Christus gegenüber. Sie befand sich damit in einem permanenten *status confessionis*, und da das Bekenntnis ja nicht nur den Akt des Zeugnisses, sondern auch das Handeln einschließt, trat der Bekenntnisfall nicht nur im Gottesdienst, sondern vor allem in den Entscheidungen des Alltags ein, und zwar für die Kirche(n) in ihrem Verhältnis zum Staat, für die Ortsgemeinde in ihrer Beziehung zum gesellschaftlichen Umfeld und für den einzelnen Christen in allen seinen Lebensbezügen.

4.1 Kirche und Staat

Die Trennung von Staat und Kirche war Tatsache und von den Freikirchen natürlich grundsätzlich begrüßt, sie wurde in der zweiten DDR-Verfassung von 1968 aber ebenso wenig erwähnt wie der Rechtsstatus der Institution Kirche, trotz kirchlicher Proteste. Festgeschrieben war nur das Bürgerrecht des Einzelnen, „sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen“ (Art. 39). Das institutionelle Verhältnis beschrieb der schwammige Satz: „Näheres kann durch Vereinbarungen geregelt werden.“

So fanden anders als im NS-Staat in der DDR ständig Gespräche zwischen Staat und Kirchen statt. Die Freikirchen erfuhren dabei im Vergleich mit früheren Zeiten eine gewisse Aufwertung.¹⁴ Beim Staatssekretariat für Kirchenfragen war die Abteilung „Sekten und kleine Religionsgemeinschaften“ für die Freikirchen zuständig. Das bedeutete für diese, sich von willfähigen Gesprächspartnern des Staats wie der Neuapostolischen oder der Johannischen Kirche absetzen zu müssen. Der Inhalt der Gespräche reichte von Grundsatzverhandlungen zu Friedens- und Bildungsfragen über Bau- und Druckgenehmigungen bis hin zu Einfuhr- und Reisegenehmigungen. Die Abhängigkeit vom Wohlwollen des Staates in allen gesellschaftspolitischen Bereichen war Zeichen der institutionellen Unfreiheit der Kirchen und demonstrierte ihre Ohnmacht und die Allmacht des SED-Staats.

Wie in dieser Position der Schwäche die „Stärke“ des Evangeliums zum Zuge kommen konnte, wird in den Ausführungen zum Leben des einzelnen Christen in der DDR zur Sprache kommen. Als 1979 die bis dahin größte Delegation des DDR-Bundes am EBF-Kongress in Brighton/England teilnehmen durfte, fühlte sie sich in ihrem Selbstverständnis durch das Kongressthema gut gespiegelt: „So weak, and yet strong“. Dieses Motto nach 2. Kor 12, 10 erschien den Teilnehmern aus allen Ostblockstaaten wie die Draufsicht des Glaubens auf ihre Situation.

¹⁴ In anderen sozialistischen Ländern wie Ungarn oder Polen wurde diese Aufwertung gegenüber den dominierenden Großkirchen als befreiend empfunden, wie mir EBF- und BWA-Delegierte aus diesen Staaten bestätigten.

Bei allen Schwankungen zwischen Phasen des Drucks und der Lockerung¹⁵ blieb ein grundsätzlicher Unterschied stets bestehen, nämlich der zwischen den zu Zeugnis und Dienst bereiten Kirchen und dem Weltanschauungsstaat, der den Menschen und die Gesellschaft total beanspruchte und sein Ziel je länger je mehr mit Zwang zu erreichen versuchte. Dieser Unterschied wuchs sich in der Praxis zum Gegensatz aus, z. B. wenn es um die Propagierung des Atheismus im Bildungswesen ging oder um das Verständnis des Friedens: hier der Gewaltverzicht, dort der „Friedenskampf“ mit allen Mitteln des staatlichen Gewaltmonopols. Diese Waffenungleichheit versetzte die Kirchen in einen wehrlosen Zustand, die sie nur durch die Zuspitzung des Zeugnis- und Dienstcharakters in der Feindesliebe aushalten konnten.

Erst nach dem Mauerbau 1961, als die Gemeinden durch Abwanderung bereits stark ausgeblutet waren, beschäftigten sich die Kirchen intensiver mit der Frage, wie man im sozialistischen Staat leben und nicht nur „überwintern“ könne. Als Ergebnis kam die unglückliche, vielfach missdeutete und missbrauchte Formel von der „Kirche im Sozialismus“ heraus. Mit dieser Definition der Wirklichkeit sollte der ehrliche Wille ausgedrückt werden, den missionarischen Auftrag und den Dienst an den Menschen unter den gegebenen Umständen auszuführen und nicht im ständigen Schielen auf die Verhältnisse in den Ländern des Westens.

Was die Partei-Ideologen besonders ärgerte, war das Festhalten der DDR-Kirchen auch nach ihrer organisatorischen Trennung von den BRD-Kirchen¹⁶ an den „besonderen Beziehungen“ und das heißt an der geistlichen und damit auch theologischen Kommunikation. Sie konnte durch keinen noch so massiven Druck unterbrochen werden und profitierte auch von den Erleichterungen im Grenzverkehr von West nach Ost und umgekehrt sowie von zunehmender Teilnahme an internationalen Veranstaltungen, die dann auch zu gesamtdeutschen Begegnungen genutzt wurde. Es ist klar, dass diese anhaltenden Verbindungen von der SED als Verleugnung der DDR-Realität verbucht wurden.¹⁷

Trotz staatlicher Drohgebärden und Interventionen bekannten sich die Kirchen kontinuierlich in der Öffentlichkeit zur „geistlichen Verbundenheit“ als *condicio sine qua non* kirchlicher Existenz. Theologisch wirkte dabei die „Barmer Theologische Erklärung“ von 1934 nach, die die „Kirche als Gemeinde von Brüdern“ sah (These 3), in der Jesus Christus der unbedingte Maßstab ist, der „Gottes Anspruch auf unser ganzes Leben“ (These 2) offenbart. Wo auch immer andere Instanzen in gottähnlicher Manier diesen absoluten Anspruch erheben,

¹⁵ In der Zeit zwischen 1953 und 1959 konnten z. B. 25 Studierende aus der DDR ihr Theologiestudium in Hamburg-Horn absolvieren und zum Pastorendienst in die DDR zurückkehren.

¹⁶ Der BEK und der BEFG vollzogen die juristische Trennung 1969.

¹⁷ Wenn ADOLF POHL 1962 vom deutschen Volk, das den Krieg verloren hat, in der Wir-Form spricht, d. h. DDR und BRD diesbezüglich gleichsetzt, dann wirft man ihm „abstrakten christlichen Neutralismus“ vor, der von „politische(r) Desorientiertheit“ zeugt oder gar „politische Desorientierung und bewusste negative politische Meinungsbildung und -verbreitung“ betreibt. Vgl. Erlebt in der DDR, Wuppertal/Kassel 1995, 16.

ist Widerspruch und Widerstand angesagt. Maßgebliche Führungspersönlichkeiten der evangelischen Kirchen in der DDR kamen aus der Bekennenden Kirche. Ich teile nicht die Meinung, dass sie anders als im nationalsozialistischen Staat in der DDR blind für den *status confessionis* gewesen wären und so Vor-schub geleistet hätten zu einer „Widerstandsschwäche“ der Kirche¹⁸.

Uns im BEFG hat das Thema „Kirche im Sozialismus“ mit seinen politischen und theologischen Implikationen weniger beschäftigt. Wir versuchten vielmehr unter dem biblischen Motto „Suchet der Stadt Bestes“ im Sinne der Bergpredigt missionarisch-diakonisch zu wirken und von einer mehr oder weniger feindlichen „Koexistenz“ zu einer kritisch-reflektierten „Proexistenz“ von Gemeinden und Gesellschaft zu kommen. Im Nachhinein mussten wir erkennen, dass die Hoffnung auf eine reformierbare DDR trog. Alles, was in diese Richtung wies, wurde als revisionistisch, konterrevolutionär und damit staatsfeindlich verdammt und mit entsprechenden Sanktionen bedacht.

Bis in die 1980er Jahre hinein hielt die SED an dem Ziel fest, „einen Staat und eine Gesellschaft ohne Kirche, eine Bevölkerung ohne Christentum und einen Menschen ohne religiösen Glauben zu schaffen“¹⁹. Dabei fuhr sie immer zweigleisig, sie nannte das „dialektisches Herangehen“. Nach außen sollten ihre Erklärungen zeigen, wie verfassungsgemäß und großzügig ihre Religions- und Kirchenpolitik sei, „ohne die religiösen Gefühle der gläubigen Bürger zu verletzen“. Die eigentliche Absicht richtete sich nach innen, sie war für den „gläubigen Bürger“ meist nicht erkennbar, weil sie mit der konspirativen Taktik der „Tschekisten“²⁰ verfolgt wurde. Im Prinzip wurde jede kirchliche Tätigkeit als konterrevolutionäre Sabotage des „Fortschritts“, sprich Sozialismus, betrachtet.

Gegen Ende der 1980er Jahre wuchs in der Partei-Intelligenz die Einsicht, dass man mit der Religion wohl doch noch eine ganze Weile würde zusammenleben müssen. Doch da war es für eine grundsätzliche religionspolitische Kursänderung bereits zu spät.

4.2 Die Gemeinde vor Ort

Das Verhältnis zwischen dem sozialistischen Staat und der Kirche sei so gut, wie es der einzelne Christ vor Ort erfahre, hatte *Bischof Schönherr* bei dem Grundsatzgespräch mit Honecker am 6. März 1978 gesagt, wo der Begriff „Kirche im Sozialismus“ vom BEK akzeptiert wurde.

¹⁸ So den Barth-Schülern vorgeworfen von WOLFHART SCHLICHTING, in: ELTHG 3, 1902, Wuppertal/Zürich 1994.

¹⁹ HANS-GERHARD KOCH, Staat und Kirche in der DDR. Zur Entwicklung ihrer Beziehungen 1945-1974 – Darstellung, Quellen, Übersichten, Stuttgart 1975, 10.

²⁰ Tscheka ist das Kurzwort für „Außerordentliche Kommission zum Kampf gegen Konterrevolution und Sabotage“, 1917-1922 die politische Polizei in der UdSSR. Mielke verstand die Stasi als „tschekistische“ Organisation.

Vor Ort trafen die Gemeinden in den Behörden zwar auf Menschen mit unterschiedlichen „Härtegraden“, so dass an dem einem Ort Genehmigungen erteilt wurden, die am andern verweigert wurden. Doch grundsätzlich war der *status confessionis* auch in den regionalen und lokalen Ablegern des totalitären Staates „gleichsam omnipräsent“ (Helmut Thielicke). Jede noch so geschickte Verhandlungsführung gelangte irgendwann an den Punkt, wo das wache Gewissen die reinen Zweckmäßigkeitserwägungen stoppte. Dann galt es abzuwägen, was zum Nutzen der Gemeinde war, ohne dabei Christus zu verleugnen. Bei allen Ohnmachtsgefühlen gegenüber dem mit allen Machtmitteln ausgestatteten Gesprächspartner erfuhren die Vertreter der Gemeinden immer wieder, dass ihnen „zu der Stunde gegeben“ wurde, „wie oder was“ sie „reden“ sollten (Mt 10, 19).

Durch die relative Autonomie der Ortsgemeinden in einer Kirche, die nicht so straff strukturiert war wie die Landeskirchen, konnten wir vielleicht flexibler in den Reaktionsmöglichkeiten sein. Im Grunde aber waren wir in einem Boot mit den großen Kirchen, für den Staat eher ein Anhängsel derselben und als solches eine zu vernachlässigende Größe.

Trotzdem hielt der furchtsame Staat seine Augen auch gegen die Kleinen offen. So ordnete er z. B. den Versuch, Hauskreise in Privatwohnungen zu bilden, ein als „Vorbereitung der Kirche auf eine mögliche Illegalität“²¹. Das war nicht einmal abwegig. So hatten wir uns im Theologischen Seminar Buckow eine Zeitlang mit dem Gedanken beschäftigt, wie in schärfer werdenden Verfolgungszeiten die Gemeinden mit nichthauptamtlichen, aber trotzdem gut ausgebildeten Pastoren arbeiten könnten.

Solche Diskurse waren in Buckow möglich, weil das Seminar ein besonderer Raum des Vertrauens war. Wir lebten und arbeiteten wie auf einer Insel - als „Inseln der Angstfreiheit“ hat die Bundesbeauftragte für die Stasi-Unterlagen die Kirchen bezeichnet. Zwar gab es auch für uns Auflagen des Staates, was z. B. die Zahl der Studierenden betraf, aber in den Inhalten des Lehrbetriebs waren wir frei. Die an den staatlichen theologischen Fakultäten obligatorischen ideologischen Schulungen, von FDJ-Funktionären durchgeführt, fanden bei uns nicht statt. Wir gestalteten mit vertrauenswürdigen und kompetenten Lehrkräften aus unserer Freikirche die Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Leninismus in eigener Verantwortung.

Grundsätzlich erlebten sich auch die freikirchlichen Gemeinden als „Raum des Vertrauens“²². Ihre Mitglieder, die einander normalerweise gut kannten, genossen den „Raum der Freiheit“, der sich ihnen in der Gemeinde auftat, „wo man seine Meinung frei äußern und zeigen darf, wo man nicht politische und andere Parolen nachtönen muss und wo zwanghaftes Verhalten sich in gelöstes verwandelt“²³.

²¹ Vgl. o. Anm. 5.

²² Vgl. WIARD POPKES, *Gemeinde – Raum des Vertrauens*, Wuppertal/Kassel 1984.

²³ Ebd., 28.

Die Wahrheit braucht Transparenz, auf Russisch Glasnost. Im Misstrauensraum der DDR-Gesellschaft bemühte sich jeder, in der Öffentlichkeit möglichst undurchschaubar zu sein. Man blieb dem anderen „die Wahrheit und das freie Wort“ schuldig.

Die Wahrheit vor Unbekannten (und manchmal auch vor Bekannten) auszusprechen, war ein heikles Unternehmen. Im Theologischen Seminar Buckow konnte man sich aufeinander verlassen, Wahrheit wurde im biblischen Sinn als Verlässlichkeit erfahren. Nun kann man einwenden, dass das ein winziger Raum mit wenigen Personen war. Wie wir aber später erfuhren, reichte die staatliche Desinformation und Zersetzung bis in die kleinsten Zellen hinein und riss sogar Familien auseinander. Aus diesem Grund können wir das damals als selbstverständlich erlebte Vertrauen im Rückblick als eine besondere Gnade Gottes sehen. Ein christliches Spezifikum, die „Wahrheit in der Liebe“, hatte sein Kraft entfaltet.

4.3 Der einzelne Christ

4.3.1 Was bedeutete der Dauerzustand des *status confessionis* für den Einzelnen?

Wozu hatte der Christ im Konfliktfall ohne Wenn und Aber zu stehen? Zur Wahrheit des Evangeliums, sagen wir, komprimiert in der Person Jesu Christi. Wann immer mein Bekenntnis zu ihm in Frage gestellt, behindert oder bekämpft wird, habe ich in der „Freiheit eines Christenmenschen“ eindeutig zu reagieren.

Waffengleiche Debatten mit dem weltanschaulichen Gegner auf Augenhöhe waren kaum möglich, sie endeten schnell in Propaganda und Indoktrinationsversuchen.

Ich erinnere mich an einen einzigen SED-Genossen, einen jungen Studienrat, mit dem ich als frisch gebackener Pastor über Wochen weltanschauliche und Glaubensfragen erörtern konnte, das aber nur im geschützten Raum bei uns zu Hause. Später war ich von solchen Gesprächspartnern abgeschrieben, entweder als der hoffnungslos Rückständige oder der Klassenfeind. Übrigens habe ich damals aus der Debatte über das Thema Schöpfung gelernt, dass christlicher Glaube nicht an Fragen des ersten Glaubensartikels entsteht, sondern am Zeugnis des zweiten.

In den 1960er Jahren las ich einen Bericht des im Juli in Oxford verstorbenen polnischen Philosophen Leszek Kołakowski (1927-2009). Er wurde von seinen Studenten in Warschau gefragt, was denn der Marxismus zum Tod zu sagen habe. Da geriet er ins Stottern. Er dachte nach und trat „für die Philosophie des Narren ein, also für die Haltung der negativen Wachsamkeit“, wie er schon 1959 in seinem Buch „Der Priester und der Narr“ geschrieben hatte. Negative Wachsamkeit ist das Gegenteil von Überwachung und Bespitzelung. Kołakowski erhielt Lehrverbot in Warschau und entwickelte dann in Oxford seine Philosophie des moralischen Bewusstseins mit einer autonomen Welt der Werte. Nach dem Zusammenbruch des sozialistischen „Lagers“ schrieb er:

„Heute fürchten wir nicht mehr den Kommunismus, wir fürchten etwas Unbestimmtes, da wir uns des geistigen Grundes beraubt haben, auf dem sich das Vertrauen zum Leben bildet. Dieses verlorene Vertrauen wird durch eine unklare Furcht ersetzt.“²⁴

Die „negative Wachsamkeit“ des Narren, allerdings im Sinne des paulinischen „Narren um Christi willen“ (1. Kor 4, 10) gibt treffend wieder, wie ich mich als Christ und Theologe im Gegenüber zur herrschenden Ideologie sah.

4.3.2 Was ist von dem „dritten Weg“ zwischen Anpassung und Verweigerung zu halten?

Gemeint ist nicht die Suche der DDR-Oppositionellen nach einer Spur zwischen dem sozialistischen und dem kapitalistischen Weg, gemeint ist das praktische Verhalten der Christen, die hundertprozentig „in der Welt“ und ebenso hundertprozentig „nicht von der Welt“ sind, in welchem politischen System auch immer. Anpassung an die Erfordernisse der Zeit ist um der Menschen willen notwendig, sagt uns das Evangelium.²⁵ Völliges Aufgehen in den Forderungen der Zeitgenossen ist für den Glauben tödlich, lehrt die geschichtliche Erfahrung. Das Spannungsverhältnis von Anpassung und Verweigerung drückte sich in unterschiedlichen Formen aus. Der Pastor auf der Kanzel musste damit rechnen, dass da jemand zuhörte, der seine Loyalität zum Staat und dessen Politik überprüfte. So gewöhnte er sich daran, seine Worte zu wägen. Sprach er zum Beispiel im biblischen Sinn von „Grenzüberschreitung“, konnte ihm das – auch bei völlig unpolitischer Sinnggebung – als staatsfeindliche Äußerung angekreidet werden. Die vermutete oder tatsächliche Anwesenheit solcher Leute spornte aber auch an, das Evangelium mit umso mehr *Parresía*, der guten alten „Freudigkeit“, zu sagen.²⁶

Christen konnten in 40 Jahren DDR ihrem Herrn Jesus Christus und seiner Gemeinde nur treu bleiben, wenn sie sich nicht total in dieses Gesellschaftssystem einpassten. Dem begeisterten Anfang im Glauben: „Herr, wohin du auch immer gehst, ich folge dir“²⁷, folgte das Überschlagen der Kosten auf dem Fuß. So konnte man aus dem Gemeindedienst ans Theologische Seminar nach Buckow berufen werden, dort aber keinen Platz finden, wo man sein „*Haupt hinlegen*“ konnte, weil für Theologen zuallerletzt Wohnraum zur Verfügung gestellt wurde.

²⁴ Zitiert in einem Nachruf auf Kolakowski in DIE ZEIT Nr. 31, 23. 7. 2009, 47: THOMAS ASSHEUER, Die Freiheit und das Böse.

²⁵ Vgl. etwa 1. Kor 9,19-23.

²⁶ Es kam auch zu konkreten Grenzüberschreitungen. Zum Beispiel profitierte die Bibliothek des Buckower Seminars davon, dass ein Großteil ihrer theologischen Literatur auf konspirativen Wegen zu ihr gelangte. Die 10-15 Titel, die beim Staat pro Jahr zur Genehmigung eingereicht werden durften – ohne Gewähr – waren neben den wenigen theologischen DDR-Publikationen nicht mal ein Tropfen auf den heißen Stein des Studienbetriebs. Vgl. OSKAR SCHNETTER, der Direktor der Deutschen Buchhilfe, hat den wagemutigen Grenzüberschreitern ein Denkmal gesetzt mit seinem Buch „Deutsch-deutsche Grenzüberschreitungen – in geheimer Buchmission von West nach Ost“, Moers 1990.

²⁷ Lk 9,57.

Ein kleiner Ausschnitt aus der täglichen Gratwanderung zwischen Anpassung und Verweigerung: Darf man die Kinder den Jungen Pionieren überlassen, die interessante Freizeitangebote machen, sie aber auch indoktrinieren? Soll man den Verlockungen der Jugendweihe nachgeben, um später die Zulassung zu Abitur und Studium zu bekommen? Lasse ich mich in die atheistische FDJ zwingen, die „Kampfreserve der Partei“? Militärdienst mit oder ohne Waffe, was gleichbedeutend war mit beruflichem Fortkommen oder Ausgrenzung? Die Frage war nicht, was *machbar* ist und was nicht, sondern was ethisch *tragbar* ist und vor dem Evangelium Jesu Christi besteht. Dabei wurden scheinbar kleine Schwierigkeiten zu Überlebensfragen.

Es wäre ein fataler Irrtum zu meinen, in einem Staatswesen, das dem Christlichen aufgeschlossener gegenübersteht, gäbe es Anpassung als Risiko für Nachfolger Jesu nicht. Das Risiko, dem sie sich aussetzen, ist nicht dieses oder jenes System, es ist die Welt selbst in ihrem glaubensbedrohenden Aspekt.

Auf einer Studententagung unseres Bundes in der DDR sprachen wir über die Christusgemeinde als Alternativgesellschaft. Ein Teilnehmer, der aus dem Westen kam, empörte sich: „Ihr müsst euch doch der Gesellschaft anpassen, in der ihr lebt. Das hat schließlich auch Paulus getan. Warum will die Gemeinde immer anders sein?“ Es ist aber gar nicht so, dass sie das will, sie *ist* anders. Solange sie auf der Spur Jesu ist, merkt man ihr ihre Herkunft an.

Der Hindernislauf zwischen Anpassung und Verweigerung geht weiter, auch wenn es für uns hier und jetzt nicht unbedingt ums Überleben geht. Oder verstehen die Kirchen ihre augenblickliche Lage vielleicht als Kampf ums Überleben und reagieren deshalb angstvoll? Angst, diese schlechte Ratgeberin, hat in der DDR viele zur Über-Anpassung verleitet, zu Zugeständnissen, die man nicht unbedingt hätte machen müssen. Uns hat zu sehr die Sorge umgetrieben, dass man dem SED-Staat vielleicht zu viel „zumuten“ könnte.

Die Gemeinden erlebten in dieser Welt der Angst und Enge aber immer wieder auch deren Überwindung, so z. B. in der gefährlichen, trotz Bespitzelung und Einschüchterung erfolgreichen „offenen Jugendarbeit“²⁸.

5 Waren wir brauchbar?

In Lukas 17 steht am Ende einer Reihe von Regeln für die Nachfolger Jesu ein Satz der „Aufarbeitung“ (V. 10): „Wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen war, dann sagt: unbrauchbare Knechte sind wir, wir haben getan, wozu wir verpflichtet waren.“ Für die Sache Gottes sind Menschen grundsätzlich unbrauchbar. Wenn wir trotzdem seine Partner und Mitarbeiter sein dürfen, dann ist das reine Gnade. Auf der Grundlage der Gnade erfüllen wir den Auftrag zu

²⁸ Vgl. Offene Jugendarbeit in der Gemeinde Berlin-Köpenick von 1967-1971, in: Erlebt in der DDR, ebd., 244 ff.

Zeugnis und Dienst, d. h. wir sind keine Helden und keine Kraftmeier und sehen uns nicht nach dem Martyrium.

Haben wir alles getan, was uns von Gott aufgetragen war? Haben wir seinen Auftrag angemessen ausgeführt? Die Frage bleibt, auch wenn wir sagen, wir haben alles getan, was wir konnten. Hätten wir nicht *mehr* tun können, vor allem: Hätten wir es nicht *besser* tun können? Die entscheidende Frage im Zuge der „Aufarbeitung“ lautet: Wie weit haben wir, die wir dem lebendigen Gott verpflichtet sind, den Verpflichtungen nachgegeben, die uns ein ideologierter Staat auferlegte?

In Lukas 17 reagieren die Jünger auf die Zumutungen Jesu mit der Bitte um „*mehr Glauben*“. Aber nicht das *Maß* des Glaubens entscheidet, nicht das Idealbild der glaubensstarken Gemeinde bringt es. Jesus korrigiert dieses religiöse, selbsterfüllende Verständnis vom Glauben: „Wenn ihr Glauben hättet wie ein Senfkorn.“ *Das* ist es. Auf die *Art* des Glaubens kommt es an. Es ist der Glaube, der sich nicht auf sich selbst, sondern auf Jesus Christus, seine uneinnehmbare Bastion, zurückzieht. Wo das geschah, wo die unbrauchbaren Knechte, die an den Grenzen ihrer eigenen Kraft verzweifelten, sich in den Grenzen der Kraft Gottes bewegten, da erfuhren sie, dass seine Kraft keine Grenzen hat. Waren wir brauchbar? Und zwar im Bonhoefferschen Sinn: Brauchbar für Gott?

Nein, weil wir zu sehr der Kraft der modernen Form der Pax Romana vertraut oder sie gefürchtet haben – in der sozialistischen wie in der kapitalistischen Erscheinungsweise. Ja, weil wir nicht von der säkularen Friedensbasis aus gehandelt haben, sondern auf der Grundlage des Schalom Gottes, im Bekenntnis zu Jesus Christus, der „unser Friede“ ist (Eph 2, 14).

Als die nach Meinung ihrer Gegner „Sterbenden“ haben Christen in der DDR für den Frieden auf Erden in ihrem sozialen Umfeld Gespräche geführt, demonstriert, verhandelt und versucht, Kompromisse zu schließen, die das Bekenntnis zu Jesus Christus nicht kompromittieren. Sie waren „schwach“, doch sie erfuhren die Stärke Gottes. Deshalb überlebten sie. Im Vergleich mit dem Verhalten der Baptisten unter dem Nazi-Regime meine ich, haben sie die Sache Jesu Christi im öffentlichen Raum gut vertreten.

Abstract

The year 2009 saw a huge number of official events in Germany commemorating the fall of the Berlin Wall. This paper offers personal reminiscences of a Christian pastor who lived through the Nazi and socialist dictatorships. These include the wonder at the fall of the wall itself, an evaluation of the effect of socialism on the citizens, an account of the undermining of the socialist state by means of nonviolence and reflections on the coexistence of the church and an atheistic state, the life of individual congregations and the balancing act of the individual Christian between rebellion and conformity.

Christian Wolf, DD (Befg), Bruno-Wille-Straße 21, 12587 Berlin;
E-Mail: AChriwo@kabelmail.de

Oliver Pilnei

Exegese der Lebenswelt

Über die Herausforderungen und Aufgaben der Predigt im Gästegottesdienst

„Der Verkündiger des Wortes, der nicht zugleich alles dafür tut, daß dieses Wort auch gehört werden kann, wird dem Anspruch des Wortes auf freien Lauf, auf ebene Bahn nicht gerecht. Es muss dem Wort der Weg bereitet werden. Das verlangt das Wort selbst.“¹

Die Gottesdienstkultur in Deutschland hat in den letzten 20 Jahren einen rapiden Wandlungsprozess zu verzeichnen, aus dem sich eine homiletische Fragestellung ergibt, die Gegenstand der folgenden Überlegungen ist. So genannte Gästegottesdienste haben die frei- und landeskirchliche Gottesdienstlandschaft nachhaltig verändert. „Gottesdienst spezial“, „Der etwas andere Gottesdienst“ und ähnliche Bezeichnungen weisen darauf hin, dass neue Gottesdienstformen entstanden sind, durch die Gemeinden ihrem missionarischen Verkündigungsauftrag nachkommen wollen. Reflexionen über und Anleitungen zur Gestaltung solcher Gottesdienste sind mittlerweile reichlich vorhanden. Irritierend ist dagegen, dass homiletische Besinnungen auf die Aufgabe und Gestalt der Predigt in diesem gottesdienstlichen Kontext äußerst rar sind.² Häufig reduzieren sich Auskünfte auf mehr oder weniger geistreiche Ratschläge handwerklicher Natur: „Wählen Sie verständliche Beispiele“, „Sprechen Sie Alltagssprache“, „Seien Sie authentisch“ etc. Diese Hinweise haben ihr Recht, beantworten aber nicht die aufbrechenden Fragestellungen. Das weitgehende Ausbleiben homiletischer Reflexionen irritiert, schließlich ist mit dem „Gästegottesdienst“ eine eigene Gattung von Gottesdiensten entstanden, die sich sowohl vom herkömmlichen Gemeindegottesdienst als auch von typischen Evangelisationsformen unterscheidet und die homiletische Situation merklich verändert. Gästegottesdienste stellen Predigerinnen und Prediger vor neue Herausforderungen: Wie kann die Predigt in einem veränderten Gottesdienstkontext verantwortet werden? Welche Konsequenzen für die Predigt sind aufgrund der expliziten Ausrichtung von Gottesdiensten auf so genannte Gäste zu ziehen? Was bedeutet die veränderte

¹ DIETRICH BONHOEFFER, Ethik (DBW 6), München 1992, 152.

² Ausdrücklich hervorzuheben ist eine jüngst erschienene Greifswalder Dissertation, die sich explizit dem Thema der Predigt in Gästegottesdiensten widmet: FABIAN VOGT, Predigen als Erlebnis. Narrative Verkündigung. Eine Homiletik für das 21. Jahrhundert (BEG 9), Neukirchen-Vluyn 2009.

Hörerschaft für den Text- und Hörerbezug der Predigt? Welche Predigtformen legen sich nahe? Um sich diesen Fragen anzunähern, werden zunächst einige Grundlinien evangelischer Predigt nachgezeichnet. Daran schließt sich der Versuch an, die Predigtaufgabe im Gästegottesdienst als Exegese der Lebenswelt zu bestimmen und die Methode der Elementarisierung fruchtbar zu machen.

Über die theologische Begründung und den theologischen Sinn von Gästegottesdiensten³ soll hier nicht ausführlich gehandelt werden. Den weiteren Ausführungen liegt folgende Auffassung zugrunde: Gästegottesdienste sind ein auf entchristlichte und kirchendistanzierte Personen zugeschnittenes Gottesdienstangebot, das so zu gestalten ist, dass „der lebensgeschichtliche Beginn der Nachfolge Jesu gefeiert werden kann“⁴.

I Grundlinien evangelischer Predigt

Eine grundlegende, überzeugende, aber gleichwohl zu präzisierende Beschreibung des Predigtgeschehens hat in knappen Worten GERHARD EBELING geliefert. Die Predigt hat nach seiner Auskunft die Aufgabe, „den Text als gegenwärtiges Wortgeschehen zur Ausführung zu bringen“⁵. Diese Definition hat verschiedene Implikationen, die z. T. in Ebelings dogmatischer Leitkategorie des Wortgeschehens begründet sind. Dieser Begriff zielt auf den ursprünglichen Ereignischarakter von Sprache, die Ebeling nicht auf ihre Bezeichnungsfunktion reduziert wissen will, bleibt aber nicht auf Sprachvorgänge beschränkt. Ein-

³ Die Thematik unter den Begriffen „Offene“ bzw. „Einladende Gottesdienste“ zu verhandeln (z. B. VOGT, Predigen als Erlebnis, 124 ff.), ist m. E. nicht sinnvoll, weil sie das Proprium der neuen Gottesdienstformen nicht exakt treffen: die Zielgruppenorientierung. Der auch nicht zufrieden stellende Terminus „Gästegottesdienst“ hält immerhin fest, dass es sich um ein Angebot mit einer Ausrichtung auf die – wenn auch diffuse – Zielgruppe derer handelt, die sich auf dem Weg zum Glauben befinden. Diese Zielgruppenorientierung will *homiletisch* reflektiert und verantwortet werden.

⁴ MICHAEL HERBST, Evangelistische Gemeindepredigt und missionarischer Gemeindeaufbau, in: KLAUS TESCHNER, Die Botschaft von der freien Gnade, FS J. Hansen, Neukirchen-Vluyn 1990, 98. Diese ursprünglich auf Glaubenskurse gemünzte Formulierung ist für die Beschreibung von Gästegottesdiensten insofern geeignet, als sie die Gästegottesdienste in eine sinnvolle Beziehung zu herkömmlichen Gemeindegottesdiensten setzt und gleichzeitig ein Kriterium für ihre inhaltliche und formale Gestaltung bietet. Solche Feiern des Anfangs, die „Liturgien des Anfangs“ erfordern, können auch Neuanfänge sein oder neue Hingabe für die Nachfolge Jesu bedeuten. Ihre Perspektive ist die „Einbettung in die Gemeinschaft“ und „Teilhabe am Reich Gottes“ (vgl. VOGT, Predigen, 162 ff.). In historischer Hinsicht sei zumindest angemerkt, dass sich in der altkirchlichen Tradition (Missa Catechumenorum) und im reformatorischen Gottesdienstverständnis aufschlussreiche Ansatzpunkte für ein solches Gottesdienstverständnis finden. Vgl. dazu MARTIN LUTHER, Deutsche Messe (1526), in: Luthers Werke in Auswahl, Bd. 3, hg. von O. Clemen, Berlin 1934, 295 f.; VOGT, Predigen, 128 ff.

⁵ GERHARD EBELING, Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie, in: DERS., Wort und Glaube, Tübingen ³1967, 455.

gebettet ist er in ein worthaftes Wirklichkeitsverständnis, in dem der Mensch schon immer durch die Wirklichkeit im Ganzen und schriftliche Überlieferung im Besonderen angegangen und zur Antwort herausgefordert ist.⁶ Der homiletisch relevante hermeneutische Grundgedanke besteht darin, dass ein Wortgeschehen in den Text eingegangen ist, das ihn allererst als Text hervorgebracht hat. Will man den nicht unproblematischen Terminus „Wortgeschehen“ vermeiden, kann man auch sagen: Die Verfasser der biblischen Texte sind von einem bestimmten Wirklichkeitsverständnis so bewegt und angegangen, dass es zur Grundlage und zum Gegenstand ihrer Texte wird und zum Verfassen verschiedener Textgattungen nötigt. Das Wesen der Predigt besteht darin, die in den biblischen Text eingegangene Sicht der Wirklichkeit und das Ereignis, das sie hervorgerufen hat, aufzusuchen und für die Hörer der Gegenwart fruchtbar zu machen. Wird ein Text auf diese Weise zur Ausführung gebracht, dann wird der Bibeltext zum aktuellen Wortgeschehen, zur Anrede, zu Gottes eigenem Wort an die Hörer, weil das, was damals von Jesus Christus zu sagen war, in das Heute hinein gesprochen wird. Die Ebelingsche Definition hält fest, dass die Predigt einen unhintergehbaren Text- und Hörerbezug hat, der sich dem Predigenden als doppelte Übersetzungs- und Auslegungsarbeit präsentiert: Übersetzt und ausgelegt wird nicht nur der Text, sondern auch der Hörer und seine Lebenswirklichkeit. Die Botschaft des Textes wird aus der antiken Lebenswelt in die Lebenswelt der jeweiligen Gegenwart übertragen, und zwar so, dass der Hörer mit übersetzt wird, d. h. dass er in die Wirklichkeit Gottes gestellt wird, von der der Text redet. Die Erfahrungen, die damals mit Jesus gemacht wurden, werden zu den Erfahrungen der Hörer von heute. Wie gelingt diese Übersetzungsaufgabe?

Eine Predigtlehre, die sich auf die kerygmatische Ausrichtung des Wortes Gottes oder auf die formale Autorität biblischer Texte und ihre angeblich zeitlosen Wahrheiten zurückzieht, bietet keine hilfreichen Antworten. Die Übersetzungsarbeit der Predigt gelingt, wenn es der Prediger schafft, den ursprünglichen Referenzpunkt der Bibeltexte freizulegen und den Hörern zu Gesicht zu bringen: die erlebte Lebensgegenwart im Lichte Gottes. Darauf hat EILERT HERMS hingewiesen:

„Die Texte der Bibel rufen uns zu: Öffnet Herz und Sinn für die Gegenwart des Lebens, wie ihr sie selbst erlebt. Nehmt ernst, was das Erleben der Wirklichkeit euch zu verstehen gibt. Auch und gerade dann, wenn es euch überrascht, ganz unvorhergesehen ist, auf Anhieb verstörend, unverständlich, peinlich, ja erschreckend, die Sprache verschlagend, mundtot und hilflos machend, das Ende aller Routine, allen immer schon Bescheidwissens und Herr der Lage Seins. Nehmt ernst, daß euch plötzlich das Schreckliche, das alle bisherigen Verstehensmöglichkeiten Übersteigende und Sinnlose zu erleben gegeben wird, eigenes und fremdes Versagen, menschliche Schwäche und Unzuverlässigkeit;

⁶ Zur detaillierten Beschreibung und Kritik des Begriffs vgl. OLIVER PILNEI, *Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling* (HUTh 52), Tübingen 2007, 289 ff.

aber ebenso auch: wunderbare Rettung aus Gefahr, die Wirklichkeit des Liebens und Geliebtwerdens, die Öffnung neuer Wege, das Gelingen von Plänen, Beistand und Hilfe unter Menschen, Klarblick, Großmut, Belastbarkeit und Verlässlichkeit. [...] Alle Versuche, uns auf eigene Faust – über die Stimme der Erfahrung hinweg – ein Bild des Lebens zu machen, scheitern. Gesegnet ist allein, wer dem Gesicht des Lebens, das sich ihm im Erleben zeigt, ins Auge schaut. Nur er kann überhaupt der Sache ansichtig werden, von der die biblischen Zeugen reden, und nur ihm wird schließlich auch klar und gewiß, worauf wir Menschen uns in allen Überraschungen des Lebens wirklich verlassen können: auf die Gnade und Wahrheit des Schöpfers, der uns die dauernde Gegenwart unseres Daseins gewährt und uns darin sein Wesen, Wollen und Wirken leibhaftig vergegenwärtigt, das darauf zielt, uns in die ewige Gemeinschaft mit ihm aufzunehmen.“⁷

Da die biblischen Autoren der Wahrheit des Evangeliums ansichtig geworden sind, ist HERMS zufolge ihren Texten dieser klare Blick auf die Lebenswirklichkeit zu eigen. Die Aufgabe der Predigt bestimmt er daher im schlichten alten Sinne als Aufgabe des Lehrens, das zum Ziel hat, „diejenigen dauernden Züge unserer leibhaften Lebensgegenwart aufmerksam nachzuzeichnen, die die biblischen Autoren – denen dazu die Gnade des Sehens und die Kraft des Tragens gegeben war – zu erkennen, zu ertragen und zu beschreiben vermochten und die jeder sieht und hört, dem Augen zu sehen und Ohren zu hören gegeben sind. Die Bibel sagt die Wahrheit über unser Leben, Unterricht und Predigt zeichnen diese Wahrheit nach und laden ein, in ihr zu leben“.⁸

Mit diesem gleichermaßen text- und erfahrungsbezogenen Predigtverständnis gibt HERMS an, welchen Fokus der Rekurs auf biblische Texte hat und woraufhin sie auszulegen sind: auf das Sehen und Verstehen der Ganzheit des Daseins, der von der Wahrheit erhellten Lebensgegenwart, zu dem die biblischen Autoren kraft des Evangeliums befreit wurden. Die Durchführung der Predigtaufgabe wird als ein Nachzeichnen bestimmt. Nachgezeichnet wird das Evangelium, und zwar so, dass sein Sinn im Horizont menschlicher Lebensgegenwart zur Geltung kommt. Damit wird der Bezugspunkt aller exegetischen Verstehens- und Auslegungsbemühungen angegeben. So verstandenes Nachzeichnen leitet den Prediger einerseits zur Auslegung des Textes nach allen Regeln der Kunst an, andererseits zur aufmerksamen Besinnung auf die Lebenswirklichkeit. Es wird empfohlen, die biblischen Texte „als Vorbilder, Wegweiser und Mutmacher zur unverstellten Wahrnehmung unseres Lebens, wie es wirklich ist“⁹ kennen

⁷ EILERT HERMS, *In Wahrheit leben. Predigten*, Leipzig 2006, 5 f.

⁸ Ebd., 7.

⁹ Ebd., 5. Das Vorwort schließt mit dem sympathischen und ermutigenden Hinweis, dass diese Veröffentlichung „keine homiletischen Glanz- und Kunststücke vor[führt]. Sie ruft nur den Schwestern und Brüdern im Schul- und Pfarramt zu: Laßt euch nicht ins Bockshorn jagen! Auch heute ist im Klassenzimmer und auf der Kanzel mehr möglich als gemeinhin angenommen. Man muß nur nichts anderes und nicht mehr wollen, als die Beschreibung von Erfahrung des Lebens und von Erfahrung der Wahrheit des Evangeliums, wie sie uns in den Texten der Bibel gegeben sind, erst zu nehmen und pointiert – mit überzeugter, erfahrungsgestützter Empfehlung an die Hörer – nachzuvollziehen.“

und lieben zu lernen. Dieses Verständnis christlicher Predigt ist gleichermaßen schlicht wie wegweisend – auch für die Predigt im Gästegottesdienst?

Im Prinzip, ja. Gleichwohl wird die Predigt im Gästegottesdienst vor Herausforderungen gestellt, die nicht durch traditionelle Homilien, Lehr- und Perikopenpredigten bewältigt werden. Während die Predigt in gewöhnlichen Sonntagsgottesdiensten ein gewisses Maß an Bibelkenntnis und Erfahrung mit den Texten voraussetzen kann, den Hörer daraufhin anspricht und ihm so hilft, in der Gottesbeziehung zu reifen und als Christ im Alltag zu leben, kann die Gästepredigt mit diesen Verstehensvoraussetzungen und den mit ihnen verbundenen Plausibilitätsstrukturen nicht rechnen. Der Plausibilität und Evidenz des Evangeliums muss sie auf andere Weise dienen. Zu diesem Zweck werden im Folgenden Überlegungen zu einer elementarisierend verfahrenen Exegese der Lebenswelt vorgestellt. Sie sollen einen gangbaren Weg aufzeigen, auf dem die christliche Predigt unter Beibehaltung des für sie konstitutiven Textbezugs in einem veränderten Gottesdienstkontext Plausibilität und Evidenz gewinnt. Denn die größte Herausforderung der Gästegottesdienste – wenn sie denn ihre Zielgruppe erreichen – ist eine Kluft zwischen dem Prediger, den Bibeltexten und christlichen Sprachkonventionen auf der einen und dem kirchendistanzierten Hörer, seinem Traditionsabbruch und seiner Lebenswelt auf der anderen Seite. Diese Kluft gilt es homiletisch zu überbrücken. Darum bemüht sich eine Exegese der Lebenswelt des Hörers, die die Bedeutung des Evangeliums für kirchendistanzierte Gottesdienstbesucher verständlich zu machen versucht.

2 Predigt als Exegese der Lebenswelt

Die Predigt im Gästegottesdienst tut grundsätzlich nichts anderes als die Predigt in einem Gemeindegottesdienst. Sie verkündigt das Evangelium von Jesus Christus. Auch sie bringt die in die Texte eingegangenen Verständnisse von Gott, Welt und Mensch als gegenwärtiges Wortgeschehen zur Ausführung, indem sie die Wahrheit der biblischen Texte nachzeichnet. Dies geschieht aber in ausdrücklicher Konzentration auf den der christlichen Tradition fernstehenden Gottesdienstbesucher und daher doch anders. Die These: *Die Predigt für Gäste bringt den Bibeltext als gegenwärtiges Wortgeschehen zur Ausführung, indem sie die Lebenswelt des Hörers exegisiert und das Evangelium elementarisierend für ihn auslegt.*

2.1 Exegese der Lebenswelt des Hörers

Die Zuspitzung des Predigtgeschehens auf den Hörer ist nicht neu; bereits ERNST LANGE hat sie programmatisch eingefordert und rezeptionsästhetische Untersuchungen haben den Hörer in seiner aktiv-rezipierenden, Gelesenes und Gehörtes weiterentwickelnden Rolle in den Blick genommen. Für die hier vor-

genommene Konzentration auf den Hörer ist eine hermeneutische Einsicht leitend, die programmatisch von RUDOLF BULTMANN vorgetragen wurde: Die „Voraussetzung jeder verstehenden Interpretation [ist] *das vorgängige Lebensverhältnis zu der Sache*, die im Text direkt oder indirekt zu Worte kommt“¹⁰. Dieses Lebensverhältnis schlägt sich in einem „Vorverständnis“¹¹ nieder, dass den Charakter eines „nichtwissenden Wissens“¹² hat, also unausdrücklich ist. Es ist die Möglichkeitsbedingung verstehender Auslegung und glaubend-verstehender Aneignung der Texte und somit für alle Auslegungs-, Verstehens- und Rezeptionsvorgänge gleichermaßen konstitutiv. Eine homiletische Bezugnahme legt sich nahe. Konkret bedeutet das: Angesichts der sprachlichen und kulturellen Kluft, vor der sich die Predigt im Gästegottesdienst wiederfindet, scheint es ratsam, unter dem Stichwort *Lebenswelt* jenes Lebensverhältnis zu den Sachen selbst in den Blick zu nehmen, das alles Verstehen ermöglicht und bedingt. ALBRECHT GRÖZINGER hält diesbezüglich fest:

„Weder kann heute noch die Einsicht in die lebensgeschichtliche Relevanz der Groß-Erzählung Christentum vorausgesetzt werden, noch gibt es einen gemeinsamen unbestrittenen Fundus verbindender kultureller Überlieferungen. Lebensgeschichtliche Bedeutung kann also nur dort entstehen, wo *einzelne* Elemente der Groß-Erzählung Christentum sich mit Elementen gegenwärtiger kultureller Lebenswelten verbinden.“¹³

Der Begriff der Lebenswelt stammt ursprünglich aus der phänomenologischen Philosophie EDMUND HUSSERLS¹⁴, die gegenüber dem gängigen Wissenschaftsbetrieb des 19. Jahrhunderts einen kritischen Impetus an den Tag legte. HUSSERL diagnostiziert eine Krise der dominanten europäischen Wissenschaftstraditionen, die er darin erblickt, dass die Wissenschaft bei aller Leistungsfähigkeit im Einzelnen den alltäglich erfahrbaren Lebensprozess als Fundament allen Wissens aus dem Blick verliert. Der Begriff der Lebenswelt benennt den Bereich des alltäglich Erfahrbaren, nimmt ihn phänomenologisch in den Blick und bahnt somit den Weg zu einer neu angelegten Transzendentalphilosophie.

WILFRIED HÄRLE hat den Lebenswelt-Begriff in seiner Dogmatik systematisch-theologisch aufgenommen und die Lebenswelt als Bezugspunkt der ge-

¹⁰ RUDOLF BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik, in: DERS.: Glauben und Verstehen, Bd. 2, Tübingen 1993, 227.

¹¹ Ebd.

¹² RUDOLF BULTMANN, Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘ für die neutestamentliche Wissenschaft, in: DERS., Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen 1993, 128.

¹³ ALBRECHT GRÖZINGER, Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Zeit, Gütersloh 1998, 60. Hermeneutische Voraussetzung für diese Verbindungen ist der von Prediger, Hörer und Textautor gemeinsam geteilte Lebensbezug zu den Sachen.

¹⁴ Zur frühen Fassung des Begriffs vgl. EDMUND HUSSERL, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution (Husserliana 39), Dordrecht 2008. Zur späten Fassung s. DERS., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Gesammelte Schriften Bd. 8), Hamburg 1992, 105-193.

samten dogmatischen Arbeit angegeben.¹⁵ Lebenswelt ist seiner Auffassung nach „der *umfassende* Zusammenhang ..., in dem sich *alles* menschliche Leben, Handeln und Denken vollzieht“¹⁶, auch der christliche Glaube. Im Gegensatz zu den Begriffen „Umwelt“ oder „Mitwelt“ bringt er zum Ausdruck, „daß der Mensch (*als* Naturwesen und *als* Kulturwesen) selbst *Teil* der Lebenswelt ist, und als solches an ihr partizipiert, ihr also nicht gegenübersteht“¹⁷. Erkenntnistheoretisch folgt daraus, dass die Lebenswelt geschichtlich umfassend ist und gleichzeitig nur perspektivisch durch Interpretationsakte erschlossen werden kann. Diese scheinbar gegensätzlichen Pole werden durch den strömenden Charakter der Lebenswelt zusammengehalten, der Kontinuität, aber auch Subjektivität und ständigen Wandel impliziert. Die Lebenswelt begegnet nie als Ding an sich, sondern ist als erlebte Wirklichkeit, auf die jeder durch Erfahrung unmittelbaren Zugriff hat, nur durch Interpretationsakte zugänglich. Die Lebenswelt als der Bereich des von allen geteilten und durch Erfahrung und Reflexion zugänglichen Erlebens differenziert sich aus in unterschiedliche Lebenswelten, die von verschiedenen Paradigmen geprägt sind. Vielfältige Faktoren machen sich dabei bemerkbar: Geschichte, gesellschaftliche Konsense, Rechtssysteme, Weltanschauung und Religion, technische Errungenschaften, soziale Milieus, Arbeitswelt. Die Lebenswelt des 25-jährigen, in einer Patchwork-Familie aufgewachsenen und in Braunschweig lebenden VW-Angestellten ist eine andere, als die des BMW-Angestellten in München, der aus einem traditionellen, katholisch geprägten Familiengefüge kommt; die des in Frankfurt a. M. angestellten, evangelisch erzogenen Bankers eine andere als die des in Frankfurt/Oder lebenden konfessionslosen Hartz-IV-Empfängers, der in seiner Jugend die marxistisch-leninistische SED-Ideologie aufgesaugt hat; die Lebenswelt des städtischen Menschen eine andere als die des ländlichen usw. Wie auch immer sich die Lebenswelt eines Menschen im Detail darstellt, sie beeinflusst seine Auffassung vom Ursprung, Sinn und Ziel des Lebens. Sie prägt die Werte, das Lebensgefühl und Handeln, auch wenn der Einzelne dieser Prägekraft der Lebenswelt auf die Orientierung und Gestaltung des eigenen Lebens nicht immer gewahr ist.¹⁸ Bei aller komplexen Ausdifferenzierung, gibt es übergreifende Erlebnisgehalte, die die Rückbindung der vielen Lebenswelten an die eine von allen geteilte Sphäre des Erlebens dokumentiert. Sie drücken sich in wiederkehrenden, existentiellen Erfahrungen und Lebensfragen aus. Dazu gehören z. B.:

- Die Erfahrung, Naturmächten ausgeliefert zu sein. Der Tsunami von Weihnachten 2004 oder das Erdbeben in Haiti im Januar 2010 sind hier zu nennen.

¹⁵ WILFRIED HÄRLE, Dogmatik, Berlin/NewYork 2000, 168-198.

¹⁶ Ebd., 169.

¹⁷ Ebd., 170.

¹⁸ Der Begriff „Lebenswelt“ ist somit umfassender als der des „Alltags“ bzw. der „Alltagserfahrung“. Diese bilden Elemente der Lebenswelt, beschreiben ihre konstituierenden Merkmale aber nicht hinreichend. Die Lebenswelt ist vielschichtiger als der „Alltag“. Eine einseitige Konzentration auf den so genannten Alltag führt leicht auch zu homiletischen Engführungen.

- Die Angst um die eigene Existenz gepaart mit der Angst vor materiellem Verlust und sozialem Abstieg, die sich in der letzten Wirtschaftskrise verschärft haben. Dabei können Krisenerfahrungen zur Projektionsfläche für „eine verschlüsselte (sozusagen indirekte) Angst [werden], hinter der eigentlich die Angst steckt, zu verlieren, was man *ist*, also selbst *verloren zu gehen*, das Leben *zu verfehlen* oder *nicht zu schaffen*“.¹⁹
- Die Erfahrung von Schuld und Versagen; das Geprägtsein des Lebens durch gravierende Fehler und Versäumnisse, die nicht mehr aus der Welt geschafft werden können.
- Die Erfahrung der Begrenztheit des Lebens und die Frage nach dem „Danach“.
- Die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Lebens.
- Die Frage nach Normen und Werten für Lebensentwürfe.
- Das Leben in Beziehungen; deren Gelingen, aber auch Zerbrechen und der Umgang damit.

Auf solche und andere übergreifenden, aber auch partikularen Erfahrungen richtet sich die Exegese der Lebenswelt. Sie redet mit dem Hörer so über sein Leben, dass sie klärt und bewusst macht, was von vielen Menschen de facto erlebt in seinem Erlebnisgehalt aber nicht ausdrücklich erfasst wird, sondern eher unterschwellig bleibt und daher diffus das eigene Lebensgefühl bestimmt. Dieser erste Schritt hat eine nicht zu unterschätzende Funktion für weitere Evidenzerlebnisse mit dem Evangelium und zudem eine seelsorgerliche Komponente. Wenn ein Predigthörer durch die Predigt Klarheit über die eigenen Erfahrungen gewinnt und erlebt, dass der Prediger mit angemessenen und treffenden Worten über das Leben seines Zuhörers spricht, dann fördert das die Bereitschaft, sich vertrauensvoll-kritisch auf das Evangelium einzulassen. „Ich habe immer das Gefühl, der redet über mein Leben“, sagte mir jemand auf die Frage, warum er besonders gerne Gottesdienste mit einem bestimmten Pfarrer besuche.

Exegese der Lebenswelt bedeutet, in einem ersten Schritt das Erlebte aufzusehen, wahrzunehmen und zu beschreiben, um es zu erfassen, zu erhellen und zu deuten. Das setzt eine entsprechende Haltung beim Prediger voraus, die durch das Bemühen um eine herkömmliche illustrative Applikation des Textes nicht abgedeckt wird. Die Lebenswelt exegesieren kann nur, wer sich mit den lebensweltlichen Phänomenen seiner Zeit beschäftigt, aus der eigenen Perspektive mit offenen Augen fremde Lebenswelten erkundet und auch nicht davor zurückschreckt, die Götter einer Epoche auszukundschaften (vgl. Apg 17, 23).

Der zweite wesentliche Schritt einer Exegese der Lebenswelt bemüht sich darum, die Lebenswelt des Hörers im Horizont der Bibeltexte auszulegen und zu übersetzen. Auslegung der Lebenswelt bedeutet nicht nur, Erlebnisgehalte aufzuweisen, sondern eine Deutung des Lebens im Licht des Evangeliums zu ermöglichen. So wird auch der kirchendistanzierte Predigthörer zum Wagnis des

¹⁹ So HÄRLE, Dogmatik, 189, über die Codierung des Seins durch das Haben.

Glaubens herausgefordert und ihm wird das Einstimmen in das Evangelium ermöglicht. Für eine lebensweltliche Exegese ist entscheidend, dass die beiden genannten Schritte nicht im Nacheinander, sondern in einem wechselseitigen Prozess vollzogen werden, bei dem sich der Blick auf biblische Texte und Lebenswelt ständig durchdringen.

2.2 Elementarisierend predigen

2.2.1 Das religionspädagogische Programm

Elementarisierung als religionspädagogische Theorie wurde ab Ende der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts vom Tübinger Praktologen KARL ERNST NIPKOW entwickelt. Seitdem hat sie eine breite Aufnahme sowie Ergänzung und Korrektur erfahren und kann als Standardtheorie gegenwärtiger Religionspädagogik bezeichnet werden.

Geeignet für die homiletische Rezeption, besonders für die Frage nach der Predigt im Gästegottesdienst, erscheint der Elementarisierungsansatz deshalb, weil die von ihm in den Blick gefassten drei großen Bereiche kirchlicher Bildungsarbeit – Religions- und Konfirmandenunterricht sowie Erwachsenenbildung – vor derselben Herausforderung stehen wie die Predigt im Gästegottesdienst: biblische Texte und Inhalte für Menschen zu erschließen, bei denen die christliche Tradition als Deutungshorizont des Lebens noch nicht bzw. nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Die Vermittlung biblischer Inhalte und christlicher Lebensdeutungen muss den begrenzten Verstehensvoraussetzungen religionspädagogisch Rechnung tragen. Dabei erarbeitet NIPKOW folgende Kriterien für die religionspädagogische Arbeit, die auch für die Predigt wegweisend und homiletisch rezeptionsfähig sind:

1. *Elementare Strukturen.* „Elementarisieren heißt erstens zu erkunden, wie etwas Kompliziertes und Schwieriges, das auf wichtiges Wissen gerichtet ist, in seinen ‚elementaren Strukturen‘ erkannt werden kann. [...] Das Motiv ist ‚Einfachheit‘. Das Elementare ist ‚das grundlegend Einfache‘.“ Als elementare Struktur z. B. der Erzählung von Elia am Karmel in 1Kön 18 arbeitet NIPKOW den „Entscheidungs Augenblick in der Karmelszene mit seiner konflikthafter Konstellation“²⁰ heraus. Wie er exegetisch untermauert, ist die Entscheidungssituation für das ganze Kapitel und seine Stellung im Eliazyklus „von Anfang an konstitutiv und bleibt es“²¹ und kann deshalb als elementare Struktur betrachtet werden.

2. *Elementare Erfahrungen.* Gemeint sind solche Erfahrungen, die sich in den religiösen Überlieferungen, aber auch in der Welt der Kinder und Jugendlichen spiegeln. „Das Motiv ist die Suche nach den Elementen im Unterrichtsinhalt, die

²⁰ KARL ERNST NIPKOW, Elia und das Gottesurteil auf dem Berge Karmel. Elementarisierung als religionsdidaktische Aufgabe, in: DERS., Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert, Bd. 1, Gütersloh 2005, 308.

²¹ Ebd., 311.

die Kraft haben, zu ‚überzeugen‘; das Elementare habe ich hier als ‚das subjektiv Authentische‘ bezeichnet.“²²

3. Elementare *Wahrheit*. Der dritte Aspekt nimmt das Selbstverständnis des christlichen Glaubens als Weg des Heils ernst und greift die Wahrheitsfrage unter Zuspitzung auf das Gewissheitsmotiv auf. Damit wird auch das Anliegen des konfessionellen Religionsunterrichts aufgegriffen, Jugendliche in den Lehren einer Glaubensgemeinschaft zu unterrichten, und zwar im Hinblick auf die Gewissheit stiftenden Elemente dieses Glaubens. Das Elementare ist das „gewissmachende Wahre“²³.

4. Elementare *Zugänge* und *Anfänge*. Hier ist der entwicklungspsychologische Aspekt des Elementarisierungsprogramms zu greifen. Im Blick sind einerseits die elementaren Zugänge, die sich von der Sache her aufdrängen, andererseits aber auch die elementaren Anfänge, die sich aus dem Entwicklungsstand der Kinder und Jugendlichen ergeben. „Das Motiv dieser Fragerichtung ist ‚Verständlichkeit‘. Das Elementare ist ‚das zeitlich Angemessene‘, die zum rechten Zeitpunkt mit den Heranwachsenden behandelten Aspekte des Themas, die jetzt zu den jungen Leuten ‚sprechen‘.“²⁴

5. Elementare *Methoden* bzw. elementare Lehr- und Lernformen. Dieser von FRIEDRICH SCHWEITZER hinzugefügte, spezifisch didaktische Gesichtspunkt nimmt die Vermittlung des elementar Erschlossenen in den Blick und hält Ausschau nach dem, was zum Lernen anreizt. Das Motiv ist die praktische „Konkretisierung“ die das verständnisintensive und bildende Lernen anstrebt.²⁵

2.2.2 Homiletische Übertragung

Anhand des religionspädagogischen Konzepts der Elementarisierung lässt sich ein homiletischer Leitfaden für die Ausarbeitung der Predigt für Gäste entwickeln. Es leitet zu einer Textauslegung an, die nach dem Elementaren des Evangeliums fragt und damit Relevanz für den Menschen ohne christlichen Hintergrund gewinnt. Dabei nimmt elementarisierende Predigt die erlebte Lebensgegenwart als ursprünglichen Referenzpunkt biblischer Texte ernst und die Lebenswelt als homiletischen Anknüpfungspunkt in Anspruch. Die elementaren *Sachgehalte* der biblischen Texte und des christlichen Glaubens werden unter kontinuierlichem Bezug zur Lebenswelt des Hörers als Gesprächsangebot über den Glauben aufbereitet. Ob der Prediger dabei mit der Exegese oder lebensweltlichen Wahrnehmungserkundungen beginnt, ob der Formel „Vom Text zur Predigt“ die Formel „Vom Ereignis zur Predigt“ entgegen ge-

²² KARL ERNST NIPKOW, Die Frage nach Gott. Elementarisierung als Kunst des Unterscheidens, in: DERS., Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert, Bd. 1, Gütersloh 2005, 327.

²³ Ebd., 328.

²⁴ Ebd., 327.

²⁵ Ebd., 328.

stellt werden sollte,²⁶ kann nicht per se entschieden werden und führt unter Umständen zu schiefen Alternativen. Der Horizont, in dem sowohl das eine als auch das andere erfolgt, das *Woraufhin* des Auslegungsvorgangs, ist ausschlaggebend. Im Blick auf die einzelnen Aspekte des Elementarisierungsprogramms stellt sich das wie folgt dar:

1. Die Frage nach den elementaren Strukturen leitet den Prediger dazu an, das Elementare des Predigttextes zu identifizieren und auf einen einfachen Nenner zu bringen. Es gilt herauszugreifen und zu thematisieren, was beim Hören des Predigttextes die Aufmerksamkeit des Gottesdienstbesuchers unwillkürlich weckt, in seiner Wahrnehmung haften bleibt und einen „elementaren Eindruck“ macht.²⁷ Einerseits bieten sich elementare Strukturen dem Prediger als Skopus für die Predigt an, weil sie einen Schlüssel zum Text und seiner Auslegung liefern. Als das Einfache und Grundlegende ermöglichen sie andererseits dem Kirchendistanzierten einen Zugang zum Predigtgeschehen. Kann der Prediger in den ersten Minuten den Hörer nicht davon überzeugen, inwiefern ihn Text oder Thema angehen und für ihn relevant sind, wird ein weiteres Einlassen auf das Predigtgeschehen ausbleiben. Die Bereitschaft, der Predigt zuzuhören, weil es sich um eine Predigt bzw. Worte des Pastors handelt, wird bei Kirchendistanzierten im Unterschied zur Kerngemeinde sehr viel weniger ausgeprägt sein. Solche wichtigen Bedingungen für das Gelingen der Predigtkommunikation können vom Prediger nicht vorausgesetzt, sondern müssen durch die Predigt geschaffen werden.

2. Die Frage nach den elementaren Erfahrungen hilft dabei, die lebensweltlichen Erfahrungen der Hörer mit den Erfahrungen der biblischen Autoren ins Gespräch zu bringen. Elementare Erfahrungen sind lebensweltlich übergreifend. Indem sie aufgesucht werden, wird die Exegese der Lebenswelt ihrem eigentlichen Sinn zugeführt: Sie dient dazu, die Botschaft des Evangeliums anhand der Lebenswirklichkeit zu plausibilisieren. Soll der Hörer zum Einverständnis mit dem Evangelium gelangen, muss die Predigt für Gäste in besonderem Maße überzeugend sein. Hier spielen verschiedene Faktoren eine Rolle, u. a. die Person des Predigers, die Rhetorik, die Atmosphäre u. v. m. Auch wenn diese Faktoren nicht zu vernachlässigen sind, so gewinnt die Predigt ihre größte Überzeugungskraft dadurch, dass sie auf die Authentizität der Erfahrung mit dem Evangelium von Jesus Christus rekurriert, die sich in den Texten doku-

²⁶ So MARTIN NICOL, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002, 58. Nicol plädiert dafür, den „Text im Ereignis zu entdecken“ (ebd., 59). Zum Sinn dieser rezeptionsästhetisch inspirierten Formulierung s. ebd., 57 ff.

²⁷ NIPKOW, Elia, 308. Als Beleg für rudimentäre Restbestände der Wahrnehmung elementarer Strukturen führt NIPKOW eine Schülerin an, die sich als junge Erwachsene an den Religions- und Konfirmandenunterricht erinnert: „Und dann gibt’s da noch so ne Geschichte, an die kann ich mich noch sehr stark erinnern, warum, das weiß ich allerdings nicht. Jedenfalls: da sind die also konfrontiert worden mit Priestern und da ist jedes Mal ein Opfer dargebracht worden und Gott hat sich praktisch mit einer Stichflamme das Opfer dann geholt“ (ebd.).

mentiert. Diese Authentizität besteht z. B. darin, dass das in seinen Einzelzügen zwar außergewöhnliche Bekehrungserlebnis des Paulus in seinem Sachgehalt als Rechtfertigungserfahrung vom kirchendistanzierten Menschen der Gegenwart nachvollzogen werden kann. Hermeneutisch betrachtet geht die Frage nach den elementaren Erfahrungen den Weg vom geronnenen Dokument zum vorausgegangenem Geschehen, zu dem in den Text eingegangenen Wortgeschehen, zurück. Sie stärkt die Überzeugungskraft des Evangeliums, indem sie die Erfahrungsdimension der Texte erschließt und mit den lebensweltlichen Erfahrungen der Hörer in Verbindung bringt. Die Erfahrungswelt des Hörers wird ins Licht des Evangeliums gehalten und von daher erhellt. Das wird bei dem angeführten Beispiel allerdings nur gelingen, wenn eine Predigt für Gäste auf den Begriff „Rechtfertigung“ verzichtet und stattdessen konsequent die mit Rechtfertigung gemeinte elementare Erfahrung herausarbeitet und durch eine der Zielgruppe angemessene Rhetorik aufbereitet. Dann wäre die „Logik asymmetrischer Liebe“²⁸ zu nennen, die zweckfrei ist und auf keiner Vorleistung beruht; oder die Erfahrung neuer Gemeinschaft bzw. des grundlosen Gehalten-Werdens, obwohl man sich im blinden Zorn verrannt hat.

3. Elementarisierende Predigt zielt auf die Wahrheits- und Gewissheitsfrage und bringt damit ein ureigenes Anliegen evangelischer Predigt zum Zug; danach zu fragen, „was uns zu wissen not ist“.²⁹ Dieser Punkt des Elementarisierungsprogramms ist besonders hervorzuheben und gerade im Zusammenhang einer Predigt für Kirchendistanzierte hochzuhalten. Auch wenn die Wahrheitsfrage das Selbstverständnis des postmodernen Menschen an einem neuralgischen Punkt berührt, weil er die Wahrheitsfrage zur Frage nach dem je für mich Wahren umbiegt, so muss sie um des Menschen, aber auch um Gottes willen thematisiert werden. Gott ist in sich selbst Gnade und Wahrheit (Ex 34, 6; Ps 115, 1), die in Jesus Christus offenbar geworden ist (Joh 1, 14). Paulus kämpft für die Wahrheit des Evangeliums, die seine apostolische Wirksamkeit autorisiert und ihm schlechterdings vorgegeben ist (Gal 1, 6-12; Eph 1, 13). Wer das Evangelium heute verkündigt, redet mit dem Anspruch, auf die Wahrheit und den Wahrhaftigen zu verweisen. Die Predigt generell und insbesondere die Predigt für Gäste tut gut daran, den biblischen Wahrheitsbegriff (ἡ ἀλήθεια / ἀλήθεια) in seiner ursprünglichen Bedeutung³⁰ aufzugreifen und nach dem zu fragen, was wirklich trägt, was Bestand hat, nach dem Verlässlichen, das die Existenz des Menschen zu fundieren vermag. Die Wahrheitsfrage als Gewissheitsfrage wird durch die lebensweltliche Exegese zugespitzt: Es geht ihr nicht um Zustimmung zu Satz-wahrheiten und dogmatisch richtigen Aussagen. Relevanz für den Kirchendis-

²⁸ KARL ERNST NIPKOW, Rechtfertigung. Elementarisierende Erschließung mit Jesus und Paulus, in: DERS., Pädagogik und Religionspädagogik, 379.

²⁹ Ebd., 327.

³⁰ Vgl. dazu HANS VON SODEN, Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit, in: DERS., Urchristentum und Geschichte, Bd. 1, hg. von H. v. CAMPENHAUSEN, Tübingen 1951, 1-24.

tanzierten bekommt die Wahrheitsfrage, wenn das Wahre als das Tragende und schlechthin Verlässliche beschrieben und Gott als der Wahrhaftige (1. Joh 5, 20) und schlechthin Verlässliche zur Sprache gebracht wird.³¹ Elementarisierende Predigt arbeitet die Wahrheitsfrage so aus, dass der Predigthörer auf das zurückgeworfen wird, was ihn unbedingt angeht (PAUL TILLICH). Dieses Angangensein soll zu Bewusstsein kommen, ihm soll er standhalten und die Wahrheit des Evangeliums über sein Leben gelten lassen.

In diesem Zusammenhang ist auch die Authentizität des Predigers i. S. der Wahrhaftigkeit gefordert. Seinen Worten, seinem Auftreten, seinem Umgang mit den Texten und Themen muss etwas von der Verlässlichkeit seiner Botschaft abzuspüren sein. Es muss stimmen, was er sagt. Das betrifft nicht nur die Wahl von Einzelbeispielen, sondern den gesamten Umgang mit dem Evangelium, insbesondere mit den Verheißungen des Glaubens, dem Gelingen, aber auch mit den Niederlagen, Enttäuschungen und Abgründen, die im Glauben erlebt werden.

4. Der entwicklungspsychologische Gesichtspunkt des religionspädagogischen Programms, die Frage nach den elementaren Anfängen und Zugängen, muss homiletisch transformiert werden. Der Prediger kann nicht in gleichem Maße Kenntnis über die Gäste haben, wie der Lehrer über seine Schüler; schon gar nicht vermag er auf die unterschiedlichen Entwicklungsstände durch Predigt und Lehre direkt einzuwirken. Möglich und nötig ist aber eine theologisch begründete Auffassung über den Weg zum Glauben, die Konstitution des Glaubens, die Orientierung über elementare Anfänge und Zugänge zum Glauben bietet. Vonnöten ist ein neutestamentlich begründetes Verständnis von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes am und im Menschen, das sowohl das Handeln Gottes als auch das Handeln des Menschen einsichtig macht.³² Auf dieser Grundlage kann die Predigt nach elementaren Anfängen und Zugängen zum Glauben Ausschau halten und diese einfach, verständlich, überzeugend und gewiss machend aufbereiten

In diesem Zusammenhang ist es besonders wichtig, dass der Prediger sich darauf versteht, eine Beziehung zu seiner Hörerschaft aufzubauen. Die Grundeinsicht der Kommunikationswissenschaft, dass die Beziehungsebene für einen gelingenden Kommunikationsprozess von entscheidender Bedeutung ist, bedarf im Rahmen der auf Überzeugung zielenden Gästepredigt besonderer Aufmerksamkeit. Schließlich ist in Gästegottesdiensten mit einem Auditorium zu rechnen, bei dem eine Beziehung zum Predigenden nicht gegeben ist. Will die Predigt eine wirksame Rede sein, sollen Inhalt und Intention der Rede zur Wirkung

³¹ Das hier angedeutete Wahrheitsverständnis knüpft an einen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff an, der im Unterschied zu allen Konsens- und Kohärenztheorien das Wahrheitskriterium in der erfahrbaren Übereinstimmung einer Intention mit dem intendierten Sachverhalt sieht.

³² Die landauf, landab herungereichte Rede von der Entscheidung für Jesus samt den dazugehörigen Schemata, wie sie häufig auf freikirchlichen Kanzeln begegnet, stellt in vielen Fällen leider keine Elementarisierung, sondern eine unsachgemäße Simplifizierung biblischen Befunds dar.

kommen, dann muss der Predigende bewusst und gezielt auf der Beziehungsebene agieren. Eine die Ausgestaltung der Predigt leitende Fragestellung sollte sein, wie die Predigt so dargeboten werden kann, dass eine Beziehungsebene zwischen Text, Prediger und Hörer etabliert wird, auf der Distanzierte leichter in das Predigtgeschehen hineinfinden können. Eine für diesen Zweck geeignete Predigtform ist die Narratio, die Erzählung (vgl. dazu 3.).

Freilich stellt sich auch die Frage nach der Ermutigung bzw. dem Aufruf, die aufgezeigten Anfänge tatsächlich zu wagen und Glaubenswege zu beschreiten. Dieser Aspekt muss aber gerade in einem Gästegottesdienst nicht einseitig auf die Predigt verlagert werden. Vielmehr können hier verschiedene kreative Formen genutzt werden, die die Gottesdienstbesucher einbeziehen und ihnen die Möglichkeit eröffnen, den Glauben „auszuprobieren“ und ihm Ausdruck zu verleihen. Dass der Glaube nicht auf eine abstrakte Entscheidung reduziert wird, sondern praktikable Elemente angeboten werden, die den Predigthörer aktiv werden lassen, scheint mir im Gästegottesdienst eine wichtige Ergänzung zur Predigt zu sein. Benötigt werden außerdem *Liturgien des Anfangs*, die dem Gottesdienstbesucher ermöglichen, die aufgezeigten Zugänge zum Glauben als solche zu identifizieren und in Anspruch zu nehmen, und ihm Sprachangebote machen, nun selbst das Gespräch mit Gott aufzunehmen. Kreative Elemente und Liturgien des Anfangs schützen außerdem den Prediger davor, in bedrängende Überredungskünste zu verfallen. Das hier vorgelegte Predigtverständnis wäre allerdings missverstanden, wollte man mit ihm den Glauben als Antwort für alles präsentieren und ihn so lange plausibel, einsichtig und im Grunde selbstverständlich machen, bis die Anstößigkeit des Wortes vom Kreuz abgeschliffen ist und der Glaube zu einer praktikablen Lebensphilosophie mutiert. Die Herausforderung der Predigt für Gäste liegt darin, dem Glauben zwischen Werbetrommel und bedrängendem oder sublimem Entscheidungsruf einen Weg zu bahnen. Bei diesem Unterfangen entlasten Gottesdienstelemente, mit deren Hilfe der Gottesdienstbesucher aktiv werden und ersten Glaubensschritten Ausdruck verleihen kann, die Predigt erheblich, weil sie unabhängig vom gesprochenen Wort Wege des Glaubens bahnen und helfen, diese zu beschreiten. Die Praxis von Gästegottesdiensten hat an diesem Punkt viele wohltuende und wohl durchdachte Beispiele hervorgebracht. Sie ermöglichen sinnfällige und sinnvolle Alternativen zum berüchtigten Gang zum Kreuz, dem bei manchen evangelistischen Veranstaltungen gelegentlich der Beigeschmack anhaftet, ein Gang nach Canossa zu sein.

5. Elementarisierung leitet an, die Konzeption und Präsentation der Predigt unter didaktischen Fragestellungen zu bedenken. Dieser Aspekt der Predigtarbeit kommt bei vielen Ausarbeitungen notorisch zu kurz bzw. notorisch zu spät, nämlich erst am Ende, wenn die Predigt bereits geschrieben ist. Für eine gelingende Predigtkommunikation ist der didaktische Blickwinkel erheblich. Darum sollte die didaktische Fragestellung bereits die Ausarbeitung der Predigt leiten. Dann wird deutlich, dass die Didaktik nicht nur ein gelegentlich lästig empfundenes Vermittlungsproblem behandelt, sondern den Prediger zur Sache der Predigt führt.

Die vorliegenden Überlegungen bieten für eine elementarisierend verfahren- de Predigt einen Leitfaden, der anhand von Predigt Kriterien für Gästepredigten konkretisiert werden muss. Eine Zusammenstellung solcher Kriterien, die vor allem aus Einsichten der Sprechakttheorie resultieren, hat FABIAN VOGT vorge- legt. Dabei handelt es sich um: Verständlichkeit, Anknüpfung, Einladung, Teil- habe und Herausforderung.³³ Hinzu kommt ein Katalog von zwölf Kriterien für gelingende Kommunikation, die VOGTS Konzeption der Predigt als *Narratio* zu erfüllen gedenkt. Diese sind: Offenheit, Ganzheitlichkeit, Angemessenheit, Wir- kung, Erfahrung, Kontext, Ästhetik, Beziehung, Wahrnehmung, Veränderung, Person und Intention.³⁴ Es handelt sich um Merkmale, die vorwiegend aus re- zeptionsästhetischen Überlegungen resultieren und von entsprechenden herme- neutischen und wahrheitstheoretischen Prämissen geleitet sind. Die hier vorge- tragenen Überlegungen zielen darauf ab, dass eine Predigtkommunikation, die sich ausdrücklich auf den kirchendistanzierten Gottesdienstbesucher konzent- riert, dann gelingt, wenn das leibhafte und szenisch erprobte Kommunikations- geschehen eine Übereinstimmung mit den Sachen selbst erzielt, so wie sie uns durch Texte und Erfahrung zugänglich sind. Verständlichkeit, Anknüpfung, Einladung, Ganzheitlichkeit, Angemessenheit, Wirkung, Kontext, Ästhetik, Be- ziehung u. a. stellen für den kirchendistanzierten Hörer nur dann einen trag- fähigen Anknüpfungspunkt des Glaubens dar, wenn die Predigtkommunika- tion auf das rekurriert, was Texte und Erfahrung uns zeigen. Dieser Sachbezug bleibt stets ein kritisches Regulativ für ein Predigtgeschehen, das sich nicht auf die argumentativ-kognitive Ebene beschränkt, sondern ganzheitliches Erleben und Ästhetik einschließt, szenisch arbeitet sowie beziehungsorientiert und er- zählend vorgeht. Er sorgt dafür, dass es nicht zu einer einseitigen Ablösung „*der exegetischen Anknüpfung an die Vergangenheit zur hörerzentrierten Anknüpfung an die Gegenwart*“³⁵ kommt. Wie sieht eine solche Predigt aus?

3 Überlegungen zur Gestaltung der Predigt

In diesem Rahmen können nur einige Anregungen gegeben werden. Es liegt auf der Hand, dass klassische Homilien, Lehr- und Perikopenpredigten für die Predigt im Gästegottesdienst ausscheiden. Allein die übliche Darbietungsform eines 20- bis 25-minütigen, womöglich vorgelesenen Vortrags ist derart einsei- tig, dass zu viele Hörer keinen Zugang zum Predigtgeschehen bekommen. Auch hier ist Zielgruppenorientierung angezeigt, was nicht bedeutet, dass sich die Pre- digt von den Bibeltexten verabschiedet. Wo das geschieht, verliert sie ihre Sache aus dem Blick. Gleichwohl sind die informierende Predigt, die sich in den Ergeb-

³³ VOGT, Predigen, 186 ff.

³⁴ Ebd., 70, 268-287.

³⁵ Für eine so geartete Verlagerung der Predigtintention plädiert FABIAN VOGT, Predigen, 245.

nissen gelehrter Exegese verstrickt, oder die in evangelikalen Kreisen beliebte Verkündigung zeitloser Wahrheiten, die sich allzu in oft thetischer Theatralik verliert, in Gästegottesdiensten – und nicht nur dort – tunlichst zu vermeiden. Die Haltung einer elementarisierenden Predigt ist die des Beschreibens und Aufzeigens, des Redens mit dem Hörer und gemeinsamen Staunens über das, was Bibel und Leben uns zeigen. Solche Predigt präsentiert sich nicht als Proklamation, sondern als Gesprächsangebot, das im Kern von der apostolischen Bitte getragen ist, die um die Versöhnung der Welt mit Gott ringt (2. Kor 5, 20). Die klassische und moderne Rhetorik hält zur Durchführung allerlei hilfreiche Werkzeuge bereit, deren Einsatz sich vom Einzelfall her bestimmt.

Etwas Ähnliches hat VOGT mit dem Predigtmodell der Narratio im Sinn. Die Narratio ist seiner Auffassung zufolge nicht mit der Gattung der Erzählung gleichzusetzen, weil sie tiefer ansetzt.³⁶ Es handelt sich um die „existentielle, ontologische Dimension des narrativen Erzählens“³⁷, die von einem „erlebnisorientierten Umgang mit Inhalten“³⁸ bestimmt ist und in der sich „die Horizonte der Kommunikationspartner ebenso wie die von Person, Inhalt und Form“³⁹ verschmelzen. Erzählend verfährt Predigt also nicht nur durch die Darbietung von Geschichten, sondern durch einen Umgang mit der christlichen Überlieferung, der sowohl der Sache der Texte als auch dem Hörer der Gegenwart gerecht wird. Dabei folgt sie einem Grundzug, der christlicher Theologie generell zueigen ist: Durch den erzählenden Rückbezug auf die biblischen Texte wahren Theologie und Predigt ihr Fundament und finden je neu zu einer vergegenwärtigenden Auslegung der Ur-Kunde des Glaubens. Es ist daher nicht verwunderlich, dass der Ruf nach Erzählen im Zusammenhang christlicher Predigt und Unterweisung aus verschiedenen Kontexten erfolgt.⁴⁰

In welcher Form sich christliche Predigt im Gästegottesdienst auch präsentiert, sie tut grundsätzlich nichts Anderes als die Predigt im Gemeindegottesdienst, aber sie tut es anders. Dieses Andere wahrzunehmen, zu beschreiben, theologisch zu reflektieren und in die eigene Predigtpraxis zu integrieren, ist ein Prozess, der keineswegs abgeschlossen ist und dessen Fortführung für alle Be-

³⁶ Ebd., 248. Eine Schwäche der Arbeit ist allerdings, dass Narratio und Erzählung in den Ausführungen nicht deutlich unterschieden, vielmehr synonym gebraucht werden. Aufgrund dieser Unschärfe teile ich auch nicht die These, dass die „*Homiletik für Kirchendistanzierte ... wesensmäßig narrativ*“ (ebd., 228) sein muss.

³⁷ Ebd., 269 Anm. 161.

³⁸ Ebd., 289.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Für das Erzählen als didaktische Ausgestaltung der Elementarisierung plädiert auch NIKKOW, Rechtfertigung, 377. Auch die Emerging-Church-Bewegung votiert für erzählende Predigt. S. dazu DAN KIMBALL, Emerging Church. Die postmoderne Kirche. Spiritualität und Gemeinde für neue Generationen, Asslar 2005, Kapitel 16. Gegenstand des Erzählens sind dabei nicht nur die biblischen Geschichten, sondern sämtliche von Kimball für grundlegend befundene Themen: Ehe, Sexualität, Familie, Hölle, Jüngerschaft, Bibelverständnis (vgl. ebd., 249 ff.).

teiligten förderlich wäre. Dem Evangelium und den Menschen ist die Theologie diese Anstrengung schuldig.

Abstract

Worship services have been changing during the last 20 years. In particular the services designed to reach the unchurched have led to new forms. Until now there has been little homiletical reflection on the task and form of the sermon in such services. This paper seeks to redress the balance by addressing questions regarding the suitable forms of sermon for secular listeners. The author sketches the main features of sermons in protestant works on homiletics, before attempting to determine the task of the sermon as an exegesis of the life-situation of the guests and fruitfully employing the method of elementarisation. He concludes with some thoughts on the form of the sermon in a secular worship context.

Pastor Dr. Oliver Pilnei (BEFG), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7,
14641 Wustermark; E-Mail: OPilnei@baptisten.de

Petra Tödter-Lüdemann

Predigt über Römer 8, 28 f.

|| Thema: „Lebe wie Du willst!“ –
oder hat Gott einen Plan für mein Leben?

Manchmal¹ muss man sich in seinem Leben von gewohnten Dingen verabschieden: Wenn du in den letzten sechs Jahren bei IKEA eingekauft hast, dann wurdest Du bisher jedes Mal begrüßt mit dem Motto „Wohnst Du noch oder lebst Du schon?“ Und das war gar nicht schlecht, denn in diesen *Claim* – wie das werbetechnisch richtig heißt – konnte man alles Mögliche einsetzen. Zum Beispiel: „Lernst Du noch oder lebst Du schon?“, tröstlich besonders für alle, die sich gerade in der Phase „Vorabi-Klausuren“ befinden. „Suchst Du noch oder glaubst Du schon?“, ein gefundener Satz für alle Prediger, Pastorinnen und Pastoren. Jetzt ist das allerdings vorbei. Jetzt – nach sechs Jahren – gibt es einen neuen *Claim*, und der heißt: „Lebe wie Du willst!“ Ich weiß nicht, wie es anderen geht, wenn sie diesen Satz zum ersten Mal hören. Ich habe jedenfalls gedacht: Muss das jetzt auch noch sein? Leben wir nicht sowieso schon in einer Gesellschaft, in der jeder macht, wie und was er will? Ohne Rücksicht darauf, wie es anderen damit geht? Muss jetzt IKEA mit dem neuen Motto auch noch diese ganzen egoistischen Lebenseinstellungen bestätigen? Aber dann habe ich gemerkt, dass mich dieser Leitspruch „Lebe wie Du willst!“ nicht mehr losgelassen hat. „Lebe wie Du willst!“ – wenn ich doch nur könnte! Aber so viele Möglichkeiten zu leben, wie wir wollen, haben wir vielleicht gar nicht. Manchmal hört man das so: Die Jugendlichen von heute, die engagieren sich gar nicht mehr, machen alle nur, was sie wollen, worauf sie gerade mal Lust haben. Mein Eindruck ist, wenn Du heute jung bist, dann hast Du eine Menge Leute um Dich herum, die ganz genau wissen, wie sie sich das mit Dir vorstellen: „Lebe, wie *wir* wollen.“ Die Schule will, dass Du das Abi jetzt in G8 schaffst. Eine Arbeit zu verhauen, wäre da ganz schlecht. Und eventuell eine Klasse zu wiederholen? Bloß nicht, wegen der Umstellung des Systems. Dein Trainer will, dass Du beim Sport im Verein nicht zu oft auf der Ersatzbank sitzt, und nur, damit Du keine Fortschritte machst, bringen Dich Deine Eltern auch nicht regelmäßig zum Musikunterricht. Die Werbung will, dass Du endlich kapiertest: Dein relativ neues Handy ist schon wieder überholt – Du sollst Dir die neue Version besorgen. Die Lehrer wollen, dass Du Dich auch gesellschaftlich und politisch interessierst – dabei findest Du jetzt schon alles viel zu kompliziert und brummt Dir schon genug der Schädel. Deine

¹ Die Predigt wurde am 16. November 2008 in der Freien evangelischen Gemeinde Langenfeld anlässlich eines Gottesdienstes unter besonderer Mitgestaltung von Jugendlichen gehalten.

Freunde wollen, dass Du irgendwie besonders bist, cool und gut drauf – um für Langeweile zu sorgen, bist Du schließlich nicht dabei. Tausend Leute um uns herum haben eine genaue Vorstellung davon, wie es mit unserem Leben laufen soll und wie wir uns zu verhalten haben. Klar wollen dabei alle nur mein Bestes und dass ich immer mein Bestes gebe. Aber ich frage mich: Bei diesen ganzen Ansprüchen und Erwartungen, die uns da begegnen – wie soll man eigentlich noch frei entscheiden, welches die eigene Vorstellung vom Leben ist? „Lebe wie Du willst!“, einfach mal machen können, ohne zuerst an dies oder das denken zu müssen und ohne den unterschwelligen Erwartungsdruck – das wär's doch mal wieder!

Jedenfalls kann es sein, wenn wir die Frage heute Morgen hören: „Hat Gott einen Plan für mein Leben?“, dass das erst einmal keine Begeisterungstürme bei uns auslöst. Also noch einer mehr, der was von uns will? Und was heißt hier: „Gottes *Plan* für mein Leben“? Da fallen mir doch als erstes Leute ein, die in ihrem Leben beruflich eigentlich etwas ganz anderes vorhatten. Die haben eine gute Ausbildung gemacht, und plötzlich stellt Gott sie in irgendein Land, das in jedem Fall viel zu heiß ist, mit dem sie auch vorher gar nichts zu tun hatten und schwupp, sind die irgendwie weg – das Ganze nennt sich dann Mission. Oder dieser Paulus aus der Bibel, den Gott mitten am Tag durch einen Lichtstrahl umwirft und der von da an durch die Weltgeschichte zieht, irgendwelchen Leuten von Gott erzählt, die davon gar nichts hören wollen, und dafür auch noch in den Knast kommt!

So gesehen klingt das alles nicht besonders attraktiv. Mit der Rede von Gottes Plan verbindet sich für mich auch noch eine andere Vorstellung, nämlich: als hätte Gott irgendwann, am Anfang der Welt, einmal einen ganz großen Entwurf gemacht, wie das mit der Erde und den Menschen funktionieren soll, und alles, was jetzt passiert, passiert nur deshalb so, weil er das eben mal vorherbestimmt hat. Es gibt Leute, die stellen sich das so vor, und wenn ich das jetzt mal ausprobieren, dann bedeutet das: Ob ich jetzt einen Schritt nach rechts gehe oder zwei nach links oder meine Hand hebe, sagen wir die linke – Gott kennt die Entscheidung, die ich in diesem Moment getroffen habe – links oder rechts – schon vorher. Ich meine, das ist schon ein faszinierender Gedanke: Endlich haben wir es mal wieder mit einem mächtigen, starken Gott zu tun. Einem, der alles in seiner Hand hält. Der über allem thront, dem nichts entgeht, und wo nichts passiert, was er nicht genau so, haarklein so gewollt hat. Aber irgendwie ist mir das auch unheimlich, als stünde immer jemand hinter mir und als hätte ich auf das, was ich gerade tue, gar keinen wirklichen Einfluss mehr. Aber kann das wirklich so gemeint sein, wenn wir mal davon ausgehen, Gott hat eine Absicht, einen Plan für unser Leben? Was bedeutet das?

Um das herauszufinden, wollen wir uns einige Verse aus der Bibel ansehen, eben von jenem Typen, den es einmal von einem Lichtstrahl zu Boden gestürzt hat. Paulus heißt er und wir finden den Vers in seinem Brief an die Christinnen und Christen in Rom, im 8. Kapitel, den Versen 28 und 29 (Einheitsüberset-

zung): „Wir wissen, dass Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt, bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind; denn alle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seine Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen [Schwestern und] Brüdern sei.“

„Wir wissen, dass bei denen, die Gott lieben, alles zum Guten führt.“ So beginnt der erste Vers und da müssen wir unbedingt gleich einen Punkt setzen. Was ist das für eine Aussage! Dieser Vers ist grandios, darin ist schon alles enthalten, was es mit Gottes Absicht und Plan mit uns auf sich hat. Es heißt hier nicht: Alles, was Menschen passiert, die Gott lieben und ihm nachfolgen, ist gut – leider wurde dieser Satz so oft missverstanden. Gemeint ist aber: Egal was Dir passiert, selbst aus der schlimmsten Situation, die du dir denken kannst, will Gott dich am Ende gut rausbringen. Das ist Gottes Plan für dein Leben, dass er dich in deinem Leben begleitet und dir Gutes schenkt. Das steht über allem. Und jetzt mache ich dir einen Vorschlag: Frag dich doch mal im Hinblick auf die Menschen, die wir vorhin aufgezählt haben, die alle ihre Erwartungen an Dich haben („Lebe, wie wir wollen!“), ob das da auch so ist, ob die das auch so gut meinen mit Dir, wie das Gottes erstes und oberstes Ziel für dein Leben ist. Es ist wirklich spannend, sich diese Frage einmal zu stellen, denn vielleicht ergibt sich an der einen oder anderen Stelle ein nicht ganz unbedeutender Unterschied. Es könnte sein, dass Du zu dem Ergebnis kommst, bei manchen Erwartungen lohnt sich der Versuch gar nicht, sie unbedingt erfüllen zu wollen, weil die Leute es in Wirklichkeit gar nicht so gut mit Dir meinen. Da geht es gar nicht um Dich, sondern vielmehr um die eigenen Interessen. Und das sollte man unterscheiden können.

Bei Gott jedenfalls ist es so: Ihm geht es wirklich um Dich und Dein Leben. Egal, was es ist, bei Gott wissen wir: Am Ende geht es gut mit uns aus. Das steht fest. Das ist der unumstößliche und wichtigste Punkt unseres Glaubens.

Dann geht es in dem Vers weiter, und da wird gesagt, dass alle, die Gott lieben, nach seinem ewigen Plan berufen sind. Alle, die Gott lieben, die hat er erstens erkannt und zweitens dazu bestimmt, dass sie das, was Jesus tat, auch tun. Wir müssen uns noch genauer ansehen, was damit gemeint ist. Aber etwas sollten wir vorher noch beachten: Die Aussagen, die hier gemacht werden, beziehen sich auf Menschen, die Gott lieben. Und da müssen wir uns doch zuerst einmal fragen, ob wir eigentlich zu diesen Leuten gehören. Ob wir zu den Leuten gehören, von denen Paulus hier spricht, ob wir zu denen gehören, die Gott lieben, das kann nur jeder für sich entscheiden. Das entscheidet kein anderer für Dich, nicht Deine Eltern, die Dich mit in die Gemeinde genommen haben, nicht Dein Religionslehrer, nicht einmal Deine Pastorin, sondern das entscheidest allein Du. Du allein weißt, ob Du Gott und seinen Sohn Jesus Christus lieb hast. Jesus hat seine Jünger einmal ganz direkt gefragt: Hast Du mich lieb? Bedeute ich Dir etwas? Überlegen wir einmal, was würden wir antworten? Hier in der Gemeinde haben wir oft gehört: Wir sind Gott viel wert. Und das ist richtig. Das kann man nicht oft genug sagen. Aber irgendwann müssen wir die Frage auch einmal an-

ders herum stellen, und irgendwann musst Du Dich selbst auch einmal fragen: Ist Gott *mir* etwas wert? Bedeutet er mir was in meinem Leben?

Paulus spricht hier von Menschen, die Gott lieben, und davon, dass sie nach Gottes ewigem Plan berufen und beauftragt sind. „Ewiger Plan“, das meint hier: die Absicht, die Gott von Anfang an mit der Welt und mit den Menschen hatte. Diese Absicht hat sich nie verändert. Sein Ziel mit uns, das gilt von Anfang an bis jetzt und ändert sich auch in Zukunft nicht, eben: ewig. Und wenn wir uns einmal die Mühe machen und vorne in der Bibel nachsehen, was Gottes Absicht und Auftrag mit den ersten Menschen, Adam, war, dann könnte uns das einigermaßen überraschen. Als erstes bringt Gott die frisch gemachten Tiere zu Adam, damit er ihnen Namen gibt. Und ich muss zugeben, ich weiß bis heute nicht, wie der das wohl gemacht hat: Stell Dir vor, es kommen alle Tiere des Feldes und des Himmels der Reihe nach an Dir vorbei, mit all ihren unterschiedlichen Formen und Geräuschen und Gerüchen, und du sollst passende Namen für sie finden – und am Ende auch noch alle behalten. Außer Adam wusste ja keiner, wie er die jetzt benannt hat. Was für eine Aufgabe! Aber Adam scheint das hingekriegt zu haben, und zwar ganz allein, denn da steht: Gott wollte gerne sehen, wie er die Tiere benennt. Versteht ihr: Hier wird nicht beschrieben, Gott sagte: „Guck mal Adam, hier kommt ein Nashorn – nenne es Nashorn!“ „Und hier dieses Tier, nenne es Orang-Utan.“ Nein, so war es eben nicht, sondern Adam hat den Tieren Namen gegeben, nach seinen eigenen Ideen! Und so, wie er sie benannte, so hießen sie dann auch. Das hätte uns allen wahrscheinlich ziemlichen Spaß gemacht. Und wenn wir uns mal vorstellen, Adam ist jetzt im Himmel und sieht, dass alle Welt bis heute „Igel“ sagt, wenn da etwas nachts durch den Garten huscht, weil er dieses stachelige Tierchen ganz am Anfang einmal so genannt hat – das muss doch toll sein. Mal angenommen, Adam hat zu seiner Zeit deutsch gesprochen ...

Ein Beispiel, an dem wir in jedem Fall sehen können: Wenn Gott etwas mit uns vorhat, wenn er Pläne mit uns hat, dann sind wir mit allen unseren Ideen, unserer Fantasie und Kreativität gefragt. Da geht es um uns, um dich und was du am besten kannst, egal ob du eher der Mathetyp, der Musiker, der Denker oder der Sportsgeist bist. Und auch egal, ob du bereits ein großer Mathetyp, ein großer Musiker, ein großer Denker, oder großer Sportsgeist bist – jeder von uns ist gefragt, nicht erst, wenn wir schon mal groß raus gekommen sind. Wäre natürlich jetzt toll, wenn Dich das Beispiel von Adam und den Tieren inspiriert hat und Du sagst: „Hey, wenn das so ist, dann möchte ich auch gern an Gottes Welt mitbauen.“ Denn darum geht es bis heute, an Gottes Welt und wie er sie sich denkt mitzuwirken. Wäre toll, wenn Du begeistert bist und Gott am liebsten fragen möchtest: „Und mein Platz? Welche Aufgabe könnte ich denn übernehmen?“ Aber dann traust Du Dich doch nicht, so konkret zu fragen, weil Du denkst: „Was soll ich schon groß anstellen können? Und was, wenn er ausgerechnet eine Sache für mich vorgesehen hat, die gar nicht zu mir passt?“ In dieser Hinsicht kann ich dich noch mal beruhigen: Dass Gott mit jedem von uns eine Menge vorhat, das läuft nicht wie am Fließband ab: Aufgabe – Mensch, Aufga-

be – Mensch. Vielleicht hast du es vorhin schon mitbekommen: Es ist hoch spannend, dass da in unserem Bibelvers an entscheidender Stelle zwei Verben stehen: Alle Menschen, die Gott lieben, die hat er erstens *erkannt* und zweitens dazu *bestimmt*, dass sie das, was Jesus tat, auch tun, ihm ähnlich werden. Erkannt und bestimmt. Das heißt: Gott schustert uns nicht irgendetwas zu, was er gerne mal erledigt hätte. Sondern bevor es hier heißt, dass Gott uns zu etwas bestimmt hat, steht an dieser Stelle, dass Gott uns kennt. Wenn er uns eine Aufgabe anvertraut, dann wird das nicht gleich zu groß sein, so dass wir sie gar nicht meistern könnten. Und es geht nicht darum, dass wir etwas machen, was gar nicht zu uns passt.

Gott hat etwas mit uns vor – ich vergleiche das immer mit einem guten Freund oder einer guten Freundin. Wenn ich einen guten Freund habe, dann ist mir auch nicht egal, was der mit seinem Leben anstellt. Ob er Sinnvolles macht oder beispielsweise den ganzen Tag vor dem Fernseher oder der Playstation hängt. Mit einem guten Freund willst du etwas unternehmen und du freust dich, wenn er eine neue Sache für sich entdeckt und dir begeistert davon erzählt. So ist das bei Gott auch: Wenn in der Bibel steht, dass Gott sich etwas mit unserem Leben gedacht hat, dass er in dieser Welt durch uns präsent und wirksam sein möchte, dann hängt das auch genau damit zusammen, dass wir ihm wichtig sind.

Gott hat was mit uns vor. Wenn wir merken: Gott ist mir etwas wert, er bedeutet mir etwas und darum will ich auch wissen, wie er sich das für mich gedacht hat, welchen Plan er für mich hat. Und wenn wir ihm das dann auch noch so konkret sagen, dann glaube ich nicht, dass das automatisch bedeuten muss, du wirst mit dem nächsten Flieger nach Südafrika geschickt. Sondern dann macht dir Gott erst einmal die Augen dafür auf, was um dich herum geschieht. Und wo du mit Deiner ganz speziellen Zusammensetzung an Begabungen, Denken und Fühlen am richtigen Platz sein kannst.

Eine kleine Warnung muss ich zum Schluss doch noch loswerden. Alles andere wäre bei einer Predigt zu solch einem Thema nicht fair. Wenn Du Dich entscheidest, Gott zu fragen: Wo könnte denn mein Platz sein? Welchen Plan hast Du für mich? Dann bleibt solch ein Gebet, ehrlich und aus dem Herzen gesprochen, nicht ohne Folgen. Dann ändert sich etwas. Seitdem ich dieses Gebet zum ersten Mal gesprochen habe, ist mein Leben nicht ohne Bewegung geblieben. Ich bereue das nicht, aber eins habe ich deutlich gemerkt: Mit Gott trittst du nicht auf der Stelle, sondern mit solch einem Gebet betrittst du einen Weg, und auf dem geht es ständig voran. Wo man sich ihm so anschließt, da kann man Wunder erleben, und himmelblau kommen die einem mit Sicherheit auch manchmal vor. Also, nur im Voraus: Wenn du dich entscheidest, das zu beten: „Herr, ich würde dir gern so nachgehen und einfach auch erleben, was du mit mir vorhast.“ – dann mach dich auf etwas gefasst: „Mit Gott ist gut, besser geht nicht“. Und: „Mit Gott ist nicht auf der Stelle stehen bleiben!“

Pastoralreferentin Petra Tödter-Lüdemann (BFeG), Humboldtstraße 36,
40789 Monheim

Kommentar zur Predigt von Petra Tödter-Lüdemann

Der Predigttext aus Römer 8,28f. ist ein „alter Bekannter“: Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen ... Bekannt ist dieses Pauluswort unter anderem durch seine seelsorgliche Wirkungsgeschichte, die auch eine Geschichte des Missbrauchs ist. Meistens, wenn mir dieser Vers gepredigt wurde, war deshalb mit der Auslegung die Warnung verbunden, ja nicht das Unglück der Mitmenschen damit zu beschönigen, dass es so das Beste ist.

Petra Tödter-Lüdemann wagt es, die Bibelstelle nicht in diesem gewohnten seelsorglichen Kontext von Leid und Unglück auszulegen. Stattdessen geht es um das ebenfalls seelsorgliche Thema: „Lebe wie du willst!“ – oder hat Gott einen Plan für mein Leben?

Ich blicke zurück auf meinen eigenen Umgang mit diesem Thema und stelle fest, dass es zumindest nicht nur den einen und einzigen Plan Gottes für mein Leben gibt. Ich bin aber auch überrascht und frage mich, wie die Predigerin wohl vom Text auf dieses Thema gekommen ist.

I Aufbau und Sprache

Tatsächlich kann man aber zunächst den Eindruck bekommen, dass es sich hier um eine Themenpredigt handelt, so ausführlich wird in das Predigtthema eingeführt. Mit vielen Beispielen legt die Predigt die Situation der Hörer aus. Der ausführliche thematische Einstieg endet mit der Frage: „Aber kann das wirklich so gemeint sein, wenn wir mal davon ausgehen, Gott hat eine Absicht, einen Plan für unser Leben? Was bedeutet das, er denkt sich etwas mit uns?“ Jetzt erst wird der Predigttext verlesen, der sofort mit der Situation der Hörer in Beziehung gesetzt wird. Ich vermisse eine Erklärung des kurzen Bibeltextes in seinem historischen Kontext.

Von Römer 8,28f. aus predigt Petra Tödter-Lüdemann über den guten Ausgang unseres Lebens, über unsere Liebe zu Gott sowie Gottes Plan für unser Leben, der uns eben nicht über unsere Persönlichkeit hinweg Aufgaben zuweist. Sondern Gott hat uns zuerst erkannt, und erst dann bestimmt er uns zu etwas. Der Plan Gottes wird inhaltlich von Genesis 2,19f. (Adam gibt den Tieren Namen) her ausgelegt. Die Predigt endet mit der Ermutigung, Gott zu bitten, mir seinen Plan für mich zu zeigen, und der „Warnung“ vor den Veränderungen, die auf ein solches Gebet folgen können. Zwei Claims (früher Slogan) am Schluss - „Mit Gott ist gut, besser geht nicht!“ und „Mit Gott ist nicht auf der Stelle stehen

bleiben!“ – erinnern an den Anfang der Predigt, wo es auch schon um Claims ging. Die Predigt zeichnet sich durch eine lebendige und authentische Sprache aus. Immer wieder werden mögliche Fragen, Empfindungen und Einwände der Hörer aufgegriffen. Entweder werden diese unmittelbar als direkte Rede eingebracht: „Hey, wenn das so ist, dann möchte ich auch gern an Gottes neuer Welt mitbauen.“ Oder die Predigerin bringt ihre eigenen Gedanken ein, die auch die der Hörer sein könnten: „Mein Eindruck ist, wenn du heute jung bist, dann hast du eine Menge Leute um dich herum, die ganz genau wissen, wie sie sich das mit Dir vorstellen.“ Einzig die Stelle, wo von Paulus als „von jenem Typen, den Gott mitten am Tag durch einen Lichtstrahl umwarf“ gesprochen wird, wirkt nach meinem Geschmack etwas zu übertrieben – allerdings kenne ich die angesprochenen Jugendlichen nicht.

2 Zur Theologie

Petra Tödter-Lüdemann hat für ihre Predigt die Einheitsübersetzung gewählt. Mir fällt auf, dass hier Gott das Subjekt des Satzes ist. Das ist zwar textkritisch umstritten, aber durchaus vertretbar. Infolgedessen wird die Verbform „συνεργεί“ mit „(Gott) führt“ übersetzt. In der Auslegung wird daraus: „Egal, was dir passiert, selbst aus der schlimmsten Situation, die Du Dir denken kannst, will Gott Dich am Ende gut rausbringen.“ Gegenüber der bekannten Lutherübersetzung ist dies eine Sinnverschiebung. Dort geht es darum, dass „alle Dinge zum Besten dienen“, in der Einheitsübersetzung „[führt] Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten ...“. Damit ist die erste Zielaussage erreicht: „[Gott] geht es wirklich um dich und dein Leben.“ Sehr pointiert wird herausgestellt: „Egal, was es ist, bei Gott wissen wir: am Ende geht es gut mit uns aus. Das steht fest. Das ist der unumstößliche und wichtigste Punkt unseres Glaubens.“

Weil dies zunächst so unterstrichen wird, ist es der Predigerin erlaubt, auch einmal die sehr persönliche Frage nach unserer Liebe zu Gott zu stellen. Diese Frage kann nämlich jetzt gestellt werden, ohne dass unsere Liebe gleich wieder zur Bedingung für den guten Ausgang wird. An einer Formulierung bleibe ich dennoch hängen: „... ob wir zu denen gehören, die Gott lieben, das kann nur jeder für sich entscheiden.“ Ist es mit der Liebe wirklich so, dass ich mich für sie *entscheiden* kann? Dass Gott es ist, der die, die ihn lieben, nach seinem Plan vorher berufen hat, dass Gott diese Liebe weckt, das fehlt mir. Die Liebe Gottes, von der man nicht oft genug reden kann, und unsere Liebe stehen sich so etwas unverbunden gegenüber. Was das eine mit dem anderen zu tun hat, wird nicht geklärt. So liegt für mich ein Gedanke nahe, der so sicherlich nicht intendiert ist: dass wir uns bei Gott irgendwann für seine Liebe zu revanchieren haben.

Positiv überrascht werde ich dafür im nächsten Abschnitt, der vom Plan Gottes für unser Leben handelt. „Nach Gottes ewigem Plan berufen“ bedeutet hier nicht nur, dass Gott den Plan hatte, uns zu berufen, sondern dieser Plan enthält auch das Ziel der Berufung. So habe ich diesen Bibelvers bisher nicht verstanden.

Den Plan Gottes für uns legt die Predigerin mit Hilfe der Urgeschichte aus – Adam gibt den Tieren ihre Namen. Mit diesem Beispiel wird gezeigt, dass in den Plänen Gottes „... wir mit allen unseren Ideen, unserer Fantasie und Kreativität gefragt [sind]“. Aber auch am Predigttext wird aufgezeigt, dass Gott, der uns erkannt und bestimmt hat, uns die passende Aufgabe gibt: „Und es geht nicht darum, dass wir etwas machen, was gar nicht zu uns passt.“ Das nimmt die Angst vor einem Gott, der über unsere Köpfe hinweg entscheidet. Der Plan Gottes für unser Leben wird so zusammengefasst: „Denn darum geht es bis heute, an Gottes Welt und wie er sie sich denkt mitzuwirken.“ Sehr wohltuend ist für mich, wie hier der Bezug des Menschen zur Welt ins Spiel gebracht wird. Diese Welt wird als Gottes Welt bejaht, an der weiter gebaut wird. Von einem Abgesang auf diese Welt ist nichts zu spüren. Gleichzeitig frage ich mich, ob so die Absicht und der historische Ort des Paulus nicht allzu sehr verdeckt werden. Bei der Verbform „προέγνω“ geht es doch eher um die Erwählung durch Gott, die den Lesern Sicherheit in Bezug auf das Heil geben soll, als um das Erkennen meiner Begabungen und Talente, das eine sinnvolle Zuteilung meiner Lebensaufgabe ermöglicht. Die Predigt vermittelt den Hörern das Bild von Gott als gutem Freund, dem wir etwas wert sind und der deshalb etwas mit uns erleben möchte. Gott ist durch uns in dieser Welt wirksam. Dagegen wird das Bild vom alles vorherbestimmenden Gott als unheimlich empfunden und bleibt als Frage im Raum stehen. Später wird diese Frage in der Predigt leider nicht mehr ausdrücklich aufgenommen. Vom Römerbrief her kann im Hinblick auf Kapitel 9 der Gedanke der Vorherbestimmung nicht ganz zurückgewiesen werden.

Am Schluss weist Petra Tödter-Lüdemann den Hörer auf das Gebet hin. Sie ermutigt mit den Worten: „Wenn Du Dich entschließt, Gott zu fragen, wo könnte denn mein Platz sein? Dann bleibt solch ein Gebet, ehrlich und aus dem Herzen gesprochen, nicht ohne Folgen.“ Das Thema Gebet hat zwar keinen direkten Anhalt am Predigttext, aber im Rahmen dieser Predigt ist der Hinweis auf das direkte Gespräch mit Gott und die darin liegenden Möglichkeiten bzw. Veränderungen konsequent und hilfreich.

3 Bezug zum Predigthörer

Die Predigt richtet sich an Jugendliche. Dies wird auch ohne den Hinweis am Anfang des Manuskripts schnell am Einstieg in die Predigt deutlich. Das geschieht durch den Hinweis auf den aktuellen Claim der Möbelfirma Ikea. Einerseits gehören Claims zum Alltag vieler Jugendlicher, andererseits ist das Möbelhaus Ikea für viele die erste Anlaufstelle für die Einrichtung der ersten eigenen vier Wände. Die Beispiele implizieren jugendliche Predigthörer, die sich mit den Erwartungen der Lehrer, Freunde und Eltern, ja sogar des PC konfrontiert sehen und in den Abiturprüfungen stecken. Sie stehen kurz vor dem Ende der Schulzeit und oft auch vor dem Auszug aus der elterlichen Wohnung. Gerade in diesem Lebensabschnitt ist die Frage nach dem Plan Gottes für das Leben

interessant. Petra Tödter-Lüdemann fühlt sich mit dem Hinweis auf die vielen Erwartungen an Jugendliche gut in deren Situation ein und zeigt Verständnis dafür, dass mögliche Erwartungen Gottes „erst einmal keine Begeisterungsstürme bei uns ... [auslösen]“.

Im Abschnitt über die Absicht Gottes wird mit Genesis 2 auf den Auftrag zur Weltgestaltung hingewiesen. Diese Welt wird als Gottes Welt bejaht. Das zukünftige Berufsleben ist also keine rein profane Angelegenheit, sondern eine Berufung Gottes. So wird ein positiver Blick auf die Zukunft in dieser Welt ermöglicht, und Petra Tödter-Lüdemann wird auf diese Weise den Jugendlichen gerecht, die vor der Berufsausbildung stehen und eben in diesem Bereich der Weltgestaltung Orientierung suchen.

4 Fazit

Petra Tödter-Lüdemanns Predigt ist zuerst eine Ermutigung für junge Menschen, Gott nach seinem Plan für ihr Leben zu fragen. Denn Gott hat Gutes mit ihnen im Sinn, und sie dürfen darauf hoffen, ihren Gaben und ihrer Persönlichkeit gemäß eingesetzt zu werden. Die Predigt geht sehr einfühlsam auf die Situation der Jugendlichen zwischen Erwartungsdruck und der Herausforderung, einen Weg in die Zukunft zu finden, ein. Es wäre sicherlich interessant, auch einmal den Kommentar von jugendlichen Zuhörern zu dieser Predigt zu hören. Dann ist die Predigt aber auch eine Ermutigung für alle anderen. Denn die Frage nach Gottes Plan ist mit dem Ende der Berufsausbildung nicht erledigt. Vor allem heute nicht, wo man einen Beruf nicht mehr für das ganze Leben wählt, sondern sich immer wieder neu orientieren muss. Man könnte die Predigt also mit anderen Beispielen auch vierzigjährigen Hörern halten.

◀ Dass die Aussagen des Bibeltextes als Antwort auf eine Frage ausgelegt werden, die dem Apostel beim Schreiben eher nicht so wichtig war, ist nicht verwerflich und hat vermutlich umso mehr exegetische Anstrengungen und hermeneutisches Fingerspitzengefühl erfordert. Ich hätte es aber hilfreich gefunden, wenn die historische Aussageabsicht des Textes zunächst auch einmal erklärt worden wäre.

Petra Tödter-Lüdemann hat einen Predigttext gewählt, von dem ich und wohl auch viele andere schon ein gewisses Vorverständnis haben. Bei jugendlichen Hörern wird das vielleicht noch keine große Rolle spielen. Aber ich freue mich, dass die Predigt zumindest mein Vorverständnis aufgeweicht und verändert hat.

Pastor Christian Krumm (BFeG), Watterweg 2, 34454 Bad Arolsen

Rezension

ECKHARD J. SCHNABEL, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Historisch-Theologische Auslegung), Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 2006, geb., 1134 S., ISBN 978-3-417-29724-9, € 49,90

In der Reihe „Historisch-Theologische Auslegung“ (HTA) ist hier der Band über den 1. Korintherbrief anzuzeigen. Sein Autor, Eckhard J. Schnabel, lehrte u. a. zehn Jahre lang am Forum Wiedenest (früher: Missionshaus Bibelschule Wiedenest) und an der Freien Theologischen Akademie in Gießen, bevor er 1998 als Professor für Neues Testament an die Trinity Evangelical School in Deerfield/Chicago (USA) ging, wo er seitdem unterrichtet.

Die HTA ist vor einigen Jahren mit der Zielsetzung angetreten, so die Herausgeber im Vorwort, „mit den Mitteln der Wissenschaft die Aussagen der neutestamentlichen Texte in ihrer literarischen Eigenart, im Hinblick auf ihre historische Situation und unter betonter Berücksichtigung ihrer theologischen Anliegen“ zu interpretieren. Dabei fühlen sie sich einer „geistlichen Auslegung“ verpflichtet, die die Praxis des Glaubens ebenso im Blick hat, wie sie sich aus der Überzeugung speist, „dass die biblischen Schriften vertrauenswürdig sind und eine Sachkritik, die sich eigenmächtig über die biblischen Zeugen erhebt, ausschließen“ (alle Zitate S. 7).

Die Auslegung der einzelnen Abschnitte erfolgt gemäß dem Schema: I Übersetzung – II Vorbemerkungen zu Kontext, Stil und historischem bzw. theologischem Hintergrund – III Vers-für-Vers-Exegese – IV Ziel, Wirkungsgeschichte, heutige Bedeutung.

Gemäß den Ansprüchen der Reihe ist auch dieser Band einerseits für ein Fachpublikum geschrieben. Er argumentiert mit dem Griechischen und greift ausführlich die einschlägigen Fachdiskussionen auf (und macht diese damit dankenswerterweise einem noch breiteren Publikum zugänglich). Dabei bleibt der Anteil von Fußnoten leserfreundlich im Schnitt deutlich jeweils unter einer Viertelseite. Andererseits ist er auch um Allgemeinverständlichkeit bemüht, indem sich z. B. das Griechische im laufenden Text hinter den deutschen Übersetzungen in Klammern findet. An sinnvollen Stellen werden jüdische und pagane Quellen ausgebreitet.

Unser Band enthält eine 42seitige Einleitung in den 1. Kor, der eine knapp 1000seitige Auslegung folgt. Ein rund 90seitiges Verzeichnis enthält u. a. eines mit zentralen griechischen Begriffen, sowie ein Autoren- und ein Stichwortverzeichnis. Vier Abbildungen zu geografischen Themen runden den Anhang ab.

Schnabel zitiert auf S. 32 ff. die Ergebnisse einer wortstatistischen Analyse von 1Kor, um die Vielfalt der Themen innerhalb des 1. Kor zu Clustern zu verdichten und so zwei Kategorien zuzuordnen, die ihm dann auch das Gliederungsmuster für 1. Kor liefern: „Konflikte“ innerhalb der Gemeinde hier, „Kompromisse“ mit der heidnischen Umwelt dort. Den innergemeindlichen „Konflikten“ sind zugeordnet die Spaltungen von 1. Kor 1-4, das gegenseitige Prozessieren in Kap. 6, die Missstände beim Herrenmahl (Kap. 11) und die Geistesgaben (Kap. 12-14). Zu den sechs „Kompromissen“ mit der heidnischen Umwelt kam es im Bereich der „wilden Ehe“ mit der Stiefmutter (Kap. 5), des Verkehrs mit Prostituierten (Kap. 6), bei den Ehefragen von Kap. 7, dem Verzehr von Götzenopferfleisch (Kap. 8-10), der Frage nach der Kopfbedeckung im Gottesdienst (Kap. 11) und auch anlässlich der Auferstehungsthematik (Kap. 15).

Leider bleiben sowohl die Aufstellung dieser beiden Kategorien, als auch die jeweilige Zuordnung der Texte zu thetisch. Das heuristische Interesse an dieser kategorialen Ordnung liegt für Schnabel darin, dass so der Brief im Ganzen als eine theologische Antwort auf die Versuchungen des „hedonistischen Lebensstils des römischen Korinth ... von der Realität des Kreuzestodes Jesu Christi und dessen Konsequenzen für das Leben der Gemeinde und des Einzelnen“ (34f.; vgl. auch 49) her gedeutet werden kann. So kann der 1. Kor auch zu einem Instrument heutiger Apologetik werden, denn der „Pragmatismus marktorientierten Denkens und Handelns der postmodernen Gesellschaft ist für die Christen Europas im 21. Jahrhundert genauso eine Gefahr, wie er in der korinthischen Gemeinde zu einer Geringschätzung von Wahrheit, Tradition, Rationalität und universalen Werten geführt hat“ (35). Ob sich allerdings die korinthischen Heterodoxen (die Schnabel in der Regel „einige korinthische Christen“ nennt, während die Orthodoxen bei ihm häufig „Jesusbekenner“ heißen, vgl. z. B. 583) in dieser Beschreibung als bloße Pragmatiker wiedergefunden hätten, sei dahingestellt.

Lässt sich die Aufteilung des Materials von 1. Kor anhand dieser beiden Kategorien konsequent durchführen? Nicht überall gelingt das: Die Ehe-Perikope 1. Kor 7 gehört nach Schnabel in die Kategorie „Kompromiss“. Das Verbot zum Verkehr mit seiner Frau in 7,1 definiert er zunächst als Zitat einer korinthischen Meinung. Er erklärt dann diese Haltung mancher Glieder der Gemeinde mit einer Hungersnot in Griechenland, in der sie den Anfang der Wehen nach Mt 24,7 entdeckten. In eine solche Zeit hinein habe man keine Verantwortung für zu stillende Kinder übernehmen wollen (363). Ein Kompromiss mit einem „hedonistischen Lebensstil“ (s.o.) ist das jedoch nicht. In der Zusammenfassung zu jenem Abschnitt formuliert Schnabel es dann aber allgemeiner: „... Bindungen zu vermeiden, die das Bestehen der augenblicklichen Notlage erschweren. Dieses Verhalten ist, wenn es absolut gesetzt wird, als Kompromiss mit säkularen Werten zu sehen, die das eigene Wohlbefinden über alles andere setzen“ (423). Von einer solchen Absolutsetzung war jedoch im exegetischen Abschnitt noch nicht die Rede. Sie wirkt auf mich hier eingetragen, um das Gliederungsprinzip zu retten und lenkt leider so ab von der bedenkenswerten Interpretation dieses Abschnittes vor dem Hintergrund einer apokalyptisch aufgeladenen Wirtschaftskrise.

Man kann also an die Prämissen dieses Kommentars und ihre Durchführung durchaus Fragen stellen. Trotzdem ist Schnabels Werk eine lohnende Lektüre. In seiner Ausführlichkeit und in seiner guten Lesbarkeit hilft es zu einer vertieften Wahrnehmung der Texte. Seine Schlussfolgerungen verhehlen seinen theologischen Standpunkt nicht (vgl. etwa die ausführliche Diskussion pfingstlich-charismatischen Christentums im Anschluss an 1. Kor 12-14, 854-860), laden aber gerade dadurch zur Auseinandersetzung ein.

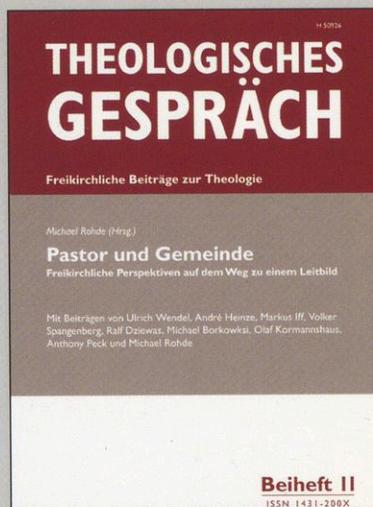
Pastor Dr. Matthias Walter (BEFG)

Pastor und Gemeinde

Freikirchliche Perspektiven auf dem Weg zu einem Leitbild

Mit den Beiträgen vom Konvent der Pastorenschaft 2009 von:

- Ulrich Wendel
- André Heinze
- Markus Iff
- Volker Spangenberg
- Ralf Dziewas
- Michael Borkowski
- Olaf Kormannshaus
- Anthony Peck
- Michael Rohde (Hrsg.)



136 Seiten, € 9,90*

Oncken Zeitschriftenabteilung | Postfach 200 152 | 34080 Kassel | Tel.: (05 61) 5 20 05-40 | www.oncken.de | zeitschriften@oncken.de

*zzgl. 1,10 Euro Versandkosten

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 34. Jahrgang • 2010 • Heft 2 • ISSN 1431-200X

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Rohde, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin, Telefon: (03 32 34) 74-334, Telefax: (03 32 34) 74-309, E-Mail: MRohde@baptisten.de.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

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

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

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

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.



SCM

Bundes-Verlag

Uwe Swarat (Hg.)

Wer glaubt und getauft wird ...

Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus

Uwe Swarat (Hg.)

Wer glaubt und getauft wird ...

Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus

Kaum

zu glauben:

Ausgerechnet in den Gemeinden, die die Taufe im Namen tragen, wird über die Taufe gestritten – mitunter sogar heftig. Nicht die Taufpraxis ist bei den Baptisten das Problem, sondern die Frage, was sich beim Taufgeschehen eigentlich ereignet.

Das Buch bietet mit 17 Aufsätzen und einer aktuellen Bibliografie einen guten Überblick über die Diskussionen der letzten 50 Jahre. Der Blick in die Bekenntnisse der Gründergeneration zeigt, dass die Diskussion um die Taufe den Baptisten in Deutschland schon durch ihre Gründerväter in die Wiege gelegt wurde.

Ein lesenswertes Buch für alle, die sich einen Überblick über die Varianten des baptistischen Taufverständnisses verschaffen wollen – sei es, um die eigene Position zu klären, sei es aus ökumenischem Interesse.

150 x 220 mm, 222 Seiten

ISBN 978-3-87939-157-8

12,95 Euro*

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Lena Tontchev: **Dem Segen auf der Spur. Drei alttestamentliche Segenstheologien und ihre Aufnahme in Galater 3** 107

Peeter Roosimaa: **Die Bedeutung des Evangeliums bei den Urchristen** 125

Rezensionen

Christian Hermann (Hg.): **Wahrheit und Erfahrung** (Horst Afflerbach) 147

Sabine Schröder: **Konfessionslose erreichen** (Michael Kißkalt) 149

Jörg Ohlemacher (Hg.): **Adeline Gräfin Schimmelmann, Streiflichter aus meinem Leben am deutschen Hofe** (Adelheid M. von Hauff) 151

Fr. Burkhardt u. a. (Hg.), **Robert Schnase, Fruchtbare Gemeinden und was sie auszeichnet** (Michael Kißkalt) 154

PREDIGTWERKSTATT

Stefan Stiegler: Predigt über Matthäus 21, 1-17
Zur Ordination von Carsten Claußen 135

Kommentar zur Predigt von Stefan Stiegler (Udo Vach) 142

2010 • Heft 3

ISSN 1431-200X

34. JAHRGANG

ELD ✓

Segen und Evangelium

Diese Ausgabe enthält zwei Aufsätze zu grundlegenden biblisch-theologischen Themen: Lena Tontchev hat sich im Rahmen ihres Masterstudiengangs mit dem Schwerpunkt „Biblische Studien“ am Theologischen Seminar Elstal (FH) eingehend mit Segenstheologien im Alten und Neuen Testament beschäftigt und präsentiert im THEOLOGISCHEN GESPRÄCH einen Aufsatz zur Auseinandersetzung mit der Thematik. Die Autorin beginnt im Herbst ihre Tätigkeit als Pastorin in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Kassel-Möncheberg. Ihr Beitrag ist ein Beispiel dafür, dass die Praxis des Segnens die theologische Reflexion des Segens benötigt, um nicht zum inhaltsleeren Ritus zu erstarren. Der Aufsatz regt dazu an, weitere „Spuren des Segens“ in exegetischer und theologischer Hinsicht zu entdecken und ihnen nachzugehen.

Mit dem Verständnis vom „Evangelium“ in der urchristlichen Gemeinde beschäftigt sich Peeter Roosimaa. Sein Aufsatz führt am Beispiel zu der Beobachtung, dass die ersten Christen sich der „heidnischen“ Sprache und Gedankenwelt bedienten, um ihren Glauben zu bezeugen. Der Autor kann damit an einem der wohl christlichsten Begriffe überhaupt zeigen, dass Christen sich dem „Zeitgeist“ geradezu anpassen müssen, um mit ihrer Überzeugung und ihrem Anliegen verstanden zu werden und ganz bei ihrer Sache bleiben. Der Autor ist Dozent für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Tartu (Estland). Seine Promotionsschrift wurde 2004 in Tartu in estnischer Sprache veröffentlicht und enthält eine deutsche Zusammenfassung unter dem Titel: „Über estnische Übersetzungen des Neuen Testaments und übersetzungsunterstützende Exegese“.

In der Predigtwerkstatt setzen wir die Reihe von Predigten zu besonderen Anlässen mit einer Ordinationspredigt fort. Dabei handelt es sich bei der Perikopenpredigt zu Palmarum ganz sicher nicht um eine typische Textwahl für eine Ordination: Der Alttestamentler Stefan Stiegler legt Mt 21,1-17 für den zu ordinierenden Neutestamentler Carsten Clausen und die versammelte Gemeinde aus und korrigiert dabei drei gängige Jesus-Bilder. Den Kommentar hat Pastor Udo Vach übernommen, der als Vorstandsmitglied beim Evangeliumsrundfunk (ERF) verantwortlich für die inhaltliche Programmgestaltung des Senders ist.

In dieser Ausgabe war mehr Platz für Rezensionen, so dass einige neuere Veröffentlichungen von freikirchlichen Autoren oder zu freikirchlichen Themen besprochen werden können.

Wenn Sie Rückmeldungen oder Anregungen zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH haben, dann nehmen Sie gerne Kontakt zur Schriftleitung auf. Auf unserer homepage www.theologisches-gespraech.de finden Sie neuerdings eine Übersicht zu den bisher veröffentlichten Predigten der Predigtwerkstatt.

Lena Tontchev

Dem Segen auf der Spur

Drei alttestamentliche Segenstheologien und ihre Aufnahme in Galater 3

I Einleitung

Der Segen Gottes wird bis heute in jedem Gottesdienst zugesagt, in vielen Gesprächen unter Christen einander gewünscht und in Gebetsgemeinschaften von Gott erbeten. Im praktischen Vollzug spielt der Segen also eine bedeutende Rolle, eine *theologische* Reflexion gerät aber meist in den Hintergrund.

Eine Arbeit hat mich besonders angeregt mich diesem Thema selbstständig zu nähern und ist empfehlenswert. Magdalene Frettlöh gelingt es in ihrem Buch „Theologie des Segens: Biblische und dogmatische Wahrnehmungen“ für Theologen und auch für interessierte Laien verständlich eine Theologie des Segens zu entwerfen.¹ Die Studie von Frettlöh ist umfassend und nimmt daher die Einzeltexte nicht sehr intensiv in den Blick. In diesem Aufsatz wird grundlegend exegetisch gearbeitet und er stellt die Segenstheologien von drei alttestamentlichen und einer neutestamentlichen Stelle dar und vergleicht sie miteinander.

Die Bearbeitung der beiden Genesisperikopen Gen 27 und 12 bietet sich an, da sich dort Ballungen von Segensbelegen im AT finden.² Der Aaronitische Segen aus Num 6 wird hinzugenommen, da dieser einen Einblick in einen Segen gibt, der bis heute in vielen in Gottesdiensten zugesprochen wird. Die Reihenfolge der Bearbeitung ist der wahrscheinlichen Entstehung der Texte geschuldet, so dass zunächst Gen 27, dann Num 6 und zuletzt Gen 12 behandelt werden.

Die neutestamentliche Perikope des Galaterbriefes zitiert Gen 12, 3 und bietet deswegen eine Möglichkeit ein Segensverständnis des NT in Rezeption des AT zu beleuchten.

Darüber hinaus wird zu fragen sein, ob auch die anderen alttestamentlichen Texte und ihr Segensverständnis im neutestamentlichen Text rezipiert wurden. Damit wird auch das hermeneutische Verhältnis von AT und NT eine Rolle spielen. Diese Perspektive fehlt leider oftmals in exegetischen Arbeiten, obwohl sie sehr bedenkenswert ist. Paulus gelingt es im Galaterbrief auf das AT zurückzu-

¹ Vgl. MAGADALENE FRETTLÖH, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*. Gütersloh 2005⁵.

² Vgl. MARTIN LEUENBERGER, *Segen und Segenstheologien im alten Israel: Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*, Zürich 2008, 130.

greifen und ein geprägtes Segensverständnis aufzunehmen, doch dies dann neu und christologisch zu deuten. Erst nach der Wahrnehmung der verschiedenen alttestamentlichen Segenstheologien, kann diese paulinische Sicht adäquat verstanden werden. Dass sich im AT die Segenstheologien gewandelt haben und verschiedene Schwerpunkte zu erkennen sind, ist ein weiteres Ergebnis dieser exegetischen Untersuchung.

Im folgenden werden zunächst exegetische Beobachtungen zu allen vier Perikopen präsentiert. Es folgt eine Zusammenschau der alttestamentlichen Segenstheologien der behandelten Texte. Abschließend wird die Rezeption der Segenstheologien in der Galater-Perikope dargestellt und ein kurzer praktisch-theologischer Ausblick gegeben.

II Exegetische Beobachtungen

I Gen 27,27-29.39-40

27 Und er trat hinzu und küsste ihn. Und er roch den Geruch seiner Kleider, da segnete er ihn und sprach: Siehe, der Geruch meines Sohnes ist wie der Geruch des Feldes, das Jahwe gesegnet hat.

28 Gott gebe dir vom Tau des Himmels und von den Fetten der Erde und die Fülle an Getreide und Wein.

29 Völker sollen dir dienen und die Nationen sollen sich beugen vor dir. Sei ein Herr über deine Brüder, und die Söhne deiner Mutter sollen sich vor dir beugen. Die dich verfluchen, seien verflucht. Die dich segnen, seien gesegnet.

39 Da antwortete Isaak, sein Vater, und er sprach zu ihm: Siehe, fern von den Fetten der Erde wird dein Wohnort sein und fern vom Tau des Himmels droben. 40 Und von deinem Schwert sollst du leben und deinem Bruder wirst du dienen. Und wenn du dich losmachen wirst, du wirst befreien das Joch von deinem Hals.

1.1 Kontext der Sprüche Isaaks

Gen 27 ist ein bestimmender Teil des Jakob-Esau-Erzählkreises. Trotz der langen Erzählung ist diese straff gestaltet.³ Sie stellt „die Segenserzählung der Gen par excellence dar“⁴, wie die 23 *bārakh*-Formulierungen zeigen, die gut ein Viertel der Belege in Gen insgesamt ausmachen.⁵

Die beiden Sprüche Isaaks in V. 27b-29 bzw. V. 39f. sind nur eingebunden in der Gesamterzählung angemessen zu verstehen. Deswegen wird diese im Folgenden kurz dargelegt.

³ Vgl. CLAUS WESTERMANN, *Biblischer Kommentar: Genesis 12-36*, Neukirchen-Vluyn 1981, 529.

⁴ LEUENBERGER, *Segen und Segenstheologien*, 228.

⁵ Vgl. ebd.

Alle Figuren der Erzählung verfolgen das gleiche Ziel: Isaak soll segnen.⁶

Esau soll seinem Vater auf dessen Wunsch ein Wildbret zubereiten, danach will er ihn segnen. Rebekka weiß um diese Abmachung und nutzt ihr Wissen um Isaak zu hintergehen, so dass dieser Jakob statt Esau segnet. Sie überredet Jakob seinem Vater das gewünschte Essen zu servieren. Dazu nimmt sie Jakob seine Befürchtung des Fluchs, falls der Vater den Betrug mitbekäme, indem sie ihn auf sich nimmt.

Jakob handelt genau nach dem Plan seiner Mutter, serviert seinem Vater das von ihr zubereitete Fleisch. Doch der blinde und alte Isaak will sich vergewissern, ob er es wirklich mit Esau zu tun hat. Jakob ist darauf vorbereitet und täuscht seinen Vater mit Fell bzw. der Kleidung Esaus, so dass Isaak ihn letztlich mit dem Geruch Esaus in der Nase segnet. Nachdem Isaak Jakob gesegnet hat und dieser verschwunden ist, kommt Esau mit seinem zubereiteten Essen zum Vater und erwartet von ihm gesegnet zu werden. Beide Männer sind tief erschüttert, als sie den Betrug bemerken und Esau fleht seinen Vater drei Mal an, ihn dennoch zu segnen. Dieser hat keinen Segen mehr zu vergeben, doch er richtet einen Spruch an seinen Erstgeborenen. Die Erzählung schließt ab mit den Racheplänen Esaus, die er allerdings erst nach dem Sterben seines Vaters umsetzen will.

1.2 Der Segensspruch an Jakob V. 27b-29 und der Spruch an Esau V. 39-40

Die Sprüche Isaaks sind erst nach dem erzählenden Kontext entstanden, denn sie setzen die Stammes- und Volksgeschichte voraus.⁷ Der Segensspruch in V. 27 ff. ist der Höhepunkt der bisherigen Erzählung.⁸ Er vereint Inhalte aus vielen Segensformeln miteinander und die Aussagen des Kontextes werden dabei nur teilweise beachtet.⁹ Der Segensspruch ist in einen Fruchtbarkeitssegens (V. 28 Gott gebe dir vom Tau des Himmels und von den Fetten der Erde und die Fülle an Getreide und Wein.) und einen Herrschaftssegens (V. 29a Völker sollen dir dienen und die Nationen sollen sich beugen vor dir.) unterteilt.

Die ersten Worte nehmen Bezug auf den narrativen Teil, der beschreibt, dass Isaak den Geruch der Kleidung Esaus aufnimmt. Dieser wird im Segensspruch wieder aufgenommen (V. 27). Das Feld wird in einem angehängten Relativsatz determiniert und als ein von Jahwe gesegnetes bezeichnet. Die Kleidung hat den Geruch des von Jahwe gesegneten Feldes, das der Jäger Esau oft durchstreift. Wahrscheinlich ist hier eine spätere Eintragung vorgenommen, die explizit Jahwe nennt und den typischen Fruchtbarkeitssegens aus V. 28 ergänzt, um auszusagen, dass Jahwe der Segnende ist.

⁶ Isaak V. 4, Rebecca V. 10, Jakob V. 19, Esau V. 31.

⁷ Vgl. WESTERMANN, Genesis 12-36, 531.

⁸ So LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien, 232; THOMAS NAUERT, Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen, Frankfurt a. M. 1997, 75 u. a. gegen HORST SEEBASS, Vätergeschichte II, Neukirchen-Vluyn 1999, 298, der das Entsetzen des Vaters als Höhepunkt sieht.

⁹ Vgl. JOHANNES TASCHNER, Verheißung und Erfüllung in der Jakoberzählung, Freiburg i. Br. 2000, 44.

V. 28 enthält einen dreifachen Segenswunsch, Gott möge den Tau des Himmels, die Fette der Erde und die Fülle an Getreide und Wein geben. Dieser Segenswunsch wurde wahrscheinlich eigenständig überliefert, da die Formelhaftigkeit schon in ugaritischen Quellen zu finden ist. Die Fette der Erde stehen als Metapher für Regen, der die Erde erst fruchtbar macht.¹⁰

Es ist wahrscheinlich, dass die folgende Herrschaftsthematik dem Fruchtbarkeitssegens erst sekundär angehängt wurde.¹¹ V. 29a betrachtet auch Völker und Nationen und übersteigt damit den familiären Rahmen.¹²

Die Nennung von *bənej 'imikhā* (Söhne deiner Mutter) deutet ebenso eine Ausweitung des Bildes an, denn Rebecca hat nur zwei Söhne, damit meint „Söhne deiner Mutter“ spätere Generationen.

V. 29b ist wahrscheinlich ein eigenständiger Segens- und Fluchspruch. Das Element des Fluchs deutet an, dass Jakob-Israel von anderen Völkern verflucht werden kann. Damit wird hier wahrscheinlich auf die „Segensminderung Israels unter Fremdvölkern in der Königszeit angespielt.“¹³ Doch der Gegenfluch Isaaks kann verhindern, dass die anderen Völker Israel besiegen werden.

Die Anrede Isaaks an Esau ist als „negative Kehrseite von V. 27-29“¹⁴ zu verstehen. Auffällig ist, dass sich die Termini teils exakt gleichen, doch hier durch die Negation ins Gegenteil verkehrt werden. Dennoch ist der Spruch Isaaks kein Fluch.¹⁵ Ebenso wenig ist die Aussage Isaaks als zweiter Segensspruch zu interpretieren, weil das dafür zu erwartende *bārakh* ausbleibt.¹⁶ Auch wenn formal der Spruch an Esau kein Segen ist, wird er in die Beobachtungen einbezogen, da die beiden Sprüche aufeinander Bezug nehmen.¹⁷

Esau wird zugesagt, dass er leben wird. Doch sein Leben muss gewaltsam mit dem Schwert errungen werden und ihm wird kein Feldertrag in Aussicht gestellt. Die V. 39-40a gehören ganz in den familiären Kontext. 40b ist in einen anderen Kontext einzuordnen, hier gerät das Volk in den Blick. Die prosaisch formulierte Befreiung von der Herrschaft setzt eine andere historische Konstellation voraus und wird deswegen meist als sekundär eingestuft.¹⁸ Wahrscheinlich wurde erst nach dem Abschütteln der Herrschaft Israels von Edom diese Prophezeiung eingefügt (2 Kön 8, 20-22).¹⁹

¹⁰ Vgl. LOTHAR RUPPERT, *Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar*, III. Teilband: Gen 25, 19-36, 43, Würzburg 2005, 149f.

¹¹ Vgl. LEUENBERGER, *Segen und Segenstheologien*, 233.

¹² Vgl. SEEBASS, *Vätergeschichte II*, 301f.

¹³ RUPPERT, *Genesis III*, 151.

¹⁴ LEUENBERGER, *Segen und Segenstheologien*, 234.

¹⁵ Vgl. SEEBASS, *Vätergeschichte II*, 297 und WESTERMANN, *Genesis 12-36*, 539.

¹⁶ Vgl. LEUENBERGER, *Segen und Segenstheologien*, 234.

¹⁷ Zudem schließe ich mich damit dem Großteil der Ausleger an. Vgl. FRETTLÖH, *Theologie des Segens*, 59; RUPPERT, *Genesis III*, 154 u. a.

¹⁸ Vgl. LEUENBERGER, *Segen und Segenstheologien*, 234.

¹⁹ Vgl. TASCHNER, *Verheißung und Erfüllung*, 48.

1.3 Das Segensverständnis in Gen 27

Das Segensverständnis in Gen 27 ist urtümlich und wahrscheinlich sogar „die älteste Segens-Konstellation des AT überhaupt.“²⁰

Der Gehalt des Segens wird verstanden als der Gegensatz zum Fluch (V. 12 f. 29) und bringt Fruchtbarkeit des Bodens mit sich (V. 27-29 bzw. V. 37 und V. 39 f.).

Wahrscheinlich wurde erst auf einer zweiten Stufe der Fruchtbarkeitssegnen um den Herrschaftssegens erweitert. Segen zeigt sich demnach in territorialer und politischer Macht über Brüder bzw. über Völker.²¹ Die Verheißung der Befreiung Esaus von Jakob in V. 40b wurde erst später angefügt. Dieser Gedanke konnte gut an der vorhandenen Herrschaftsthematik anknüpfen.

Diese Herrschaftsthematik erweitert die familiäre Erzählung, so dass das „Segensmotiv ... unübersehbar völkergeschichtliche Implikationen“²² transportiert und theologisch das Verhältnis des Volkes Edom zu Israel mit dem Konfliktthema Segen interpretiert.²³

Gen 27 nennt nicht klar einen Segensspender, sondern Isaak wird neben Jahre als Segensspender gesetzt. Doch tritt syntaktisch zumeist Isaak bzw. seine *nəfəš* (Seele) „als expliziter oder impliziter Segensspender“²⁴ auf (vgl. V. 37). Erst recht, wenn man von der späteren Jahwisierung in V. 7. 20. 27 ausgeht²⁵, da so die ältere Gestalt des Textes vermutlich eine wenig theologische Sichtweise des Segens widerspiegelt.²⁶ In V. 37 macht sich Isaak sogar selbst zum Gebenden der im Segen verheißenen Güter und damit zum Subjekt des Geschehens.²⁷ Die *nəfəš* (Seele) wird im Text synonym für Isaak gebraucht (V. 9. 19. 25. 31) und „scheint eine segensvermittelnde Lebenskraft zu bezeichnen, über die er als leib-seelische Person kurz vor dem Tod verfügt und die er weitergeben kann.“²⁸ Dies erklärt, warum der Segen nur einmalig weitergegeben wird. Die alte israelitische Vorstellung, dass die *nəfəš* selbst segnet ist nur in Gen 27 überliefert.²⁹

Der Segensvollzug geschieht durch Worte Isaaks. Es ist zu beachten, dass ein Zusammenhang vom Essen und Segensvollzug besteht, denn durch die Nahrungsaufnahme wird Isaak gestärkt, um dann segnen zu können. Die Weitergabe des Segens erfolgt konsequent zum Zeitpunkt des nahen Todes, da das Leben im Zentrum des Segens steht gilt er nur den Lebenden.³⁰

²⁰ LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien, 235.

²¹ Vgl. ebd., 236.

²² FRETTLÖH, Theologie des Segens, 59.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien, 237.

²⁵ So zu finden bei RUPPERT, Genesis III, 147 f. u. a.

²⁶ Vgl. LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien, 237.

²⁷ Vgl. TASCHNER, Verheißung und Erfüllung, 46.

²⁸ LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien, 238.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. PHILIPP ENDMANN, Der sogenannte aaronitische Segen, in ThG 92 (2002), 531.

2 Num 6,24-26,2

22 Und Jahwe sprach zu Mose und sagte: 23 Sprich zu Aaron und zu seinen Söhnen und sage: So sollt ihr die Söhne Israels segnen, indem ihr zu ihnen sagt: 24 Jahwe segne dich und behüte dich. 25 Jahwe lasse sein Angesicht leuchten zu dir und sei dir gnädig. 26 Jahwe erhebe sein Angesicht auf dich und er setze dir Frieden. 27 Und sie sollen meinen Namen auf die Söhne Israels legen, damit ich sie segne.

2.1 Kontext und Struktur

Num 6, 22 f. 27 als Kontext stellt den Segen als Priestersegen dar, der von den Aaroniden gesendet wird. Er wird als Jahwezitat formuliert, welches Jahwe Mose zum Weitergeben an Aaron und seine Söhne diktiert (V. 22 f). In V. 27 wird sichergestellt, dass Jahwe selbst der Segensspender ist, auch wenn die Priester ihn äußern.³¹

Der Segen in Num 6, 24-26 ist strukturell in Stufen aufgebaut³², die insgesamt 15 Wörter teilen sich wie folgt auf:

<i>jabārækhā JHWH wəjīšəmərækhā</i>	V. 24	Jahwe segne dich und behüte dich	3 Wörter
<i>jā'er JHWH pānājw 'elæjkhā wīchu-nækhā</i>	V. 25	Jahwe lasse sein Angesicht leuchten zu dir und sei dir gnädig.	5 Wörter
<i>jīś ā' JHWH pānājw 'elæjkhā wəjāšem šālom</i>	V. 26	Jahwe erhebe sein Angesicht auf dich und er setze dir Frieden.	7 Wörter

Die Verse sind je parallel gestaltet, nach dem finiten Verb folgt die Nennung Jahwes, des Subjekts. Es schließt sich je ein weiterer Jussiv an, V. 24 und V. 25 enden mit diesem, V. 26 schließt mit dem Nomen *šālom* (Frieden). Zudem fällt auf, dass sechs Mal das Suffix 2.m.sg. verwandt wird. Unumstritten handelt es sich bei diesem Segensspruch um hebräische Poesie.

Da die Satzfolge asyndetisch ist, wird der Sprecher gezwungen mit dem Sprachfluss je neu anzusetzen. Zugleich bewirkt die Parallelität eine Art Gleichklang der Verse, wobei die kontinuierliche sich steigernde Wortanzahl eine Spannung aufbaut, die letztlich im Nomen *šālom* ihren Höhepunkt erreicht.³³ Dass „dieser Text vor allem in eine aktuelle Redesituation hineingehört“³⁴ und ein gesprochener Text sein will, zeigt sich darin, dass in jedem Vers zweimal auf eine als anwesend vorausgesetzte Person verwiesen wird. Diese direkte und

³¹ Vgl. LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien, 167.

³² Vgl. KLAUS SEYBOLD, Der Segen, Zürich 2004, 23.

³³ Vgl. ENDMANN, Der sogenannte aaronitische Segen, 520 f.

³⁴ SEYBOLD, Der Segen, 27.

häufige Anrede ist nur selten im AT zu finden und Zeichen für eine intensive Kommunikation.³⁵

2.2 Der Segen Num 6,24-26 und biblische Analogien

Die Formulierung „Jahwe segne dich“ ist das Kernelement des ganzen Segenspruchs und kommt selbstständig als Grußformel im AT vor.³⁶ Dabei ist die Formulierung gleichzeitig Appell an Jahwe und direkter Zuspruch an den Adressaten. Weil die Segensaussage jedoch allgemein gehalten ist, kann sie „zur bloßen Redensart verblassen“³⁷ und wird oft noch expliziert. In der Wendung wird der Wunsch deutlich, dass Jahwe den Menschen im geschenkten Heil erhalten und schützen soll.³⁸

Die Wendung „und behüte dich“ hat im AT nur zwei exakte Parallelen im Psalter (121,7; 41,3), doch begegnen viele ähnliche Wendungen in Gebeten und im Psalter. Ihre Funktion ist entweder die Bitte, der Zuspruch oder das Bekenntnis, in dem Gottes schützendes Handeln ausgedrückt wird.

Die Formulierung „Jahwe lasse sein Angesicht leuchten zu dir“ ist auch im Psalter zu finden und dort eine typisch anthropomorphe Weise über Gott zu reden.³⁹ In Ex 33,14f. charakterisiert das Antlitz Gottes seine persönliche Gegenwart unter den Menschen. Damit ist es eine Wendung, die im Zusammenhang mit Theophanien zu verorten ist. Ihr gegenüber steht die Rede vom verhüllten, dem Menschen nicht mehr leuchtenden Angesicht Gottes.⁴⁰ Im Rückschluss sagt die Rede vom leuchtenden Angesicht Gottes, dass Jahwe sich dem Menschen heilvoll, konstruktiv und tröstend zuwendet.⁴¹

Ebenso wie die vorherige ist die Wendung „und sei dir gnädig“ häufig im Psalter belegt und zwar als Bekenntnis, Bitte oder Zuspruch.⁴² Gottes Gnade zeigt sich indem er die in Not Bittenden erhört, doch vor allem in der Zuwendung seines Angesichts, „aus der heraus erst Rettung erfolgen kann.“⁴³

Die Formulierung „Jahwe erhebe sein Angesicht auf dich“ ist formal eine Parallelisierung von V. 25a. Eine Deutung wird möglich, wenn diese Worte als Gegenteil der Rede vom fallen gelassenen Angesicht wahrgenommen werden. So zeigt Kains fallen gelassenes Angesicht, dass er im Zorn geborene und unheilvolle Pläne umsetzen will. In Jer 3,12 verheißt Jahwe, dass er sein Angesicht *nicht* fallen lassen wird, weil er gütig ist. Demnach können diese Worte als Zu-

³⁵ Vgl. ebd., 26 f.

³⁶ Vgl. Rut 2,4.20; 3,20 u. a.

³⁷ SEYBOLD, Der Segen, 40.

³⁸ Vgl. ebd.

³⁹ Vgl. ENDMANN, Der sogenannte aaronitische Segen, 523; Ps 44,4; 67,2; 31,17; 80,4.8.20; 119,135.

⁴⁰ Vgl. ebd., 523 f.; u. a. in Jes 8,17; 54,8.

⁴¹ Vgl. ebd., 524, Ps 85,3; 103,3a; Dan 9,17.

⁴² Vgl. Ps 13.

⁴³ ENDMANN, Der sogenannte aaronitische Segen, 524 f.

spruch gedeutet werden, dass Jahwe dem Menschen gütig ist und er keine Pläne des Unheils aus seinem Zorn heraus umsetzen wird.⁴⁴

Die abschließende Formulierung „und er setze dir Frieden“ ist singular im AT. Um Frieden gebeten wird im Kult des Jerusalemer Tempels und die Psalmen weisen auf einen Zusammenhang von Segen, Kult und Frieden hin. Nach Ps 72, 2f. ist Frieden „eine allein von Gott willentlich und zielgerichtet konstituierte Größe und eine Lebensordnung ...“, die unbeschadete Existenz erst ermöglicht.⁴⁵ Demnach kann nur Jahwe Frieden stiften.

2.3 Sitz im Leben

Der Sitz im Leben des Aaronitischen Segens war im kultischen Gebrauch im Jerusalemer Zionsheiligtum. Seinen Ort hatte er wahrscheinlich am Ende einer liturgischen Einheit. Er wird ein Höhepunkt gottesdienstlichen Geschehens gewesen sein, wobei der Jahwe-Name ausgerufen wurde und Jahwes Gegenwart und segnendes Handeln den Gläubigen zugesprochen wurde.⁴⁶

2.4 Besonderheiten des Aaronitischen Segens

Der Aaronitische Segen formuliert mit metaphorisch offenen Sätzen und expliziert den Segen nicht näher in eine bestimmte Lebenssituation. Dieser offenen Formulierung gegenüber steht die individuelle Ansprache des Einzelnen.⁴⁷

Auffällig ist die monotone Wiederholung des Jahwe-Namens, durch sie „soll in jedem Hörer der Formeln alles das mobilisiert werden, was er mit diesem Namen verbinden kann.“⁴⁸ Bemerkenswert ist, dass ausschließlich Verben Aussagen über Gott transportieren, so dass der Segen auf einer verbalen Theologie aufbaut.

Die drei Verse sprechen jeweils verschiedene Wirkweisen und Wirkungsbereiche an. So wirkt der erste Vers Schutz, der zweite Gnade und der dritte Frieden.⁴⁹ Diese Wirkweisen zielen auf Bereiche, die „das alltägliche Leben in seiner Bedrohung, das kultische Leben mit seinen Möglichkeiten und Gewährungen und das soziale Leben in der Labilität der Ordnungen“⁵⁰ fokussieren.

Die anthropologische Vorstellung dahinter ist, dass der Mensch des Schutzes bedarf, auf Gnade angewiesen ist, keine verlässliche Friedensordnung vorweisen kann und somit der Gewährung des Jahwe-Segens bedürftig ist.⁵¹

⁴⁴ Vgl. ebd., 525.

⁴⁵ Ebd., 526.

⁴⁶ SEYBOLD, Der Segen, 73.

⁴⁷ Ebd., 40f.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. ebd., 49ff.

⁵⁰ Ebd., 49.

⁵¹ Vgl. ebd., 58.

Besonders beachtet wurden im Zusammenhang mit dem Aaronitischen Segen zwei Silberamulette aus den Gräbern von Ketef Hinnom. Die beiden aufgerollten Silberstreifen enthalten u. a. Teile des Segens. Diese Amulette weisen auf einen volkstümlichen Glauben an die Wirkungskraft des Segenswortes hin und machen deutlich, dass der Segen nicht nur als gesprochenes Wort bedeutungsvoll war.⁵²

3 Gen 12, 1-3

1 Und Jahwe sprach zu Abram: Geh für dich weg aus deinem Land und weg von deiner Verwandtschaft und weg aus dem Haus deines Vaters in das Land, dass ich dich sehen lasse.

2 Und ich will dich zu einem großen Volk machen und ich will dich segnen und ich will deinen Namen groß machen. Und so werde ein Segen.

3 Und ich will segnen, die dich segnen und wer dich gering schätzt, den will ich verfluchen.

3.1 Historische Einordnung der Segensaussagen und ihr direkter Kontext

Gen 12, 1-3 gehört mit zu den kompositionell wichtigen Verheißungen, die die Vätergeschichte zusammenhalten⁵³ und beinhaltet die Zusage von Land und Vermehrung. Zeitlich sind dies Themen, die besonders im 7.-5. Jh. v. Chr. große Bedeutung hatten, denn die „assyrischen und babylonischen Deportationen sowie ökonomische Probleme führen zu einem erheblichen Bevölkerungsrückgang in einem nicht mehr unter eigener Königsherrschaft stehenden Gebiet.“⁵⁴ Damit ist diese Verheißung in der Zeitgeschichte als kontrafaktisch zu verstehen.

Gen 12 bildet den Anfang der Vätergeschichte und schließt direkt an die Urgeschichte an.

Jahwe verlangt von Abram seinen Aufbruch. Damit beansprucht Jahwe Abram allein durch sein Wort, der Aufbruch hat keine natürlichen Gründe. Der Aspekt des Herausgehens wird durch den dreifachen Gebrauch der Präposition *mjin* im V. 1 unterstrichen. Die Konstruktion des Imperativs mit dem Dativus ethikus *lækhā-ləkhā* ist auffällig.⁵⁵ Er wird benutzt „um die Bedeutung des betr[effenden] Vorgangs für ein bestimmtes Subjekt ausdrücklich hervorzuheben.“⁵⁶ Dreifach wird benannt, wovon sich Abraham trennen soll: (1.) soll er aus seinem

⁵² Vgl. REINHARD ACHENBACH, Art: Aaronitischer Segen, in: Wibilex.de (<http://www.wibilex.de/>), September 2006. Sehr viel ausführlicher geht Seybold darauf ein. SEYBOLD, Der Segen, 79-81.

⁵³ Daneben sind 13, 14-17; 28, 13-15; 46, 2-4 zu nennen. Vgl. ERHARD BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte, Neukirchen-Vluyn 1983, 300.

⁵⁴ KONRAD SCHMID, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 125.

⁵⁵ Vgl. RUPPERT, Genesis III, 107.

⁵⁶ WILHELM GESENIUS, Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Leipzig 1902, § 119s.

Land ausziehen, (2.) soll er sich von der Verwandtschaft lösen und (3.) soll er sein Vaterhaus verlassen. Da Abraham und Sara kinderlos waren, gaben sie mit ihrem Aufbruch den äußeren Schutz auf, den ihnen ihre Sippe bot.⁵⁷ Den sehr bestimmten Angaben der zu verlassenden Dinge wird eine unkonkretes Ziel gegenüber gestellt. Jahwe sagt zu, dass er erst in der Zukunft dieses zeigen wird.⁵⁸

3.2 Gen 12, 1-3 und die Segensaussagen

Der Aufforderung schließen sich in V. 2f. große Segensverheißungen an. Ein überreicher Segen wird im Folgenden zugesagt, gleich viermal wird das Verb *bārakh* benutzt und einmal das Substantiv *bārākhāh*. Damit sind mehr als ein Drittel der Worte dieser zwei Verse *bārakh*-Aussagen.

Das Satzgefüge in V. 2 ist so zu verstehen, dass ihm „die eigentliche Segensverheißung ... zugrunde liegt.“⁵⁹ In diesem Satz sind die weiteren Sätze des Verses beschlossen: der Segen zeigt sich einerseits darin, dass Abraham zu einem großen Volk wird, andererseits darin, dass sein Name groß wird und schließlich darin, dass er selbst Segen sein wird.⁶⁰

In der Zusage, dass Jahwe Abrahams Namen groß machen wolle, wird auf Gen 11, 4 (Turmbau zu Babel) Bezug genommen.⁶¹ Doch der Unterschied ist markant: in Gen 12 macht Gott einen menschlichen Namen groß und nicht die Menschen ihren eigenen. So wird deutlich, dass Gott allein die Kompetenz zukommt, menschliche Namen groß zu machen. Die Aussage bringt einen signifikanten Subjektwechsel mit sich, nun ist nicht mehr Gott, sondern Abraham das Subjekt. Die folgenden Sätze zeigen deutlich eine Weitung des Blicks, nun ist nicht mehr nur die Relation Gott-Abraham vorhanden, sondern es kommen „nun auch andere ins Blickfeld, nämlich jene die Abram segnen ..., jener der ihn gering macht ... und schließlich ‚alle Sippen der Erde‘.“⁶² Mit V. 2b ist ein qualitativer Höhepunkt erreicht, der Imperativ *wahəjeh* (und so werde) hebt sich von den vorherigen Verben im Perfekt consecutivum ab und stellt die Nominalform *bārākhāh* (ein Segen) als „mit Sicherheit zu erwartende Folge“⁶³ dar. Abraham rückt damit mehr in den Fokus. Der folgende V. 3 formuliert eine Segen-Fluch-Formel. Es wird deutlich, dass Jahwes Wirken nicht auf Israel beschränkt ist. Auch wenn es seine Orientierung an Abraham bzw. Israel behält, geht es über Israel hinaus. Dies gilt gleichermaßen im Positiven wie im Negativen. Die Funktion dieses Sat-

⁵⁷ Vgl. WALTHER ZIMMERLI, 1. Mose 12-25, Zürcher Bibelkommentar, Zürich 1976, 19.

⁵⁸ Vgl. RUPPERT, Genesis III, 110.

⁵⁹ WESTERMANN, Genesis 12-36, 172.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ Vgl. u. a. SEEBASS, Vätergeschichte I, 14.

⁶² ANDRÉ FLURY-SCHÖLCH, Abrahams Segen und die Völker: synchrone und diachrone Untersuchungen zu Gen 12, 1-3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26, 28; Sir 44; Jer 4, Würzburg 2007, 32.

⁶³ LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien, 197.

zes ist die Gewährleistung von Schutz für Abraham. Das Fluchwort beinhaltet zwei verschiedene Verben, das erste *uməqaləlakhā* bezeichnet „ein tätliches, auf schädliche Wirkung bedachtes Herabsetzen/Verwünschen anderer Menschen“.⁶⁴ Das zweite *ʾāʾor* wird eher in juristischem Kontext gebraucht, denn wenn es in Israel zu wenig Zeugen für ein Delikt gab, wurde der Urheber verflucht.

Der V. 3 abschließende Satz ist in der Auslegung umstritten, da die Übersetzung des Verbs variiert.⁶⁵ Flury-Schölch spricht sich für eine passive Bedeutung des Verbs aus. Dabei begründet er dies einerseits mit der Beobachtung, dass vergleichbare Verben in der BHS auch meist passiv zu verstehen sind und andererseits andere Texte die auf Gen 12, 3b Bezug nehmen, diesen passiv verstehen.⁶⁶ Mit Leuenberger ist zudem darauf hinzuweisen, dass in Gen 12 Jahwe der exklusive Segensspender ist und dies entspricht einem passiven Verständnis.⁶⁷

Offen bleibt, worin Abraham zum Segen wird, da sich dies erst zukünftig beweisen muss. Doch dass eine Teilhabe am Segen Jahwes nur durch die partikuläre Geschichte Abrahams möglich ist, wird durch diese Textstelle deutlich.⁶⁸

3.3 Das Segensverständnis von Gen 12, 1-3

Die Segensformulierungen sind Teil einer Gottesrede, was sie bedeutender macht. Nur hier wird in der Vätergeschichte eine Verheißung an die Väter als Ankündigung von Segen formuliert.

Als Segensgehalt kann aus den Parallelaussagen zu den Segensbelegen zum einen die Vermehrung gelten und zum anderen die Namensvergrößerung.⁶⁹ Alle Segenszusagen gelten Abraham, „nur von ihm her gesehen und in Ausweitung der Perspektive kommen dann auch – abhängig von ihrer Stellung zu Abram – andere Segnende (V. 3a) bzw. universal ‚alle Geschlechter der Erde‘ ... in den Genuss von Segen.“⁷⁰ Wobei Abraham als Empfänger des Segens für das Volk Israel steht und die Volksgeschichte in den Segensaussagen im Blick ist.

Es ist auffällig, dass die Sätze eine Steigerung erkennen lassen: Zunächst wird nur Abraham Segen zugesagt (V. 2), in V. 3a wirkt die Zusage über Abraham hinaus an denen, mit denen er in Berührung kommt, und in V. 3b erweitert sich der Segen auf die ganze Menschheit.⁷¹

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Jüngst hat ANDRÉ FLURY-SCHÖLCH sich über 26 Seiten mit der Darstellung der verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten beschäftigt, vgl. FLURY-SCHÖLCH, Abrahams Segen und die Völker, 90 ff.

⁶⁶ Vgl. ebd., 116.

⁶⁷ Vgl. LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien, 197.

⁶⁸ Vgl. FRETTLÖH, Theologie des Segens, 302.

⁶⁹ Vgl. LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien, 201 f.

⁷⁰ Ebd., 203.

⁷¹ Vgl. WESTERMANN, Genesis 12-36, 168.

4 Gal 3,6-14

So war es mit Abraham: Er hat Gott geglaubt und es ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden. Erkennt also: die aus dem Glauben sind, das sind Abrahams Söhne. Die Schrift aber hat es vorausgesehen, dass Gott die Völker durch den Glauben gerecht spricht. Darum hat sie dem Abraham im voraus als frohe Botschaft verkündigt: In dir sollen alle Völker gesegnet werden. So werden nun die aus dem Glauben gesegnet mit dem gläubigen Abraham. Denn die aus den Werken des Gesetzes leben, die sind unter dem Fluch. Denn es steht geschrieben: Verflucht sei jeder, der nicht bleibt bei alledem, was geschrieben steht in dem Buch des Gesetzes, dass er es tut! Dass aber durchs Gesetz niemand gerecht wird vor Gott, ist offenbar; denn der Gerechte wird aus Glauben leben. Das Gesetz aber ist nicht aus Glauben, sondern: der Mensch, der es tut, wird dadurch leben. Christus aber hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, indem er zum Fluch wurde für uns; denn es steht geschrieben: Verflucht ist jeder, der am Holz hängt, damit der Segen Abrahams den Völkern zuteil werde in Christus Jesus und damit wir den verheißenen Geist empfangen durch den Glauben.

4.1 Einführung und Gliederung

Paulus veranlasst ein Streit zwischen Juden- und Heidenchristen diesen Abschnitt des Galaterbriefes zu formulieren. Die Galater fragen sich, ob es für Christen notwendig ist die Tora zu erfüllen und sich beschneiden zu lassen, um gerechtfertigt zu sein.⁷²

Paulus fügt in diesem Textabschnitt fünf verschiedene alttestamentliche Zitate ein und die Argumentation ist von ihnen bestimmt. Der Gedankengang zielt auf Jesus Christus, in diesem gewinnen in der paulinischen Perspektive die alttestamentlichen Aussagen erst Sinn. Dazu bedient sich Paulus zumeist der Methoden der rabbinischen Schriftauslegung, indem er zum Zweck eines Schriftbeweises Schriftstellen kombiniert.⁷³ Abraham steht in der Argumentation als Person klar im Vordergrund.

Dieser argumentative Text kann wie folgt gegliedert werden:⁷⁴

- V. 6-9 Die Segensverheißung an Abraham
- V. 10-12 Der Fluch des Gesetzes
- V. 13-14 Die Erfüllung der Abrahamsverheißung in Christus

⁷² Vgl. ULRICH HECKEL, *Der Segen im Neuen Testament*, Tübingen 2002, 112. Vgl. Gal 2, 11 f.

⁷³ Vgl. FRANZ MUSSNER, *Herders Theologischer Kommentar: Galater*, Freiburg i. Br. 1974, 212. Dieser Abschnitt bietet sich an, um den paulinischen Umgang mit dem AT näher zu betrachten. Nachzulesen bspw. bei JÜRGEN BECKER, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, Neues Testament Deutsch (NTD) 8/1, Göttingen 1976, 39 ff.

⁷⁴ Vgl. HECKEL, *Der Segen im Neuen Testament*, 113.

4.2 Exegetische Betrachtung der paulinischen Argumentation

Zunächst wird Gen 15, 6 LXX⁷⁵ zitiert und der Glaube als Vergleichsmoment hervorgehoben. Abraham und die Galater haben diesen gemein. Die Galater sollen erkennen (*ginōskete*), dass sie selbst Söhne Abrahams sind, da sie aus Glauben leben und damit die Bedingung erfüllen, Abrahams Söhne zu sein. Ihr Glaube wird ihnen als Gerechtigkeit angerechnet. Da für Paulus nur der Glaube an Jesus Christus rechtfertigt, kann hier kein anderer Glaube gemeint sein als dieser.⁷⁶

Dass Gott die Völker aus Glauben rechtfertigt, belegt Paulus hier mit einem Schriftzitat aus Gen 12, 3 in einer Mischung mit Gen 18, 18. Die Schrift hat dies laut Paulus schon vorhergesehen und verkündet, damit kommt ihr als Subjekt des Satzes eine besondere Dignität und Autorität zu.⁷⁷ Paulus betont, dass Gott seit jeher wollte, dass durch den Kreuzestod Jesu alle Völker am Abrahamsseggen partizipieren können.⁷⁸ Der Schriftbeleg Gen 12, 3 sichert jedoch nicht ab, dass Gott die Völker rechtfertigt sondern segnet. Die Rechtfertigung im Sinne einer Gerechtersprechung ist im vorherigen Schriftbeleg Gen 15, 6 schon aufgerufen, so dass Paulus diese vorherige Aussage hier mit einbezieht.⁷⁹

V. 9 beschreibt die Konsequenz aus dem bisher Dargelegten: Die Adressaten des Segens sind die durch den Glauben gerechtfertigten Galater. Der Glaube Abrahams und der Galater werden auf die selbe Ebene gestellt.⁸⁰

Die neue Definition der Gerechtigkeit Abrahams wirft die Frage nach dem Gesetz auf. Die aus dem Gesetz leben, stehen unter dem Fluch, dies stellt V. 10 dem vorherigen antithetisch gegenüber. Diese These wird bewiesen, indem Paulus durch das Zitieren von Dtn 27, 26 deutlich macht, dass gerade das Gegenteil des Segens denen gilt, die das Gesetz nicht halten: Sie werden verflucht. V. 11 zitiert Hab 2, 4, doch ohne das Personalpronomen „seinen“, so dass Paulus die direkte Verbindung von Glauben und Gerechtigkeit erneut bestätigt sieht und den Zusammenhang von Gesetz und Gerechtigkeit deswegen ad absurdum führt. Deutlich wird bei dieser paulinischen Sicht, dass Gerechtigkeit nicht durch Leistung des Menschen zu erreichen ist, sondern eine von Gott gewährte Gabe ist.⁸¹ Damit ist es für den Menschen „eine unmögliche Möglichkeit durch das Gesetz gerecht zu werden.“⁸² V. 12 stellt den Glauben und das Halten der Gebote gegenüber. Das Tun des Gesetzes ermöglicht nach Lev 18, 5 Leben, nicht der Glaube erfüllt das Gesetz. Das ist für Paulus der Fluch des Gesetzes, denn der Mensch

⁷⁵ Alle folgenden alttestamentlichen Zitate entnimmt Paulus der LXX.

⁷⁶ Vgl. BECKER, Galater, NTD 8/1, 34 bzw. HECKEL, Der Segen im Neuen Testament, 113.

⁷⁷ Vgl. BECKER, Galater, NTD 8/1, 35.

⁷⁸ Vgl. ANDREAS OBERMANN, An Gottes Segen ist allen gelegen. Eine Untersuchung zum Segen im Neuen Testament, Neukirchen Vluyn 1998, 67.

⁷⁹ Vgl. FRANÇOIS VOUGA, Handbuch Neues Testament: An die Galater, Tübingen 1998, 72.

⁸⁰ Vgl. VOUGA 72.

⁸¹ Vgl. BECKER, Galater, NTD 8/1, 36 f.

⁸² OBERMANN, An Gottes Segen ist allen gelegen, 68.

muss am Tun des Gesetzes scheitern. Im folgenden V. 13 wird nun die Fluch-Thematik weitergeführt: einerseits wird der Fluch näher als einer des Gesetzes bestimmt, andererseits wird Christus mit dem Fluch verbunden: er ist „für uns“ zum Fluch geworden. Diese Formel ist typisch für christologische Aussagen des Paulus. Paulus zitiert Dtn 21, 23 f. und verdeutlicht hier, dass die Verfluchten frei vom Fluch des Gesetzes wurden, indem Christus den Fluch am Kreuz auf sich nahm.⁸³ V. 14 ist final angeschlossen und besagt, dass ein Ziel des Kreuzestodes Jesu die Eingliederung der Völker in den Abrahamssegens war.⁸⁴ Diese „Segensverheißung, die einst dem Abraham für die Völker gegeben wurde, besteht konkret im Pneuma“⁸⁵, was als eine Art Angeld des noch ausstehenden Gesamtheils gelten kann.

Mit V. 14 wird gesagt, dass sich der Abrahamssegens „in der Befreiung von der Unglückssphäre des Gesetzes, d. h. im Glauben“⁸⁶ verwirklicht.

Der Glauben ermöglicht den Heiden Anteil am Abrahamssegens zu haben und auch den Geist verheißten zu bekommen.⁸⁷

4.3 Segensverständnis in Gal 3,6-13

Der Segen Gottes wird hier in einem theologisch wichtigen Gedankengang thematisiert: Allein der Glaube befähigt zur Zugehörigkeit der Sohnschaft Abrahams und der Teilhabe am Segen Gottes.⁸⁸ Damit ist die Segenthematik in diesem Text der Glaubensthematik zugeordnet. Paulus greift hier auf die jüdische Abrahamstradition zurück, um eine zugespitzte und durchweg christliche Botschaft zu verkünden. Nur durch Christus, der zum Fluch wurde für die Menschen, ist diesen Menschen Glauben möglich, der sie zu Gesegneten macht. Sie stehen als Gläubige auf einer Stufe mit Abraham, der durch seinen Glauben gerechtfertigt wurde. Paulus rückt die Rechtfertigung aus Glauben „in die Segensgeschichte Gottes mit Abraham ein und versteht sie als Mitgesegnetsein mit dem treuen Abraham im Abrahamssohn Jesus von Nazareth“⁸⁹. Damit wird die Rechtfertigung aus Glauben hier auf den Begriff des Segens gebracht.⁹⁰

Segen und Fluch stellt Paulus antithetisch gegenüber. Da Jesus den Fluch auf sich nimmt und zu ihm wird, bedeutet der Segen hier für Abraham und alle Gläubigen „die von Gott ausgedrückte Gewährung von Gemeinschaft mit dem

⁸³ Vgl. BECKER, Galater, NTD 8/1, 37 f.

⁸⁴ Vgl. MUSSNER, Galater, 234.

⁸⁵ Ebd., 235.

⁸⁶ VOUGA, Galater, 77.

⁸⁷ Vgl. ebd.

⁸⁸ Vgl. OBERMANN, An Gottes Segen ist allen gelegen, 67.

⁸⁹ FRETTLÖH, Theologie des Segens, 303.

⁹⁰ Vgl. ebd., 340.

Charakter eines Bundes.⁹¹ Der verheißene Abrahamsegen an die Völker ist damit in Christus erfüllt.

III Fazit

Wir können nun eine Segenstheologie in dreifacher Brechung der alttestamentlichen Texte entfalten und sie mit ihren Unterschieden und Gemeinsamkeiten wahrnehmen und nachvollziehen wie es Paulus gelingt, in Gal 3,6-14 diese Segenstheologien aufzunehmen.

I Segenstheologie von Gen 27, Num 6 und Gen 12

Das Segensverständnis in den drei Perikopen unterscheidet sich in einigen Aspekten: So wird in Gen 27 Kulturland und Herrschaft, in Gen 12 Vermehrung und Namensvergrößerung und in Num 6 dagegen nichts Materielles, sondern bspw. Frieden verheißene. Gen 12 und 27 ähneln sich, da jeweils der verheißene Segen eine umfassende Prosperität zusagt.⁹² Eine zweite Parallele dieser Perikopen ist in der Segen-Fluch-Formel zu sehen. Jeweils entscheidet sich an Abraham bzw. Jakob, ob andere Gesegnete oder Verfluchte sein werden. Wobei die Formulierungen verschieden gestaltet sind und im Unterschied zu Gen 27 das Segnen in Gen 12 gewichtig an den Anfang gestellt wurde.⁹³

Diese Parallelen von Gen 27 und 12 sind mit den jeweils ähnlichen historischen Situationen zu verschiedenen Zeiten zu erklären, in denen Israel von anderen Völkern bedrängt wurde.⁹⁴ Der Gott Israels sagt in dieser Situation zu, dass es Hoffnung gibt und Israel leben wird, indem sie sich vermehren, indem ihr Name groß gemacht wird und indem ihr Land fruchtbar ist und sie herrschen werden über Nationen und Völker. Darin besteht der Segen. Und jeweils gilt er einer Person, die stellvertretend für das Volk steht.

Der Priestersegen dagegen hat nicht eine solch außenpolitische Perspektive, sondern ihr Sitz im Leben im Gottesdienst hat die dort anwesenden Israeliten im Blick. Zudem wird der Segen nicht einer entscheidenden Figur zugesprochen, sondern Jahwe spricht zu einem direkt angesprochenen Empfänger in Verbalformulierungen.⁹⁵ Doch gemein ist den drei Perikopen, dass im Segen auch Schutz zugesagt wird, dies ist bei Gen 12 und 27 in den Fluch-Segen-Sprüchen zu sehen und in Num 6 wirkt die Formulierung *wəjīšəmərækhā* Schutz für den Einzelnen.⁹⁶

⁹¹ OBERMANN, An Gottes Segen ist allen gelegen, 68.

⁹² Vgl. LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien, 455.

⁹³ Vgl. HECKEL, Der Segen im Neuen Testament, 143.

⁹⁴ Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte des Alten Testaments, 125, RUPPERT, Genesis III, 151.

⁹⁵ Vgl. SEYBOLD, Der Segen, 58.

⁹⁶ Vgl. ebd., 49.

Zudem ist eine Entwicklung im Segensverständnis zu erkennen und zwar war anfangs in Israel nicht Jahwe als einziger Segensspender im Blick, sondern die Bezüge in Gen 27 zeigen, dass es ebenso eine von Gott gesegnete Person bzw. seine Seele am Ende seines Lebens sein konnte.⁹⁷ Num 6 und Gen 12 sehen ausschließlich Jahwe als den Segensspender. In Gen 27 wurde demnach ein urtümliches Segensverständnis ausgedrückt indem auch Menschen segnen konnten,⁹⁸ was sich zumindest in der Segen-Fluch-Formel in Gen 12 noch in Anklängen wiederfindet, da dort auch nicht Jahwe der Handelnde ist.

Ein ähnliches Verständnis findet sich heute noch in der Aussage „Meinen Segen hast du“.

Das Segensverständnis der Perikopen öffnet sich immer mehr, so ist in Gen 27 streng genommen nur Jakob der Gesegnete, Num 6 gilt den israelitischen Gottesdienstbesuchern und Gen 12 öffnet den Segen auch für die Völker, wobei der Segen abhängt von der Stellung zu Abraham.

Gemein haben die Perikopen, dass sie jeweils kunstvoll konstruiert wirken und sie verschiedene Traditionen aufnehmen und verarbeiten.

2 Rezeption der alttestamentlichen Texte in Gal 3,6-14

Die Rezeption von Gen 12,3 ist besonders interessant, da diese in Gal 3 direkt zitiert wird. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass Paulus die Argumentation aufbaut, um deutlich zu machen, dass Heidenchristen *nicht* durch die Befolgung der Tora gerechtfertigt werden.⁹⁹ Um dies zu begründen, greift Paulus auf den Abrahamsegens zurück. Die dort zugesagte Namensvergrößerung und Vermehrung findet sich in der Rezeption nicht wieder. Stattdessen legt Paulus den Fokus auf die Zusage aus V. 3b und verändert die LXX Überlieferung leicht und interpretiert sie so im Kontext der Väterüberlieferung insgesamt. Da er *pásai haí fylai* (alle Stämme) durch *pánta tá éthnē* (alle Völker) ersetzt, nimmt er Bezug auf die Segensverheißungen aus Gen 18, 18; 22, 18 und 26, 4.¹⁰⁰ So gelingt es ihm die Heidenchristen mit anzusprechen; weiterhin bleibt Israel im Fokus und die Heidenchristen können nur am Segen partizipieren, weil sie als Glaubende Abrahams Söhne sind (Gal 3,7). In V. 8 wird deutlich, dass Paulus die Segnung aller Völker in der Gerechtersprechung durch den Glauben erfüllt sieht. Der Segen ist also identisch mit der Rechtfertigung durch Glauben. Dies entspricht insofern Gen 12, da Gen 12,2f. den völligen Neueinsatz des Handelns Gottes mit den Menschen darstellt. In der Urgeschichte waren die Fluchworte Gottes Reaktionen auf menschliches Fehlverhalten. In Gen 12,2f. nimmt zum ersten Mal „ein

⁹⁷ Vgl. LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien, 454.

⁹⁸ Interessant ist die Annahme TASCHNERS, dass die Erzählung der Segenshandlung ironisch-kritisch zu verstehen sei und die ältere Segenstradition Israels aufgenommen werde, doch als Warnung vor diesem altertümlichen Verständnis. Vgl. TASCHNER, Verheißung und Erfüllung, 53.

⁹⁹ S. o. 2.4.1.

¹⁰⁰ Vgl. HECKEL, Der Segen im Neuen Testament, 116.

Geschehen wieder ganz bei der Initiative JHWHs seinen Ausgang.¹⁰¹ Doch wird dies in Gen 12 nicht als Inhalt des Segens thematisiert.

Eine weitere Aufnahme aus Gen 12 ist der Begriff Fluch, der den Gegensatz vom Segen darstellt. Doch spielt der Fluch in der paulinischen Argumentation eine größere Rolle als in Gen 12. Denn Paulus personifiziert in V. 13 Christus mit dem Fluch und bringt ihn in Verbindung mit dem Kreuzestod Jesu, „für uns“ wurde Christus zum Fluch damit der Abrahamsegens in ihm den Völkern zuteil wird, so V. 14. Damit erkennt Paulus die Erfüllung des Abrahamsegens in Christus und deutet Gen 12,3 soteriologisch. Mit dieser Argumentation wird nun die Rechtfertigung durch Glauben an Jesus Christus auf den Begriff des Segens gebracht.¹⁰²

Auch in Num 6 und Gen 27 finden sich ähnliche Segensmotive, die Paulus rezipiert.

So geht Paulus gemeinsam mit Num 6 und Gen 12 davon aus, dass Jahwe allein der Segensspender ist, ein menschlicher Segensspender kommt in allen drei Perikopen nicht in Frage.¹⁰³

Das Gegenteil von Segen und Fluch findet sich schon in Gen 27, Paulus nimmt dieses Motiv auf. Ein großer Unterschied ist darin zu sehen, dass für Paulus der Segen vielen Menschen gelten kann, in Gen 27 dagegen der väterliche Segen nur einem Sohn weitergegeben werden konnte. Num 6 ist an ein Gegenüber gerichtet und wurde gerade in Tempelgottesdiensten der jüdischen Gemeinde zugesprochen damit entspricht es eher dem Segensverständnis von Gal 3.

Segen ist für Paulus in Gal 3 immateriell und das entspricht dem Verständnis in Num 6. Der dort zugesagte Friede bzw. das freundliche Zuwenden des göttlichen Angesichts kann aus christlicher Sicht mit der Rechtfertigung durch Glauben verbunden werden. Doch diese Interpretation ist nur nachträglich möglich, inhaltlich finden sich keine Rechtfertigungsmotive im aaronitischen Segen.

Als Ausblick ist darauf hinzuweisen, dass die kirchliche Praxis aus dem Reichtum der Segenstheologien des AT und NT schöpfen kann. Was hier an vier Texten gezeigt werden konnte, ließe sich fortführen und ergänzen durch die Beschäftigung mit weiteren Texten wie Num 22 ff., Dtn 33, 2 Kor 9, 5-15; Mk 10, 13-16 u. a., und könnte die theologische Reflexion des Segens in Bezug auf die Praxis des Segnens verbessern.

Die exegetischen Erkenntnisse zum paulinischen Segensverständnis von Gal 3 beispielsweise sollten praktisch-theologische Konsequenzen haben: Wenn wir beginnen die Rechtfertigung aus Glauben wie Paulus als Segen zu verstehen und auch so zu verkündigen, würden wir einem verkürzten Segensverständnis entgegen wirken, das nur materiellen Wohlstand als diesen versteht. Wenn sich die in Christus Gerechtfertigten gleichzeitig auch als Gesegnete sehen, dann sind

¹⁰¹ Ebd., 142.

¹⁰² Vgl. FRETTLÖH, *Theologie des Segens*, 340.

¹⁰³ Vgl. HECKEL, *Der Segen im Neuen Testament*, 146.

sie fähig auch mit Entbehrungen und Mängeln umzugehen und diese nicht als fehlenden Segen Gottes zu interpretieren. Dass der Segen Gottes unverdientes Geschenk ist und wir ihn nur dankbar annehmen können und darum bitten, das gilt es herauszustellen.

Abstract

This paper reflects on the theological meaning of benediction, which forms an integral part of every Christian service of worship. The author has selected three relevant passages from the OT (Gen 27; Num 6; Gen 12) and one from the NT (Gal 3), gives exegetical observations on each passage, draws theological conclusions and shows how Paul takes up themes from the OT blessings and develops them in the light of Christ. The author concludes with a practical-theological impulse for the church today.

Lena Tontchev, Mönchebergstraße 64, 34125 Kassel;

E-Mail: lena_tontchev@yahoo.de

Die Bedeutung des *Evangelium* bei den Urchristen¹

Das *Evangelium* ist für die Christen einer der zentralen Begriffe. Bestimmt ist es richtig, diesen Begriff in christlichen Kontext als *Heilsbotschaft* zu übersetzen.² In Mk 1, 15 ist die ganze Verkündigung Jesu mit folgenden Worten zusammengefasst: „Tut Buße und glaubt an das *Evangelium*!“ Was bedeutet aber diese Aussage? Wie konnten die ersten Christen den Begriff *Evangelium* verstehen? Warum wurde die zentrale Botschaft des Christentums gerade mit diesem Gedanken ausgedrückt? Das Ziel des folgenden Artikels ist die Ingebrauchnahme des Begriffs *Evangelium* zusammenfassend zu behandeln.

I Über die Statistik der Verwendung des Wortes *Evangelium* im Neuen Testament

Das Wort *Evangelium* (εὐαγγέλιον) kommt im Neuen Testament 76-mal vor.³ Am häufigsten tritt das Wort in den Briefen des Apostel Paulus auf, wobei es am meisten im Brief an die Römer, Korinther, Galater, Philipper und im Ersten Brief an die Thessaloniker Verwendung findet (insgesamt 62 %). Relativ oft erscheint das Wort auch im Markusevangelium (10%). Daraus geht hervor, dass dieses Wort 72 % in den insgesamt sieben Werken des Neuen Testaments vorkommt. Alle diese Werke waren an die Gemeinden geschrieben, die sich in zentralen Gebieten des Römischen Imperiums befanden. Es gibt zehn Werke im Neuen Testament, wo das Wort *Evangelium* kein einziges Mal erwähnt wird. Zum Vergleich: In der LXX kommt dieses Wort nur dreimal vor. Dieselbe Tendenz zeigt sich auch beim Verb *Evangelium verkündigen* (εὐαγγελίζω), das im Neuen Testament 54 mal vorkommt, davon 35 % in schon erwähnten Werken von Paulus und 46 % im Lukanischen Doppelwerk, das ebenfalls an die Gemeinden in zentralen Gebieten des Römischen Imperiums adressiert war – insgesamt 81 % vom Gebrauch des Wortes.

¹ Dieser Artikel ist Estonian Science Foundation grant 6754 und dem Theologischen Seminar Elstalt gestiftet.

² Vgl. MARTIN HENGEL, Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung, Tübingen 2008, 2.

³ Vgl. ROBERT MORGENTHALER, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Frankfurt a. M. 1958, 101.

Die angeführte Statistik zeigt, dass der christliche Gebrauch des Begriffes *Evangelium* vorwiegend in den hellenistischen Gebieten des Römischen Imperiums verbreitet war. Dies bedeutet, dass der Begriff *Evangelium* den Einwohnern allgemein verständlich sein sollte. Bei der Verkündigung des Christentums war sehr wichtig gerade die Worte und Wendungen zu gebrauchen, die dazu beitrugen, das Wesen der Verkündigung möglichst richtig zu begreifen. Ein solches Verstehensproblem der christlichen Verkündigung entstand insbesondere in den Gebieten, die entfernt von Palästina lagen. Also musste dort der Begriff *Evangelium* schon in der früheren profanen oder religiösen Gebrauchspraxis solche Bedeutungszüge aufweisen, die zum christlichen Gebrauch dieses Wortes passend waren. Eine solche Situation wurde von den christlichen Missionaren auch ausgenutzt.

2 Der Gebrauch des Wortes *Evangelium* in der Antike

Die direkte Bedeutung des Wortes *Evangelium* heißt *gute Botschaft*, seine konkrete Bedeutung erhält das Wort allerdings im Kontext. Schon in der Antike mussten unterschiedliche Botschaften zuverlässig weitergegeben werden, z. B. Befehle von Herrschern oder Nachrichten vom Schlachtfeld.

Das Substantiv *Evangelium* (εὐαγγέλιον) ist zum ersten Mal bei Homer bewiesen worden und bedeutete *Entlohnung des Boten*, später auch *Botschaft*. Das Verb *Evangelium verkündigen* (εὐαγγελίζεσθαι; seit Aristophanes) hing mit dem Überbringen einer guten Botschaft zusammen, z. B. Überbringen einer Siegbotschaft. Εὐαγγελία θύειν bedeutete *Dankesopfer für eine gute Botschaft bringen*. Jedoch konnten sowohl das Substantiv als auch das Verb mit einer schlechten Nachricht zusammenhängen.⁴

Als alttestamentliches Beispiel⁵ zu einer Botschaftsübermittlung sei die Geschichte angeführt, wie dem König David die Botschaft über den Tod seines aufrehrerischen Sohns Absalom ausgerichtet wird. Da sprach Ahimaaz, der Sohn Zadoks, zu Hauptmann Joab (2. Sam 18, 19 f.): „Laß mich doch laufen und dem König die gute Botschaft bringen (εὐαγγελίω), dass der Herr ihm Recht verschafft hat gegen seine Feinde.“ Joab aber sprach zu ihm: „Du bist heute nicht der Mann für eine gute Botschaft (εὐαγγελίας). An einem andern Tag darfst du eine Botschaft bringen (εὐαγγελίη), aber heute nicht; denn des Königs Sohn ist tot.“ Eine Zeit lang später lief mit derselben Botschaft ein Äthiopier zu David und verkündete: „Hier gute Botschaft (εὐαγγελισθήτω), mein Herr und König! Der Herr hat dir heute Recht verschafft gegen alle, die sich gegen dich auflehnten.“ (V 31). Wie Joab vorausgesagt hatte, ging es hier auch um eine schlechte Nachricht. Ein treffendes Beispiel aus dem Alten Testament zu einer guten Botschaft ist Jes 52, 7: „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße der Freudenboten, die

⁴ Vgl. HELMUT KOESTER, Art. „Evangelium“: RGG, Tübingen 41999, 1735 f.

⁵ Alttestamentliche Beispiele werden nach dem LXX-Text wiedergegeben.

da Frieden verkündigen (εὐαγγελιζομένου), Gutes predigen (εὐαγγελιζόμενος), Heil verkünden, die da sagen zu Zion: Dein Gott ist König!“

Außerhalb des Christentums und der biblischen Literatur wurden die Worte *Evangelium* und *Evangelium verkündigen* selten gebraucht, dabei auch nicht als Fachbegriffe. Erst im Kaiserkult wurde das Evangelium ein *terminus technicus*⁶. Im Römischen Imperium im ersten Jahrhundert war das Evangelium in hohem Maße mit offiziellen Nachrichten aus dem Kaiserpalast verbunden. Alles, was aus dem Kaiserpalast ausging, sollte dem Volk Freude bereiten.⁷ Besonders war dieser Begriff mit Herrscherverehrung verbunden. So wird in der Inschrift von Pirne (9 v. Chr.) der Geburtstag des Augustus glorifiziert.⁸

Bemerkenswert beim Evangelium ist seine Verbundenheit mit dem Boten. Nicht jedes Gerede mit einem guten Inhalt oder die Nachricht eines Beliebigen galt als Evangelium. Beim Evangelium ging es aber um die Botschaft einer vornehmen Person, die seinen Boten oder Herold ausgesandt hatte.

Solche Verbundenheit der Botschaft mit dem Boten wird auch durch den Wortstamm ἄγγελ bestätigt. Die griechische Bedeutung von ἄγγελος (seit Homer belegt) bezeichnete in menschlichen Beziehungen einen Boten oder Gesandten, der im Namen jener Person redete oder handelte, von der er gesandt war. Er war ein besonderer Schützling von Göttern. Bei Homer war er vor allem als Bote von Göttern bekannt. Auch in der LXX kommt das Wort *Engel* wiederholt vor. Wie in der griechischen Literatur konnte auch hier der Bote ein Mensch sein, der eine entsprechende Aufgabe bekommen hatte. Solchen Boten war es typisch, dass sie unter anderem die Formel „So sagt NN“ benutzten, die ihre Vollmacht bestätigte. Ein Beispiel dafür ist 4. Mose 20, 14: „Und Mose sandte Botschaft (ἄγγελος) aus Kadesch zu dem König der Edomiter: ‚So läßt dir dein Bruder Israel sagen ...‘“ Wo im Alten Testament ein Engel erscheint, ist es immer ein Bote gewesen, wobei nicht sein Wesen (Mensch, menschenähnliches Wesen oder Gott selbst) wichtig war, sondern seine Funktion: Er sollte die Botschaft von Gott an eine bestimmte Adresse übermitteln⁹.

3 Vom urchristlichen Gebrauch des Wortes *Evangelium*

Wie die Vorkommenshäufigkeit des Wortes *Evangelium* im Neuen Testament folgern lässt, wurde diesem Begriff der christliche Inhalt vor allem auf den griechischen und römischen Gebieten zugewiesen. Die Worte der Missionare konn-

⁶ Vgl. KOESTER, *Evangelium*, 1735 f.

⁷ Vgl. GERHARD FRIEDRICH, Art. „εὐαγγέλιον“. *Evangelium im Kaiserkult*: ThWNT 2, Stuttgart 1967, 718-734, hier 721 f. Siehe auch: FRITZ RIENECKER, *Das Evangelium des Markus*, Wuppertal 1977, 37.

⁸ Vgl. UDO SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 194 f.

⁹ Vgl. HORST SEEBASS, Art. „Engel/Bote“: TBLNT 1, Wuppertal/Neukirchen-Vlyn 1997, 332 f.

ten in den heidnischen Gegenden offensichtlich als Worte einer höheren Macht verstanden werden, die durch einen Boten (Apostel) weitergegeben wurden (zunächst als Worte von einer Gottheit, siehe die Predigt von Paulus in Athen über einen unbekanntem Gott Apg 17,22 ff.), die letztendlich doch Freude bringen sollten. Wenn die Evangelien aus Rom als Botschaften mit der kaiserlichen Autorität verstanden wurden, ging es beim christlichen Evangelium vielmehr um die Botschaft direkt von Gott, eine offizielle Botschaft, die auch eine göttliche Autorität und Garantie hatte. Die frühen Christen nahmen mit dem Evangeliums-Begriff offenbar bewusst Vorstellungen Ihres kulturellen Umfelds auf, zugleich unterschieden sie sich durch den Singular *Euangelion* von den *Euangelia* der Umwelt. Gottes Offenbarung vollzieht sich im *Euangelion*, das seinem Ursprung und seiner Autorität nach das *Evangelium Gottes* ist.¹⁰

Alles weist darauf hin, dass unter Evangelium mehr als nur eine gute Nachricht von Gott verstanden wurde wie z. B. die Verkündigung des Engels an Maria (Lk 1,26 ff., obwohl auch hier von einer ganz offiziellen Botschaft Gottes die Rede ist). Vielmehr kommt das Wesen des Evangeliums am besten durch die Worte des Paulus zum Ausdruck: „Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben, die Juden zuerst und ebenso die Griechen“ (Röm 1,16). Wohl ist hier keine magische Macht gemeint, sondern die Kraft des neuen Bundes sowie des dazu gehörenden neuen Gesetzes. Das kommt dadurch zum Ausdruck, dass Gott mit seiner Macht entsprechend dieses Bundes tätig ist. Wenn die Verkündigungen des Engels an Maria (Lk 1,26 ff.) und die Hirten (Lk 2,10 ff.) verglichen werden, hängt die an die Hirten mit der Aussage des Paulus zusammen, zugleich ist in Lk 2,10 ff. εὐαγγελίζομαι – *ich verkündige das Evangelium* – gebraucht worden. Das bedeutet, dass nicht jede gute Botschaft von Gott bzw. den Propheten als Evangelium bezeichnet werden konnte. Es ging allerdings um etwas Spezifisches.¹¹

4 *Evangelium* als mit dem Bund verbundener Begriff

Wenn wir die neutestamentlichen Schriftstellen in Betracht ziehen, in denen das Wort *Evangelium* vorkommt, ist ihnen gemeinsam, dass fast jedes Mal dieses Wort durch den Ausdruck *der neue Bund* oder *das neue Gesetz* ersetzbar ist, ohne dass die Absicht des Autors verloren geht. Nur an einzelnen Stellen passt *frohe Botschaft* besser (siehe Mk 1,1; Eph 6,15). Eine solche Beobachtung weist darauf hin, dass man durch den Begriff *Evangelium* die Worte *Bund* oder *Gesetz* ersetzen wollte.

¹⁰ Vgl. SCHNELLE, *Theologie*, 195. 192.

¹¹ Für Paulus ist „Evangelium [...] christologisch-soteriologisch geprägte lehrhafte Botschaft in einem systematisch durchdachten anthropologischen Kontext“, HENGEL, *Evangelien*, 244.

Was war aber der Sinn der Ingebrauchnahme des Begriffs *Evangelium*? Warum blieb man nicht bei jenen Begriffen, die von den Christen in den Palästina-Gebieten schon in Gebrauch genommen waren? Als Jesus beim letzten Abendmahl einen sogenannten neuen Rechtsraum ankündigte, der durch seinen Kreuzestod und die Auferstehung bestätigt wurde, verwendete er Worte, die als *der neue Bund* (ἡ καινὴ διαθήκη) *in meinem Blut* (1. Kor 11, 25; Mk 14, 24 par) übersetzt worden sind. Im Brief an die Hebräer wird gerade der Gedanke des Bundes betrachtet. So wird dort vom ersten Bund und neuen Bund gesprochen (siehe z. B. Hebr 8, 6 ff.). Über Bünde wird auch in 2. Kor 3, 6; Gal 2, 24 u. a. gesprochen; in 1. Kor 9, 21 wird z. B. auch der Ausdruck *Gesetz Christi* verwendet (1. Kor 9, 21).

Das Evangelium als gute Botschaft konnte aber auch Missverständnisse mit sich bringen, indem es als Zulassung zum „Alleserlauben“ verstanden wurde (siehe 1. Kor 6, 12; 10, 23), weil man ja unter Gnade stehe. Eigentlich gehört auch das Gericht dazu. „Weil das Evangelium Heilsbotschaft ist, kann seine Ablehnung nicht folgenlos bleiben, ebenso wie seine Annahme nicht folgenlos ist. Deshalb erscheint Jesus Christus im Evangelium nicht nur als Retter, sondern auch als Richter.“¹² Die Begriffe *Bund* bzw. *Gesetz* hätten jedoch zu einem einheitlicheren Verständnis geführt.

Es ist wahr, dass Missverständnisse leicht entstehen können, doch haben diese Begriffe auch eine andere Seite. Wie schon erwähnt, versuchten die Christen ihre Botschaft auf sehr verständliche Weise weiterzugeben. Wenn wir aber vermuten, dass die Begriffe *der neue Bund* oder *das neue Gesetz* in Gebrauch genommen wären, wäre das bei Juden denkbar gewesen, obwohl dies auch dort gewisse Missverständnisse verursachen konnte. Juden waren es gewohnt, dass immer wenn vom Gesetz die Rede war, die gesamte Sammlung der durch Mose gegebenen Gesetze gemeint wurde. Die verschiedenen Texte dieser Sammlung wurden mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet, z. B. ist in 2. Mose oder 3. Mose entsprechend der Übersetzung von *Satzungen* und *Gesetzen* (3. Mose 26, 15 u. a.) oder *Satzungen* und *Rechten* (3. Mose 18, 5 u. a.) die Rede. All diese Satzungen bildeten das Gesetz Mose oder einfach das Gesetz(buch). 2. Mose 24, 12 berichtet über das Entstehen des Gesetzes: „Und der Herr sprach zu Mose: ‚Komm herauf zu mir auf den Berg und bleib daselbst, daß ich dir gebe die steinernen Tafeln, Gesetz und Gebot, die ich geschrieben habe, um sie zu unterweisen.““

Ähnlich ging es auch dem Begriff *Bund*. Im Alten Testament können wir über mehrere Bünde lesen, doch ist der wichtigste Bund für die Juden der Sinaibund. So konnte bei Juden vom Gesetz Mose und neuen Gesetz Christi, Sinaibund und neuen Bund Christi die Rede sein.

Wenn auch der Bund keine großen Verstehensprobleme mit sich brachte, geschah es jedoch beim Gesetz. Unter Christen waren solche Gedanken geläufig

¹² SCHNELLE, Theologie, 194.

wie: Christus ist des Gesetzes Ende (Röm 10, 4); wir sind nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (Röm 6, 14) u. ä. Gemeint ist das Gesetz Mose. Die Aussage *wir sind nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter dem neuen Gesetz* wäre merkwürdig und irritierend gewesen. Deshalb hat man den Begriff *Gesetz* in seiner neuen Bedeutung vorsichtig gebraucht (siehe z. B. Röm 8, 2: „Denn das Gesetz des Geistes, der lebendig macht in Christus Jesus, hat dich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes.“). Beispielsweise konnte das paulinische Evangelium keineswegs von Anfang an und grundsätzlich als *gesetzesfreies* Evangelium verstanden werden.¹³

Im Vergleich zu Juden war die Situation in der heidnischen Welt komplizierter, weil dort weder das Gesetz Mose noch der Bund vom Sinai allgemein bekannt waren. Wenn in einer solchen Situation von einem neuen Gesetz gesprochen wird, entsteht gleich die Frage: *Neu* im Verhältnis wozu? Auch in Rom wurden ab und zu neue Gesetze verkündet und der Name Jesus oder der Titel Christus hätten dabei nicht viel geholfen. Oder wenn vom neuen Bund die Rede ist, im Vergleich zu welchem Bund ist er denn neu? Neue Bünde und Verträge wurden auch auf staatlicher Ebene abgeschlossen. Deshalb scheint es sinnvoller ein anderes Wort in Gebrauch zu nehmen, dies vor allen in heidnischen Gebieten.

5 Die Verbundenheit des Evangeliums mit dem neuen Bund und neuen Gesetz

Vom oben Erwähnten könnte man schließen, dass solche Begriffe wie *der neue Bund* oder *das neue Gesetz* durch das Evangelium ersetzbar sind. Wenn die Bedeutungen des Evangeliums und des neuen Bundes bzw. des neuen Bundes und neuen Gesetzes verglichen werden so wie sie im Neuen Testament vorkommen, kann man sehen, dass sie zwar im Wesentlichen verbunden sind, jedoch nicht ganz die gleiche Bedeutung aufweisen. Ähnlich verhalten sich auch *der Bund vom Sinai* und *das Gesetz Mose*. Man kann sagen, dass das Gesetz den vom Bund besetzten Tätigkeitsraum einschränkt und bestimmt. Mit einem Gesetz wird der durch den Bund bestimmte Rechtsraum beschrieben. Die Thora beschreibt hier aber sowohl den Sinaibund als auch das Gesetz Mose sowie die damit verbundenen Geschichten.

Die Juden hatten eine jahrhundertlange Tradition, wie man ein rechtlich geordnetes Leben führen soll. Im 1. Jahrhundert sorgten sowohl der Tempel als auch die Pharisäer und andere dafür, dass möglichst alle Lebensbereiche rechtlich geordnet wären. Als sie Christen wurden, wurde das rechtlich geordnete Leben nicht verworfen, sondern umgestaltet. Ausschlaggebend für das bisherige Rechtssystem wurde die Tatsache, dass Christus der Herr(scher) ist. Also bedeu-

¹³ Vgl. SCHNELLE, Theologie, 195.

tete das Ende des Gesetzes keine Gesetzlosigkeit, sondern einen neuen Rechtsraum. Das Ende der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes bedeutete nicht, dass das Leben der Christen weiterhin von einer rechtlichen Unbestimmtheit und rechtlichem Durcheinander geprägt war oder dass sie dem Selbstlauf überlassen waren, weil alles erlaubt ist, sie nicht mehr unter dem Gesetz sondern unter der Gnade sind. In diesem Sinne hat Jesus die Anforderungen des mosaischen Gesetzes sogar radikalisiert (siehe z. B. Mt 5, 21 ff.). Das ganze Neue Testament weist auf die rechtliche Ordnung des christlichen Lebens hin. Als sich das Christentum unter Heiden verbreitete, wurde es nicht als eine rechtlich unbestimmte Religion verkündet, die alles zulässt. Das christliche Leben bedeutete in erster Linie geordnete Beziehungen.¹⁴ Dabei brauchte die Beschreibung der neuen „Lebensordnung“ auch einen entsprechenden Begriff. Evangelium umfasst weitaus mehr als eine *frohe Botschaft*, „es ist wirksame Heilsmitteilung, ein Glauben schaffendes Geschehen und eine Glauben wirkende Macht, die von Gott ausgeht und durch die Kraft des Geistes auf das Heil der Menschen zielt“.¹⁵

6 Die Ingebrauchnahme des Begriffs *Evangelium*

Wer das Wort *Evangelium* in Gebrauch genommen hat, lässt sich wahrscheinlich nicht feststellen. Dass es abseits von Palästina geschah, wird durch die Gebrauchsstatistik dieses Wortes im Neuen Testament bestätigt. Offensichtlich handelt es sich hier um einen christlich definierten Redeausdruck, den Paulus wahrscheinlich schon vorgefunden hatte (möglicherweise in Antiochia).¹⁶ Dass Paulus ihn in seinen Briefen meistens ohne ein präzisierendes Wort gebraucht, ist ein Beweis dafür, dass das Wort im christlichen Kontext schon eine mehr oder weniger ausgeprägte Bedeutung hatte, was dadurch möglich war, dass das Wort *Evangelium* bis dahin relativ wenig verbreitet war. In den Römisch-Griechischen Gebieten wurde das *Evangelium* nämlich bei unterschiedlichen sowohl privaten als auch amtlichen (politischen) Nachrichten gebraucht.¹⁷ Dieses Wort spielte zu der Zeit keine bemerkenswerte Rolle im Judentum.¹⁸ Das bedeutet, dass das Wort *Evangelium* in seiner Bedeutung nicht allzu belastet war, jedoch mehrere passende Bedeutungslinien aufwies, weshalb es leicht zu einem christlichen Begriff umdefinierbar war und in Gebrauch genommen werden konnte.

¹⁴ Nach 1. Kor 5, 1 ff. tritt Paulus scharf gegen das Missverstehen der christlichen Freiheit auf; 1. Kor 6, 9 sagt Paulus: „Oder wißt ihr nicht, dass die Ungerechten das Reich Gottes nicht erben werden?“ Darauf folgt das konkrete Verzeichnis entsprechender Sünden.

¹⁵ SCHNELLE, *Theologie*, 192 f.

¹⁶ Vgl. WALTER SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus*. Kapitel 1-9,1 (ÖTBK 2), Würzburg 1979, 99.

¹⁷ Vgl. OTTO BETZ, Art. „Evangelium“: TBLNT 1, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn 1997, 432-441, hier 432.

¹⁸ Vgl. KOESTER, *Evangelium*, 1735; SCHMITHALS, *Markus*, 99.

Eine ähnliche Erscheinung kann man beim im Prolog des Johannesevangeliums gebrauchten Wortes *logos* feststellen, das gerade an dieser Stelle umdefiniert wurde, um die Präexistenz von Christus auszudrücken.¹⁹ M. Hengel macht aufmerksam, dass das neutestamentliche εὐαγγελί(ε)σθαι, das mit seinem aramäischen Äquivalent schon im Munde Jesu erscheint (Lk 7,22 = Mt 11,5 = Jes 61,1), auf das hebräische „biššar“ Deuterocesajas und der Psalmen zurückgeht. Es darf man vermuten, dass das entsprechende Substantiv εὐαγγέλιον dem aramäischen „b°šōrā‘ (tābā‘)“ korrespondiert. „Es liegt sehr nahe, dass der Begriff εὐαγγέλιον im Sinne von ‚Heilbotschaft‘ beziehungsweise sein aramäisches Äquivalent schon in der Jerusalemer Urgemeinde und hier wieder bei Petrus eine nicht unwichtige Rolle gespielt hat“.²⁰

Als die christlichen Missionare angekommen waren und anfangen, die christliche Botschaft Jesu Christi und der Gottesherrschaft zu verkündigen, passte dafür am besten das Wort *Evangelium* als Gesamtbegriff. Dem Volk war es leicht verständlich. Wenn über das Evangelium des Gottesreichs gesprochen wurde, entstand eine Gedankenparallele zum Römischen Imperium. Wenn vom Evangelium Jesu Christi die Rede war, konnten die Leute leicht begreifen, dass der Name des Herrschers (Kaisers, Königs) durch den Namen Jesu Christi ersetzt worden war, was eindeutig mit Jesus verbunden war. All dies trug dazu bei, dass das Volk in wichtigen Fragen richtige Gedankenzusammenhänge erwerben konnte. Im christlichen Kontext war das Evangelium bald wahrscheinlich auch schon ohne Erweiterung Evangelium *Jesu Christi* oder *Gottes* verständlich.

So kann man vermuten, dass das Evangelium im heidnischen Sprachraum schnell die Bedeutung eines Fachbegriffs erwarb, um die Heilsbotschaft im Zusammenhang mit dem am Kreuz gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus zu verkündigen (siehe z. B. 1. Kor 15,3 ff.). Zugleich konnte nun mit dem Evangelium der Rechtsraum des neuen Bundes bezeichnet und beschrieben werden so wie die Thora den Rechtsraum des Bundes vom Sinai beschrieb. In diesem Sinne kann man wirklich nur von einem Evangelium sprechen – es gibt doch kein anderes (Gal 1,7).²¹ Das Grundwesen dieses Evangeliums kommt am besten im Anfangsvers des Galaterbriefs von Paulus zum Ausdruck: „Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesus Christus, der sich selbst für unsre Sünden dahingegeben hat, dass er uns errette von dieser gegenwärtigen, bösen Welt nach dem Willen Gottes, unseres Vaters; dem sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen“ (Gal 1,3-5). Der Versuch dieses Evangelium mit dem Sinaibund und dazu gehörigen Gesetz zu verbinden hatte jedoch

¹⁹ Vgl. OSCAR CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, 264 ff.

²⁰ HENGEL, *Evangelien*, 258.

²¹ Hierzu passt ein Hinweis auf die Beobachtung von Udo Schnelle: „Liegt die traditionsge-schichtliche Wurzel des ntl. εὐαγγέλιον-Begriffes in der hellenistischen Herrscherverehrung, dann knüpften die frühen Gemeinden an geläufige Vorstellungen ihres Umfelds an, zugleich unterschieden sie sich durch den Singular τοῦ εὐαγγέλιον grundlegend von den εὐαγγελία der Umwelt“, UDO SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2007, 175.

kein anderes Evangelium ergeben, sondern ein rechtlich ungültiges Dokument (Gal 1,7).

Evangelium bildete sich allerdings zu keinem deutlich begrenzten Begriff. Wenn es im Allgemeinen mit dem neuen Bund Jesu und der dazu gehörigen Gesetzgebung im Zusammenhang stand, wurde es bald als allgemeine Bezeichnung für die Jesus-Überlieferung in Gebrauch genommen. Daraus bildete sich ein Kurzausdruck für die christliche missionarische Botschaft.²² Markus hat sogar eine ganz neue Literaturgattung geschaffen und sein gesamtes Werk Evangelium benannt.²³ Nach Martin Hengel enthält für Markus das Evangelium als Ganzes im Grunde die ganze rettende Botschaft. Die Wahl der Bezeichnung „Evangelium von Jesus Christus“ war eine bewusste theologische Entscheidung des Autors.²⁴ Ähnliches lässt sich auch bei der Thora beobachten,²⁵ weil das Wort Thora ebenfalls keine eindeutige Bedeutung hatte. Ursprünglich bedeutete Thora eine göttliche Führung. Später bezeichnete es sowohl einzelne Gesetze als auch die ganze alttestamentliche Gesetzgebung im Allgemeinen, insbesondere wurde Thora als Fachausdruck für die fünf Bücher Mose in Gebrauch genommen.²⁶ Zum Evangelium kann man aber sagen, dass es eine verbindliche Verkündigung Jesu Christi ist.²⁷ „Im Evangelium fasst sich ... der endgültige Heilswille Gottes in Jesus Christus zusammen, es ist die Botschaft von dem gekreuzigten Gottessohn.“ Auch kann man sagen, dass Gott sich selbst durch das Evangelium als Liebender und Rettender definiert.²⁸ Es gibt mehrere Bibelstellen (z. B. Mk 13, 10; 14, 9), die *Evangelium* im Sinne der nachösterlichen Verkündigung oder als Osterbotschaft formulieren.²⁹ Es gibt Traditionsstücke (Perikopen), welche als normative Erzähltradition verstanden wurden, z. B. der Anamnesisbefehl bei der Einsetzung des Herrenmahls nach 1. Kor 11, 25.³⁰

²² Vgl. ADOLF POHL, Das Evangelium des Markus. Wuppertaler Studienbibel. Ergänzungsband, Wuppertal 1986, 43.

²³ SCHNELLE, Einleitung, 176 ff.

²⁴ HENGEL, Evangelien, 158 f. Für M. Hengel liegt eine wesentliche Wurzel zum markinisch(-petrinisch)en Gebrauch von Evangelium im Sinne der *neuen eschatologischen Heilsbotschaft* darin, dass das alte Erlösungsgeschehen des Exodus und der Wüstenzeit in prophetischer Interpretation und im Blick auf die in Jesus angebrochene messianische Endzeit neu aufgenommen und zugleich gesteigert und grundlegend uminterpretiert wird. Vgl. ebd., 266.

²⁵ Als elementares Heilsgeschehen in der Geschichte, das erzählt werden musste, kannte das Judentum den Exodusbericht, das heißt die wunderbare Befreiung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten. Vgl. ebd., 262.

²⁶ Tora: TBLNT 1, LI [51].

²⁷ „Evangelium“ ist die verbindliche Verkündigung von Jesus Christus“, so KARL KERTELGE, Das Markus-Evangelium. Die Epiphanie Jesu im Evangelium (Wege der Forschung 411), Darmstadt 1979, 279.

²⁸ SCHNELLE, Theologie, 194 f.

²⁹ Vgl. PETR POKORNÝ, Zur Entstehung der Evangelien (New Testament Studies. An International Journal. Vol. 3), Cambridge 1986, 394.

³⁰ Vgl. ebd., 397.

Wie gesagt, bringt auch der neue Bund geordnete Beziehungen und Rechtsbezüge mit sich. Im Vergleich zum Sinaibund, der an ein einziges Volk verbunden war, sollte der neue Bund ein viel weiteres Wirkungsfeld haben. Er sollte alle Völker mit einbeziehen sowie bei allen Kulturen und Situationen einsetzbar sein. Deshalb ist es verständlich, dass, statt vieler sehr konkreter Satzungen, wie das beim Sinaibund der Fall war, das Evangelium nur die allgemeinen Prinzipien aufweist. Eine wesentliche Rolle spielen dabei die Entscheidungen einer örtlichen Gemeinde bzw. eines Gemeindekreises sowie auch christliche Überlieferungen. Bei der ganzen Verbreitung des Christentums und sowohl dem gemeindlichen als auch persönlichen Glaubensleben sind die Worte Jesu von wesentlicher Bedeutung: „Aber der Tröster, der heilige Geist, den mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14, 26); „Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, wird er euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen“ (Joh 16, 13).

Fazit

Wie die Analyse zeigt, wurde der Begriff *Evangelium* von Heidenchristen in christlichen Gebrauch genommen. Es handelte sich um eine religionsrechtliche offizielle Botschaft, die eine göttliche Autorität und Garantie hatte. Durch das Evangelium wird ein Rechtsraum beschrieben, der vom neuen Bund und den dazu gehörenden Rechtsakten bestimmt ist; damit werden sowohl der neue Bund als auch die dazu gehörigen Rechtsakte, das sogenannte neue Gesetz, sowie die dazu gehörigen Beschreibungen bezeichnet. Daneben bezeichnete das Evangelium auch eine neue Gattung, mit der von der Gemeinde anerkannte Jesus-Überlieferungen weitergegeben wurden.

Abstract

This paper investigates the meaning and usage of the term *euangelion* (gospel). The author concludes after a statistical analysis of the term's occurrences in the NT that it was used primarily by non-Jewish Christians, denoting an authoritative message from God, referring to the whole of the salvation-event in Jesus Christ. The author discusses why this term is used instead of the terms „new covenant“ and „new law“, which would have been more easily understood in a Jewish context.

Dr. Peeter Roosimaa, Dozent für Neues Testament, Theologische Fakultät der Universität Tartu Ülikooli 18, 50090 Tartu (Estland); E-Mail: peeter@kus.tartu.ee

Predigt über Matthäus 21, 1-17

Zur Ordination von Carsten Claußen

Text: Mt 21, 1-17 (Einheitsübersetzung)¹

1 Als sich Jesus mit seinen Begleitern Jerusalem näherte und nach Betfage am Ölberg kam, schickte er zwei Jünger voraus 2 und sagte zu ihnen: Geht in das Dorf, das vor euch liegt; dort werdet ihr eine Eselin angebunden finden und ein Fohlen bei ihr. Bindet sie los, und bringt sie zu mir! 3 Und wenn euch jemand zur Rede stellt, dann sagt: Der Herr braucht sie, er lässt sie aber bald zurückbringen.

4 Das ist geschehen, damit sich erfüllte, was durch den Propheten gesagt worden ist:

5 Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist friedfertig, und er reitet auf einer Eselin und auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers.

6 Die Jünger gingen und taten, was Jesus ihnen aufgetragen hatte. 7 Sie brachten die Eselin und das Fohlen, legten ihre Kleider auf sie, und er setzte sich darauf. 8 Viele Menschen breiteten ihre Kleider auf der Straße aus, andere schnitten Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg. 9 Die Leute aber, die vor ihm hergingen und die ihm folgten, riefen: Hosanna dem Sohn Davids! Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn. Hosanna in der Höhe!

10 Als er in Jerusalem einzog, geriet die ganze Stadt in Aufregung, und man fragte: Wer ist das? 11 Die Leute sagten: Das ist der Prophet Jesus von Nazaret in Galiläa. 12 Jesus ging in den Tempel und trieb alle Händler und Käufer aus dem Tempel hinaus; er stieß die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler um 13 und sagte: In der Schrift steht: Mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein. Ihr aber macht daraus eine Räuberhöhle.

14 Im Tempel kamen Lahme und Blinde zu ihm, und er heilte sie. 15 Als nun die Hohenpriester und die Schriftgelehrten die Wunder sahen, die er tat, und die Kinder im Tempel rufen hörten: Hosanna dem Sohn Davids!, da wurden sie ärgerlich 16 und sagten zu ihm: Hörst du, was sie rufen? Jesus antwortete ihnen: Ja, ich höre es. Habt ihr nie gelesen: Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge schaffst du dir Lob?

17 Und er ließ sie stehen und ging aus der Stadt hinaus nach Betanien; dort übernachtete er.

Liebe Gemeinde,

das ist eine gewaltige Geschichte. Die muss man erst mal auf sich wirken lassen. Ganz Jerusalem ist in Aufruhr. Die Menge jubelt dem Propheten zu, der aus Nazareth kommt und auf einem Eselsfohlen in die Stadt reitet und anschließend das ganze Opferfest im Tempel durcheinander bringt. Ein Davidssohn, der

¹ Die Predigt wurde am 5. April 2009 (Palmarum) in der EFG Frankfurt a. M. zur Ordination von Dr. Carsten Claußen gehalten.

den Tempelkult sabotiert, weil er die Händler, die Opfertiere verkaufen, und die Geldwechsler, die für die Tempelsteuer sorgen, aus dem Tempelvorhof hinauszuwerfen versucht. Ob es ihm ganz und gar gelungen ist? Haben am Ende die Leute doch so weitergemacht wie bisher? Was soll der ganze Zirkus? Hat die Demo am Fuße des Ölbergs wirklich etwas bewirkt? Hat die Razzia im Tempelvorhof etwas Grundlegendes verändert? Die Geschichte wirft manche Frage auf – vielleicht haben sich einige von Euch gefragt, was diese Geschichte mit einer Pastoreinführung zu tun hat und ob sie jetzt auch ihre Kleider auf die Erde legen müssen, wenn Pastor Claußen zur Ordination nach vorn schreitet. Also, ich denke, das ist nicht direkt nötig – er reitet ja auch nicht auf einem Esel. Aber die Geschichte aus Jerusalem hat eine Menge mit einer Pastoreinführung zu tun.

Und außerdem ist heute Palmarum – der Sonntag vor Ostern, an dem wir an den Einzug Jesu in Jerusalem denken. Betrachten wir also diese wunderbare Jesus-Geschichte und fragen, was sie uns über Jesus lehrt – und dann fragen wir, was sie mit uns hier und heute und mit unserem Fest der Einführung eines neuen Pastors zu tun hat. Dass es sich beide Male wirklich um ein Fest handelt, ist unbestritten.

Vor ein paar Wochen hat Tony Peck, der Generalsekretär der Europäischen Baptistischen Föderation, in Kirchheim zum Konvent der Pastorinnen und Pastoren unserer Kirche einen Vortrag über das Verhältnis von Pastor und Gemeinde gehalten. Sein Titel lautete: „Baptist Pastors and Congregations in the European Context – A Fragile Marriage“ – Baptistenpastoren und Baptistengemeinden in Europa – eine zerbrechliche Partnerschaft. Und er wagte den Vergleich mit einer Ehe, denn die Einführung eines neuen Pastors sei doch in der Regel ein Fest, das man am besten mit einer Hochzeit vergleichen könne: großer Bahnhof und ein großer Gottesdienst – ein festlich geschmückter Raum – Festessen – ein Programm von allen Gemeindegruppen mitgestaltet – und die Stimmung ist super: Nach langem oder auch kürzerem Suchen haben sich zwei gefunden und liegen sich nun in den Armen. Sie sind überzeugt, dass sie füreinander bestimmt sind. Alles ist wunderbar – einfach wunderbar. In aller Regel folgt der Honeymoon, die Flitterwochen, so Tony Peck – bis schließlich nach mehreren Monaten der Gemeindealltag wieder eingekehrt ist und die ersten Enttäuschungen stattgefunden haben. Wie übrigens in jeder Ehe auch: Plötzlich merkt man, was für einen Typen man da geheiratet hat und stellt fest, dass man sich ein falsches Bild gemacht hatte vom Gegenüber. Jetzt kommt es drauf an, dass man zusammenbleibt und die Probleme gemeinsam meistert.

Heute aber, liebe Gemeinde, heute ist Hochzeitsfest – pardon – Ordinationsfest. Und da dürfen wir erst einmal jubeln und uns freuen und Gott reichlich danken. Wie damals in Jerusalem. Der Bibeltext allerdings weist uns über das Fest hinaus. Diese wunderbare Jesusgeschichte will mehr als uns nur zu einer Party einladen. Sie will uns helfen, Jesus zu verstehen, Jesus richtig zu verstehen, damit wir uns kein falsches Bild von ihm machen und dann maßlos enttäuscht sind.

Welches Bild haben wir von Jesus? Welches Bild hatten die Leute damals in Jerusalem von Jesus? Wer war er für sie? Was haben sie erwartet von ihm, wenn er nun endlich nach Jerusalem kommt? Dass er die Macht übernimmt? Dass er in einer Art Staatsstreich die amtierenden Hohenpriester aus dem Amt jagt und selber die Leitung des Tempels übernimmt? Dass er den Römern Paroli bietet und die Besatzer aus dem Lande jagt? Was für Erwartungen hatten die Leute damals an diesen Propheten aus Nazareth, diesen Gesalbten, diesen Messias?

Die Geschichte von der Demo am Ölberg und von der Razzia im Tempel korrigiert in dreifacher Weise die Vorstellungen und Bilder, die wir uns von Jesus machen. Und das sind meine drei Teile der Predigt:

1. Jesus – ein König, dem geholfen werden muss.
2. Jesus – der Davidssohn, der nicht im eigenen Namen kommt.
3. Jesus – der Prophet, dem Beten wichtiger ist als Geschäftemachen.

I Jesus – ein König, dem geholfen werden muss.

Dieser Gedanke ist für den normalen Bibelleser nicht sofort ersichtlich, man muss schon sehr gut bei den Propheten Bescheid wissen, um das sofort zu merken: Jesus, ein König, dem geholfen werden muss – das steht gewissermaßen zwischen den Zeilen. Da wir aber heute einen promovierten Theologen ordinieren, mute ich uns jetzt einen kleinen theologischen Exkurs zu. Matthäus verweist hier auf den Propheten Sacharja:

Mt 21, 4 und 5: Das ist geschehen, damit sich erfüllte, was durch den Propheten gesagt worden ist: Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist friedfertig, und er reitet auf einer Eselin und auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers.

Eigenartig, dass in diesem Sacharjazitat hier bei Matthäus eine Wendung fehlt, die uns aus den Adventslesungen bekannt sein dürfte: „Sieh, dein König kommt zu dir, *ein Gerechter und ein Helfer*.“ (Sach 9,9) Warum fehlt diese Wendung hier? Weil sie im hebräischen Text überaus problematisch ist: Denn hier steht das Partizip Nifal des Verbes *jascha'* (צִדִּיק וְנוֹשֵׁעַ הוּא). Und das ist passiv und muss übersetzt werden: *ein Gerechter und ein Geholfener*. Laut Wörterbuch ist einer gemeint, dem geholfen wird, der sich helfen lässt, dem geholfen werden muss. Der Messias – einer, dem geholfen werden muss? Nein – das passt nicht zu Palmarum. Lassen wir diese Passage weg. Jetzt wird gefeiert. Einen schwachen Messias wollen wir nicht. Wir wollen eine starke Leitungspersönlichkeit!

Das ist also die erste Korrektur, die wir uns von der Bibel her gefallen lassen müssen:

Der Messias Jesus ist einer – und er will einer sein, der sich helfen lässt. Der ist nicht der starke Mann, der jetzt endlich alles in die Hand nimmt, und nun wird alles gut. Nein, der Messias Jesus agiert als schwacher Mensch – er ist ganz absichtlich Mensch geworden, reitet ganz absichtlich auf einem Esel statt auf einem Kamel oder einem Pferd. Und am Ende lässt er sich absichtlich aufs Kreuz legen

und macht sich lächerlich vor aller Welt, indem er sich verspotten lässt. Jesus – ein König, dem geholfen werden muss, der auf einem Eselsfohlen reitet, der demütig und schwach daher kommt, ohne Machtdemonstration, ganz ohne Glanz und Gloria ... wollen wir so einen König? Jesus – ein König, der sich helfen lässt? Ja, so ist er, so agiert er.

Ein Beleg dafür ist die wunderbare Geschichte der Begegnung mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4), wo Jesus nicht darum bittet, einmal den Krug ausborgen zu dürfen, um für sich Wasser zu schöpfen, sondern wo er zu der Frau sagt: „Gib Du mir zu trinken.“ Und dieser Satz ist es, der diese Frau irritiert und schockiert und zum Anfang vom Ende ihres alten Lebens ohne Hoffnung und Vergebung wird. „Gib Du mir zu trinken.“ Jesus hilft dieser Frau, indem er sich von ihr helfen lässt. Weil er sie damit so würdigt und wertschätzt, wird das der Anfang ihrer neuen Existenz. „Gib Du mir zu trinken.“ Jesus ist als Geholfener der wirkliche Helfer und Retter. In unserer Geschichte hier übrigens auch: Jesus hat sich einen Esel ausborgt. Er kauft sich keinen eigenen, er benutzt einen Leihwagen. Er hat die Größe, sich helfen zu lassen. Das zeichnet ihn aus.

2 Jesus – der Davidsson, der nicht im eigenen Namen kommt.

Mt 21, 6-9: Die Jünger gingen und taten, was Jesus ihnen aufgetragen hatte. Sie brachten die Eselin und das Fohlen, legten ihre Kleider auf sie, und er setzte sich darauf. Viele Menschen breiteten ihre Kleider auf der Straße aus, andere schnitten Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg. Die Leute aber, die vor ihm hergingen und die ihm folgten, riefen: Hosanna dem Sohn Davids! Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn. Hosanna in der Höhe!

Davidsson – das ist der Messias-Titel schlechthin. Es muss einer aus dem Geschlecht Davids kommen. Ein Adliger, dann ist alles gut. Der wird es schon machen. Alle alten Königshoffnungen wurden wieder wach: Ein eigener Staat, eine eigene Armee, eigenes Geld ... Ja, ein Davidsson, der wird im Namen Davids alle Israeliten zusammenführen. Dieser Davidsson hier aber kommt im Namen des HERRN, im Namen JHWHs. Und dieser JHWH-Name passt nicht zu den hochfliegenden politischen und gesellschaftlichen Machtvorstellungen, denn JHWH ist ein barmherziger Gott, langsam zum Zorn und reich an Güte und Treue. Wie es in Ex 34, 6-7 heißt: JHWH ist JHWH, ein barmherziger und gnädiger Gott, langsam zum Zorn und groß an Güte und Treue, er bewahrt Güte den Tausenden und trägt weg Schuld und Frevel und Sünde.

Wer im Namen dieses Gottes kommt, kann nicht so agieren wie diejenigen, die im Namen Baals kommen, wo Menschenopfer zum Alltagsgeschäft gehören. Wer im Namen des Gottes JHWH kommt, der muss auch selber barmherzig sein und geduldig und groß im Verzeihen. Ein Davidsson könnte, wenn er im eigenen Namen kommt, königlich agieren und als Oberster Befehlshaber der Truppe vielleicht ja auch Eroberungskriege führen, wie das Vater David zuhauf getan hat. Wer im Namen des Gottes JHWH kommt, der wird mit aggressiver Ex-

pansionspolitik nichts am Hut haben können. Der wird eher die Schwachen der Gesellschaft vor Augen haben, die Fremden, die Witwen und die Waisen – wie es sich übrigens für einen ordentlichen König gehört. Wer im Namen des Gottes JHWH kommt, muss anders agieren als die anderen Herrscher dieser Welt: der wird groß sein im Dienen und der Erste sein im Erbarmen. Denn JHWH ist der Inbegriff von Güte und Treue und Erbarmen, ein Zornesberuhiger und Sündenvertilger, ein Schuldwegträger und Gütebewahrer. Halt, halt, könnte jetzt einer einwenden, der das Buch Exodus gut kennt: Die schöne Beschreibung des Wesens des Gottes JHWH geht ja noch weiter – und da wird offenbar, dass dieser Gott Israels doch ein strenger und strafender Gott ist (Ex 34,7): der Tausenden Güte bewahrt und Missetat, Übertretung und Sünde vergibt, aber er lässt gewiss nicht ungestraft, sondern sucht heim die Schuld der Väter an den Söhnen und an den Söhnen der Söhne, an der dritten und an der vierten Generation.

Da haben wir's: Am Ende ist Gott doch brutal und lässt die alte Sippenhaft gelten. Auf den ersten Blick scheint das so zu sein, aber auf den zweiten nicht. Denn es gibt eine Deutungsmöglichkeit, die ich Erich Zenger verdanke, die den Text in ein ganz anderes Licht rückt: Es könnte gut sein, dass mit der dritten und vierten Generation das Verjährungsprinzip gemeint ist: Nach drei, spätestens nach vier Generationen kann keiner mehr für eine Straftat zur Verantwortung gezogen werden. Wenn nun der Gott Israels die dritte oder gar erst die vierte Generation zur Rechenschaft zieht, kann das heißen, dass er den vollen Verjährungszeitraum abwartet, ob nicht doch noch einer umkehrt und Buße tut und zur Einsicht kommt.

Dieser Gedanke passt dann viel besser in den Textzusammenhang: Denn hier ist davon die Rede, dass Gott Tausenden (Generationen) Güte und Erbarmen gewährt – und nur vier Generationen haftbar macht für Schuld und Frevel und Sünde (vgl. Ex 20, 5. 6). Tausend zu vier – das ist das Verhältnis von Gottes Güte im Vergleich zu seiner Vergeltung. Im Wesen Gottes stecken vier Promille Zorn – eine wahrhaft homöopathische Mischung. Hätten wir gern mehr? Wären wir glücklicher mit einem Gott, der weniger barmherzig ist und mehr mit Gewalt durchsetzt? Aber Jesus, der Davidsson, kommt im Namen eben dieses Gottes, dessen Alleinstellungsmerkmal seine grenzenlose Güte ist (vgl. Hos 11, 8).

Jesus, der nicht im eigenen Namen kommt. Auch das ist eine gewaltige Korrektur unserer Vorstellungen. Und auch das steht ein bisschen zwischen den Zeilen. Das Dritte aber nun steht ganz und gar nicht zwischen den Zeilen:

3 Jesus – der Prophet, dem Beten wichtiger ist als Geschäftemachen.

Die Textlesungen und die Palmarumpredigten enden ja gern mit dem Hosianna in der Höhe (V. 9). Aber die spannendste Szene kommt erst nach dem Hosianna. Jetzt, im Tempel wird's Ernst. Wie wird sich der Prophet aus Nazareth im Tempel verhalten? Wird er den jahrhundertealten Tempelkult gelten lassen oder hat er neue Ideen?

Zunächst muss einmal festgestellt werden, dass das, was Jesus hier im Tempelvorhof vorfindet, absolut mit dem übereinstimmt, was die Tora lehrt: Opfertiere soll man erst im Tempelvorhof kaufen, so steht es im Buch Deuteronomium (Dtn 14, 22-26): Du sollst jedes Jahr den Zehnten von der gesamten Ernte geben, die dein Acker erbringt aus dem, was du angebaut hast. Vor dem Herrn, deinem Gott, sollst du an der Stätte, die er auswählt, indem er dort seinen Namen wohnen lässt, deinen Zehnten an Korn, Wein und Öl und die Erstlinge deiner Rinder, Schafe und Ziegen verzehren, damit du lernst, den Herrn, deinen Gott, zu fürchten, solange du lebst. Wenn aber der Weg dorthin deine Kräfte übersteigt, weil die Stätte, die der Herr auswählt, indem er dort seinen Namen anbringt, so weit entfernt liegt und der Herr, dein Gott, dich so gesegnet hat, dass du den Zehnten nicht dorthin tragen kannst, dann sollst du alles für Silber verkaufen, das Silber als deinen Besitz zusammenbinden, zu der Stätte ziehen, die der Herr, dein Gott, auswählt, dort für das Silber alles kaufen, worauf du Appetit hast – Rinder, Schafe, Ziegen, Wein und Bier, alles, wonach es deinen Gaumen verlangt –, und dann sollst du vor dem Herrn, deinem Gott, Mahl halten und fröhlich sein, du und deine (ganze) Familie.

Die Juden machen also das, was in der Tora steht. Sei haben eine eigene Tempelwährung hergestellt, in der man die Tempelsteuer zu entrichten hatte, damit auch alle Juden aus aller Herren Länder dasselbe bezahlen. Es war alles rechtens, was da geschah und was Jesus hier sah.

Jesus aber weist auf einen entscheidenden Mangel hin, der übrigens auch Baptisten widerfahren kann: Obwohl alles rechtens ist, ist das Eigentliche nicht mehr in der Mitte. „Mein Haus soll ein BETHAUS sein für alle Völker. Ihr aber habt daraus eine Räuberhöhle gemacht.“ Was ist das Wesen einer Räuberhöhle? Als Kind hab' ich immer gedacht, das Wesen einer Räuberhöhle sei die Unordnung. So äußerte sich meine Mutter manchmal, wenn sie mein Zimmer betrat: „Das ist ja hier die reinste Räuberhöhle!“ Aber das Wesen einer Räuberhöhle ist gar nicht das Chaos, sondern das Versteck – und zwar für Mensch und Diebesgut. In der Räuberhöhle ist man selbst und ist das gestohlene Geld in Sicherheit. Uns kann nichts passieren – wir sind in Sicherheit – wir sind doch im Tempel – wir gehen doch regelmäßig zur Kirche, wir geben den Zehnten. Wir sind erwachsen getauft. Aber wie ist das mit dem Gebet? Wie ist das mit der lebendigen Lebensbeziehung zu Gott und Jesus Christus? Und zwar nicht nur im Sinne einer Fürbittebox, sondern als Lebensgrundlage?

Die Mitte des Gebets ist der Lobpreis Gottes – das Staunen über seine Güte und Treue und Freundlichkeit und Liebe – und nicht selten wandeln sich dann unsere ach so wichtigen Gebetsanliegen deutlich. Was spüren eigentlich andere, die zuhören und zusehen, wie ich bete? Spüren sie etwas von meiner Begeisterung für Gott – oder gewinnen sie den Eindruck, ich wolle Gott nur zum Unterstützer meiner Pläne machen?

Vor ein paar Wochen war ich gerade wieder einmal in Jerusalem und natürlich an der Klagemauer mit Hunderten nickenden Juden in ihren schwarzen

Kaftanen. Man kann ja über sie denken, was man will – aber die Begeisterung beim Beten, die spürt man ihnen ab. Einige waren in richtig euphorischer Stimmung. Das hat mich total beeindruckt. Und ich wünsche mir solche Begeisterung beim Beten für jede unserer Gemeinden.

Zum Schluss drei Wünsche für Dich, lieber Carsten Claußen:

1. Von Herzen wünsche ich Dir, dass Du einer bleibst, dem geholfen werden muss und der sich helfen lässt. Pastoren stehen leicht in der Versuchung, alles können zu müssen – und Gemeinden in der Versuchung, alles vom Pastor erwarten zu wollen. Noch dazu, wenn er so erfahren und so klug und weise ist wie Du, mein lieber Kollege.

Lass dir nie einreden, Du müsstest ein kleiner Jesus sein. Aber bleibe Jesus treu in der Weise, dass du versuchst, gerecht zu sein und dir helfen zu lassen. Das wird das Miteinander sehr positiv prägen.

2. Stell nie den eigenen Namen in den Vordergrund. Auch wenn das die Gemeinde manchmal von uns will. Jede Gemeinde will stolz auf ihren Pastor sein, das ist o.k. Aber es geht hier in Frankfurt nicht darum, einen Claußen-Clan aufzubauen, sondern es geht darum, die Zahl der JESUS PEOPLE zu vermehren. Denn es ist nicht deine Gemeinde, es ist SEINE Gemeinde, und ER allein garantiert, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen.

3. Hab' den Mut, die Leute an die Mitte zu erinnern – wenn nötig auch mit drastischen Mitteln. Beten ist wichtiger als Geschäftemachen, und Menschen sind wichtiger als die Farbe der Weihnachtsbaumkugeln. Wenn das Geld in die Mitte zu geraten droht, dann wirf die Wechslertische um und leg' das Evangelium wieder in die Mitte der Gemeinde.

Dazu wünsche ich Dir Mut und Weisheit und viel Geduld und Liebe.

Gott segne Dich hier in der Gemeinde – und setze Dich reichlich zum Segen.

Amen.

*Pastor Dr. Stefan Stiegler (BEFG), Baumschulenweg 26, 25462 Rellingen;
E-Mail: stefan.stiegler@albertinen.de*

Kommentar zur Predigt von Stefan Stiegler

Vorbemerkungen

Ich kenne weder den Prediger noch die Gemeinde (weiß allerdings, was eine Freikirche ist). Auch kenne ich nicht den zu ordinierenden Pastor. Außerdem besteht ein großer Unterschied zwischen dem Hören und dem Lesen einer Predigt. In meinem Kommentar gehe ich schrittweise an der Predigt entlang und versuche, mich dabei zum Anwalt der Zuhörer zu machen.

Stefan Stiegler stellt sich dem Sonntag im Kirchenjahr! Es ist äußerst mutig, angesichts einer Ordination diesen Text zu wählen (was er in einer Baptisten-gemeinde meines Wissens nicht gemusst hätte).

Die Geschichte wird nicht dadurch gewaltig, dass sie im Einstieg für „gewaltig“ erklärt wird. Sie ist es. Der Prediger gebraucht meistens schöne kurze Sätze! Sie sind leicht sprechbar. Sie sind auch leicht hörbar. So muss sich der Hörer „nichts merken müssen“. Er kann problemlos dem Gedankengang folgen. Schachtelsätze sind nur ein Charisma der Intellektuellen, aber keine biblische Gnadengabe. Der Verkündiger zeigt in seiner Rede, wie es anders geht!

Diese Geschichte ruft vielleicht „manche Frage auf“, aber nicht unbedingt dadurch, dass der Verkündiger das möchte. Die zur Pastoreneinführung „auf die Erde zu legenden Kleider“ sind eine humorvolle Übertragung in die Gegenwart. Allerdings weiß jeder Zuhörer glücklicherweise, dass er dabei nicht mitmachen muss. Ist das sofort eine „wunderbare Jesusgeschichte“? Oder zunächst mal eher eine außergewöhnliche Jesusgeschichte, die nicht so ganz ins sonstige Muster der Wirksamkeit Jesu passt. Wunderbar treffend (!) finde ich den einführenden Vergleich von Tony Peck zwischen der Hochzeit zweier Menschen mit der „Ehe“ zwischen Gemeinde und Pastor und deren „Folgekosten“ nach dem geistlichen Honeymoon. So ein wahrscheinlich von den meisten Zuhörern auf Anhieb verstandenes Bild darf man im Sinne des kürzlich verstorbenen großen Homiletikers Rudolf Bohren von einem anderen „klauen“. Von diesen „Diebstählen“ lebt die Verkündigung.

Bilder und Geschichten sind das anschauliche „Fleisch am dogmatischen Gerippe“. So anschaulich soll's sein. Man sieht eben nur mit den Ohren gut. Weil beim Verkündigen die Bilder zunächst im Kopf des Hörers entstehen, ist das Erzählen besonders vorteilhaft. Darüber hinaus verweist dieses Bild auch die Gemeinde sofort auf die Tage danach, an den unter Garantie noch kommenden Gemeindealltag. Das zukünftige Gemeindeleben steht vor Augen. Keine Theorie, sondern Praxis. Für diesen Alltag sind die meisten Gottesdienstbesucher die Spezialisten. Sie fragen nach der Realisierbarkeit der Mitteilungen des Ver-

kündigers. Nicht fragen müssen die Zuhörer nach den Erwartungen der Leute damals an Jesus. Diese werden kurz und klar bestens geschildert.

Woher kennt aber der Prediger „die Vorstellungen seiner Zuhörer von Jesus“? Und das gleich in dreifacher Weise. Das ist „falsche Prophetie“, wie Rudolf Bohren gesagt hat. Der Verkündiger vereinnahmt damit die Zuhörer. Das „Wir“ ist sowieso meistens falsch. Der Hörer hat ein ganz feines Gespür für Vereinnahmungsversuche. Er will und soll die Freiheit haben, seine eigene Stellung zu beziehen zu dem, was er da hört. Der befreienden Botschaft, die wir weitergeben, entspricht eine Sprache der Freiheit.

Obwohl Stefan Stiegler hier auch die üblichen drei Punkte gebraucht, kommen in diesen sehr deutlich die Gegensätze zum Tragen. Die Predigt hat eine ganz klare Struktur! Der Aufbau ist erkennbar. Die innere Folgerichtigkeit ist gegeben. Der Zuhörer kann sich leicht zurechtfinden und die Übersicht behalten. Nach der Einleitung kommt der Hauptteil (drei Punkte) und schließlich der Schluss (mit drei Wünschen für den zu Ordinerenden). Diese Punkte werden dann in redundanter Weise entfaltet. Die Sache kommt in ihnen mehrfach zur Sprache. Die einzelnen Aussagen werden unterstützt, erläutert und unter verschiedenen Gesichtspunkten formuliert. Technisch gesprochen: Mit zusätzlichen „Bestandteilen“ werden die entscheidenden Informationen für den Hörer abgesichert.

Zu 1: Jesus – ein König, dem geholfen werden muss.

Obwohl der Verkündiger zu einem promovierten Theologen spricht, klingt der Blick für den „normalen Bibelleser“ etwas oberlehrerhaft. Was ist ein „theologischer Exkurs“ für die Nichtpromovierten? Dieser Fachausdruck führt nur zu unnötigen Irritationen. Fremdwörter können bei dem sie nicht beherrschenden Zuhörer zweierlei auslösen: Entweder sagt er: „Der, der da zu mir redet, will klüger sein als ich“ oder aber: „Das ist keiner von uns“. In beiden Fällen kommt bei ihm keine Freude auf.

Der Satz „Dass in diesem Sacharjazitat hier bei Matthäus eine Wendung fehlt, die uns aus den Adventslesungen bekannt sein dürfte ...“ macht für die, deren biblischer Grundwasserspiegel im Sinken begriffen ist, das Verständnis der nachfolgenden Erklärung unnötig schwierig.

Der Hinweis auf den König, der „ein Geholfener“ ist, bewirkt meines Erachtens einen außerordentlichen Aha-Effekt – nicht nur für Bibelkenner. Das ist ein Satz, der aufhorchen lässt. Die Betonung des Wunsches nach dem starken Messias ist richtig und wahrscheinlich auch für fast alle Zuhörer zutreffend. Trotzdem wieder vereinnahmend. Ebenso ist die von der Struktur her gemachte Bemerkung von der „erste(n) Korrektur, die wir uns von der Bibel her gefallen lassen müssen“ richtig und wahrscheinlich auch für fast alle Zuhörer zutreffend und trotzdem wieder vereinnahmend, weil vielleicht einige Hörer dieser Korrektur nicht (oder nicht mehr) bedürfen.

Sehr gut unterstrichen wird dann der erste Punkt durch die Hinzufügung der Begegnung von Jesus mit der Frau am Jakobsbrunnen. Die erste Information wird durch eine zusätzliche Erzählung verstärkt. Dadurch hat der Zuhörer die Möglichkeit, beim Zuhören eine Verschnaufpause einzulegen.

Zu 2: Jesus, der Davidsson, der nicht im eigenen Namen kommt.

„Ein eigener Staat, eine eigene Armee, eigenes Geld ...“ – das sind sehr ausdrucksvolle Satzteile. In wenigen Worten ist alles gesagt.

Ernst gemeinte Frage: Passt der JHWH-Name nicht zu den hochfliegenden politischen und gesellschaftlichen Machtvorstellungen? Eine Frage an die Alttestamentler. Diese Behauptung wird dann nachher vom Verkündiger selbst noch relativiert („Halt, halt, könnte jetzt einer einwenden, der das Buch Exodus gut kennt ...“). Zunächst aber steht sie so im Raum.

Wiederum großartig formuliert dann Stefan Stiegler: „Denn JHWH ist der Inbegriff von Güte und Treue und Erbarmen, ein Zornesberuhiger und Sündenvertilger, ein Schuldwegträger und Gütebewahrer.“ Hier gefallen mir ausnahmsweise mal die Substantive anstatt der sonst fast immer richtigeren Verben.

Was ist eine „Deutungsmöglichkeit“? Je einfacher ich spreche, umso besser. Zengers Deutungsmöglichkeit selbst ist jedoch für viele Bibelkenner hoch interessant. Ein eventuell sogar für viele Zuhörer ganz neuer Gedanke. Außerdem hilfreich, tröstlich. Doch die Frage bleibt: Sind „vier Promille Zorn“ Gottes nicht immer noch schlimm genug? Hosea 11, 8: Wurde die Bibelstelle erwähnt? Wenn ja, was hat der nicht mitschreibende Zuhörer davon? Danach kommt es zu einem weiteren Vereinnahmungsversuch der Zuhörer, damit die Predigt des Predigers sich als notwendig erweist: „Auch das ist eine gewaltige Korrektur unserer Vorstellungen.“

Zu 3: Jesus, der Prophet, dem Beten wichtiger ist als Geschäftemachen.

Er wird durch die wahrscheinlich Aufmerksamkeit hervorrufende Bemerkung: „Und auch das steht ein bisschen zwischen den Zeilen“ eingeleitet. Dadurch wird der bibelkundige Hörer in Spannung gehalten. Jetzt muss er aufpassen.

Zwischenbemerkung: Außer nach dem Vergleich mit dem Honeymoon ist der neue Pastor in seiner Gemeinde nicht mehr angesprochen. Das kann man – wie Stefan Stiegler – erst am Schluss machen, man könnte ihn bzw. seinen Dienst aber auch mit den drei Punkten der Predigt schon vorher stufenweise in Verbindung bringen.

Der dritte Punkt selbst ist vielleicht der radikalste, wo Jesus ein Prophet genannt wird, „dem Beten wichtiger ist als Geschäftemachen“. Solch eine Aussage in der Bank- und Geschäftswelt Frankfurts! Möglicherweise sehr angrifflig, falls entsprechende Vertreter dieser Berufsgruppen im Gottesdienst sitzen (und vielleicht sogar die Hauptfinanziers – Entschuldigung, Spender – für die Gemeinde sind).

Auch die Aussagen nach Deuteronomium 14, 22 f.: „Die Juden machen also das, was in der Tora steht ... Es war alles rechtens, was da geschah und was Jesus hier sah“ bürsten gegen den Strich der meisten Bibelkenner. Stefan Stiegler klärt im positiven Sinne auf. Dieser entscheidende Mangel bei den Israeliten, den Jesus aufzeigt, kann auch bei Baptisten sein. „Obwohl alles rechtens ist, ist das Eigentliche nicht mehr in der Mitte.“ Eine geistlich richtige Deutung, die trotzdem in einem Gottesdienst manchem Besucher nicht gefallen wird/muss.

Die auf Anrieb verständlichen Assoziationen des Predigers zur „Räuberhöhle“ können unter Garantie auch die meisten Zuhörer sofort nachvollziehen. Wunderschön einfach. Die Überführung von der „Räuberhöhle“ über den Tempel zur Kirche (Gemeinde Jesu Christi) heute ist gewagt, aber höchst herausfordernd, insbesondere die kritische Anmerkung für Baptisten: „Wir sind erwachsen getauft.“ Stark finde ich auch das Bild von dem Gebet/der Lebensbeziehung zu Gott und Jesus Christus: „Nicht nur im Sinne einer Fürbittebox, sondern als Lebensgrundlage“.

Gut, dass dann in den Wünschen an den einzuführenden Pastor die drei Predigtunkte wiederholt werden. Gut dabei auch für das Gedächtnis, wenn am Ende die entscheidenden Punkte mit dem Anfang korrespondieren.

Zu den drei Wünschen für Carsten Claußen

Hier hätte ich mir einige überleitende Worte zu den drei Predigtunkten gewünscht, weil sich die Wünsche etwas unvermittelt anschließen. Gewagt ist sicher der getroffene Vergleich zwischen Jesus und dem ordinierten Pastor.

Dann aber holen die drei Wünsche die vorausgehenden drei Predigtunkte gut in die Gegenwart herüber. Hier zeigt sich wieder einmal: konkret ist immer besser als abstrakt. Gerade durch die folgende Praxisbeschreibung „Pastoren stehen leicht in der Versuchung, alles können zu müssen – und Gemeinden in der Versuchung, alles vom Pastor erwarten zu wollen ...“ schützt der Verkündiger den neuen Pastor vor seiner neuen ersten (?) Gemeinde. Die Bemerkung von dem „so klug(en) und weise(n) ... lieben Kollegen“ allerdings klingt abwertend für die nicht so von Gott Begabten im Saal und ich halte sie für zu einseitig, da auch weniger kluge und weise Pastoren in der Gefahr stehen, „kleine Jesusse“ zu sein.

Zum zweiten Wunsch: Er ist wiederum okay. Doch der Begriff „Jesus People“ ist für Kenner der neueren Kirchengeschichte allerdings anders besetzt, und für die nicht so Eingeweihten steht er außen vor.

Zum dritten Wunsch: Mich würde sehr interessieren, was die genannten „drastischen Mittel“ des Pastors sind, um seine „Leute an die Mitte“ zu erinnern. Diese angedeutete Möglichkeit der Hilfe hat mich geradezu neugierig gemacht. Warum dann auf einmal die Menschen wichtiger sind als die „Farbe der Weihnachtsbaumkugeln“ (selbstverständlich ist jedem Christen klar, dass Menschen wichtiger sind!), bleibt mir aber ein Rätsel auch angesichts der Tatsache, dass

„Palmarum“ tatsächlich im Kirchenjahr nicht mehr so nah am „Advent“ ist. Aber die Frankfurter Gottesdienstbesucher werden es gewusst haben.

Der Ratschlag: „Wenn das Geld in die Mitte zu geraten droht ..., dann ...“ lässt mich auf nicht wenige Geschäftsleute und Banker in der Gemeinde schließen. Wenn es so war und ist, dann ist dieser von der „Tempelreinigung“ ausgehende Tipp eine wirklich zutreffende Einklage im Schlussakkord der Predigt. Dazu gehört Selbstbewusstsein, denn wer die Wahrheit sagt hinsichtlich des Geldes im Angesicht der Besitzenden, darf nicht auf die Zustimmung seiner Zuhörer hoffen.

Fazit

Nach dieser Predigt kann einer, der aufgepasst hat, mit wenigen Sätzen sagen, worum es ging. Darauf kommt es zuerst einmal an. Die Verständlichkeit der Botschaft ist das Wichtigste! Der Zuhörer darf meiner Predigt widersprechen, aber er darf sich niemals fragen müssen, worauf ich eigentlich hinauswollte. Was der Geist Gottes (die wichtigere Kraft als die Rhetorik!) daraus macht, ist dann eine ganz andere Sache, eben Gottes Sache. Diese Predigt ist gut und dem Kasus angemessen. Die Zuhörer werden sie sicher länger behalten und hoffentlich auch in ihrem Herzen bewegen.

Pastor Udo Vach (BfEg), Kraftsolmser Straße 14, 35647 Waldsolms;
E-Mail: udo.vach@erf.de

Rezensionen

CHRISTIAN HERMANN (Hg.), Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 3: Heiliger Geist, Kirche, Sakramente, Neuschöpfung, TVG, STM Band 18. Witten: SCM R.Brockhaus 2006, 480 S., kt., ISBN 978-3-417-29544-0, € 18,90

Mit dem Erscheinen des dritten Bandes ist die Arbeit an der Themenbuchreihe Systematische Theologie abgeschlossen, so dass die von dem Tübinger Bibliotheksrat Christian Herrmann herausgegebene Trilogie nun vollständig vorliegt. In diesem Band werden die Topoi des dritten Artikels Heiliger Geist, Kirche und Sakramente sowie Zukunft der Kirche und Neuschöpfung von 14 verschiedenen Autoren behandelt. Damit liegt in deutscher Sprache erstmals der Versuch einer gemeinschaftlich erstellten Darstellung christlicher Lehre in evangelikaler Perspektive vor, die sich sowohl durch ihren theologischen als auch praxisrelevanten Bezug der Dogmatik auszeichnet und damit das Zueinander von Wahrheit und Erfahrung in einem breiten Themenspektrum zur Sprache bringt.

Nach einem Geleitwort von Wolhart Schlichting, einem Vertreter des konfessionellen Luthertums, eröffnet in einem **ersten Kapitel** der Straßburger Systematiker Karsten Lehmkuhler den theologischen Reigen mit einem Beitrag über Person und Wirken des Heiligen Geistes (9-27). Damit wird vor allen ekklesiologischen Fragen dem Initiator der Kirche, dem Heiligen Geist der erste Rang eingeräumt. Denn „ohne Geist gäbe es keinen Glauben, keine Kirche, keine Sakramente, keine Rechtfertigung, kein christliches Leben, keine Auferstehung“ (9). Somit ist der Geist selbst Voraussetzung für eine Lehre vom Geist und von der Kirche. Lehmkuhler entfaltet seinen Beitrag anhand der vier Fragen: „Wer ist der Heilige Geist?“, „Wie schenkt sich der Heilige Geist?“, „Wie wohnt der Heilige Geist im Christen?“ und „Was schenkt der Heilige Geist?“ und zielt damit bereits auf das elementare Anliegen einer christlichen Pneumatologie, die nur trinitarisch verstanden werden kann. Interessant, dass er bei der Beantwortung der Frage, wie sich der Heilige Geist schenkt, zwar die „Gnadenmittel“ nennt – deren extremen Gebrauch, das ritualistische und spiritualistische Missverständnis er ablehnt – nicht aber die seit dem Pietismus wiederentdeckte und gerade in den Freikirchen betonte Notwendigkeit der Wiedergeburt.

Erst viel später im Buch (203-212) geht der Leiter des Lebenszentrums Adelshofen, Oskar Föller, der sich aufgrund seiner eigenen Forschungsarbeit zu den Charismen qualifiziert hat, knapp und kenntnisreich auf wesentliche Anliegen der Charismenlehre ein.

Das **zweite Kapitel** beantwortet die Frage „Was heißt Kirche?“ (28-246). Roland Scharfberg beschreibt in seinem grundsätzlichen Artikel „Sein und Tun der Gemeinde Jesu“ (28-43) und stellt dabei als das Charakteristikum der Kirche „die Entität der durch das Heilswerk Christi Herausgerufenen“ wohlthuend klar heraus.

Martin Abraham behandelt als evangelischer Pfarrer in seinem Artikel (44-70) das evangelische Kirchen- und Gemeindeverständnis und versucht, sowohl Unterschiede als auch Schnittmengen von Kirche und Gemeinden darzustellen sowie das Profil evangelischer Ekklesiologie zu beschreiben. Dabei betont er – gut lutherisch – die Alleinwirksamkeit des Wortes Gottes mit allen seinen pneumatologischen und schöpfungstheo-

logischen Implikationen als Grund der Kirche und kann von daher eine Offenheit der Gestaltung konkreter Kirche zulassen.

Markus Liebelt, Dozent an der FTA in Gießen, zeigt in seinem Artikel zum Thema „Amt und Priestertum aller Gläubigen“ (71-103) die doppelte Problematik in der theologischen Begründung des geistlichen Leitungsamtes im evangelischen Kontext auf. Er verweist darauf, dass sich neutestamentliches Gemeindeverständnis nicht am Amtsverständnis (vgl. römisch-katholische Kirche), sondern an der göttlichen Erwählung und Sendung der Seinen festmacht, woraus sich die Dynamik der Gemeinde als Missionsgemeinde ergibt.

In einem weiteren Exkurs (104-125) geht er auf die komplexe Thematik der Frauenordination ein. Dieses unter Evangelikalen heikle Thema entfaltet er unter verschiedenen hermeneutischen, exegetischen und pastoraltheologischen Gesichtspunkten, vermeidet aber eine eigene explizite Stellungnahme.

Thomas Schirmacher plädiert in seinem Artikel „Ohne Kirche ist kein Staat zu machen“ (126-147) für eine sozialeschlechte und politische Verantwortung der Kirche, weil es eine „weltanschaulich neutrale Politik nicht geben“ kann und die Kirche schon von daher gefordert ist. In der Konsequenz plädiert er für eine „Vier-Reiche-Lehre“, in der er die von Luther und Bonhoeffer hergeleiteten Ordnungen Familie, Kirche, Arbeit/Wirtschaft, Staat als miteinander verwoben und aufeinander bezogen sowie als Handlungsfelder mit unterschiedlichen Aufgaben sieht. Als evangelischer Freikirchler hat der Rezensent freilich seine Schwierigkeiten mit der Auffassung von Kirche als Schöpfungsordnung: „Jeder Mensch gehört immer gleichzeitig den vier Schöpfungsordnungen an ...“ (140).

In einem kleinen feinen Exkurs (148-159) fragt der Herausgeber Christian Herrmann nach der Berechtigung einer christlichen Politik, wobei er auch auf die aktuelle Thematik christlicher Parteien eingeht.

Der Gießener Dozent an der FTA, Berthold Schwarz, entfaltet in seinem längeren Artikel „Mission als ekklesiologische Wesensaussage“ (160-202) das unaufgebbare Anliegen einer von der Ortsgemeinde getragenen und verantworteten Mission und beklagt in diesem Zusammenhang die weithin erkennbare „gemeindelose Missionsarbeit sowie missionslose Gemeindegemeinschaft“ (163). Dieser Aufsatz kann in der Tat helfen, ein weithin anzutreffendes missiologisches Defizit in Gemeinden zu erkennen und umzukehren.

Ein nach wie vor aktuelles Thema über die unter Christen und Kirchen zu vollziehende Einheit greift Jochen Eber in seinem Artikel „Evangelikale Christen und die Ökumene“ auf (213-226), indem er den Einheitswillen Jesu zum Anlass nimmt, das Verständnis evangelikaler Christen zur Einheit der Kirche(n) kritisch zu hinterfragen und mögliche Schritte auf dem Weg zur Einheit aufzuzeigen.

Die Wichtigkeit und Notwendigkeit des Bekenntnisses in der Bedeutung der Konfessionalität der Kirche zeigt Armin Wenz in seinem Artikel auf (227-246). Dieses Anliegen stellt gerade für freikirchliche Christen eine nicht unwesentliche Herausforderung zu erneuerter Reflexion dar.

In einem **dritten kleineren Kapitel** wird der Topos Taufe sowohl aus volkskirchlicher – von Friedrich Beißer adäquat dargestellt (247-258) – als auch aus freikirchlicher Sicht – kompetent von Johannes Demandt (259-272) – ausgeführt. Beide Aufsätze zeigen zwar die erheblichen Unterschiede der Standpunkte, bieten aber auch Anknüpfungsmöglichkeiten im gegenseitigen Taufverständnis. Der Rezensent kann der Auffassung über „die Taufe als Handeln Gottes und des Menschen“ (264 ff.), bei der der Primat göttlich-providenten Handelns vor der Antwort des Glaubens zu betonen ist, eine biblisch plausible Begründung und hohe theologische Stringenz nicht absprechen.

Im vierten und letzten Haupt-Kapitel liefert Claus Schwalmbach den umfangreichsten Artikel des Buches (290-361) mit einer die Eschatologie sehr grundsätzlich und differenziert behandelnden Perspektive. Von der Bedeutungsvielfalt des Begriffs in der neueren Theologiegeschichte über die Darstellungen theologischer Differenzierungen und individueller sowie universal-kosmischer Dimensionen spannt er den Bogen zu dogmatischen Unterscheidungen von Gericht und Heil, alter und neuer Schöpfung, der Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit bis hin zum Wesen christlicher Hoffnung über den Tod hinaus sowie einem breiten Exkurs über den menschlichen Tod.

Rolf Hille geht der heute wieder relevant gewordenen Frage nach dem Heilsuniversalismus der frühen Kirche und heutiger Aktualisierungen profund und kompakt nach (362-380), um diese Möglichkeit mit grundlegenden biblisch-theologischen Aspekten zur Problematik auszuschließen.

Sechs evangelikale Modelle der Endzeit werden von Thomas Schirrmacher in seinem Artikel vergleichend untersucht und anhand verschiedener Spezialthemen (Israels Zukunft, Antichrist und Große Trübsal, Verhältnis von Entrückung, Preisgericht, Wiederkunft Christi, Weltgericht und Auferstehung der Toten) ausgewertet (381-403).

Berthold Schwarz widmet sich in einem kritischen Exkurs über den „Chiliasmus und Dispensationalismus als theologische Herausforderung“ einem im evangelikalen Raum sehr einflussreichen Thema (404-439) und nimmt in einem weiteren Exkurs „Israeltheologien unter [die] Lupe“ (440-460).

Jedem Buchbeitrag angefügt sind „Aufgaben zur Vertiefung“ und ein mehr oder weniger ausführliches Literaturverzeichnis. Ein Personenregister für das Gesamtwerk (I-III) rundet den Band ab.

Abschließend kann man fragen, ob das Konzept, verschiedene systematische Topoi von so unterschiedlichen Autoren behandeln zu lassen, aufgegangen ist. Die Stärke dieses Ansatzes, durch die Autorenavielfalt ein weites evangelikal-theologisches Spektrum (mit z. T. gegensätzlichen Auffassungen) zu ermöglichen, ist freilich gleichzeitig seine formale Schwäche. Zu unterschiedlich in Aufriss, Struktur und Niveau sind die einzelnen Artikel, als dass sie als aus einem Guss bezeichnet werden und miteinander verglichen werden könnten. Vielleicht kann bei einer Neuherausgabe in einem Band auf eine stringenteren Struktur der Erarbeitung der einzelnen Themen geachtet werden, so wie sich das bereits in den bekannten Aufrissen der Dogmatik – etwa von Pöhlmann und Ott – bewährt hat. Nichtsdestotrotz findet man in diesem und den beiden anderen Büchern eine Fülle bemerkenswerter theologischer Anregungen zu wichtigen Fragen systematischer Theologie mit einem relevanten Praxisbezug.

Pastor Dr. Horst Afflerbach, Forum Wiedenest, Eichendorffstraße 2, 51702 Bergneustadt

SABINE SCHRÖDER, Konfessionslose erreichen. Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2007, kt., 308 S., ISBN 978-3-7887-2223-4, € 29,90

Obwohl sich die evangelischen Freikirchen dem missionarischen Auftrag besonders verpflichtet fühlen, haben sie mit ihren Gemeindegründungen in Ostdeutschland nur mäßigen Erfolg. Die Autorin führt dies darauf zurück, dass „die gesellschaftlichen Bedingungen in Ostdeutschland nicht genügend reflektiert werden.“ (8) In ihrer Studie, die 2005

von der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt Universität in Greifswald als Dissertation angenommen wurde, will sie deshalb „aufzeigen, warum Gemeindegründungen in Ostdeutschland nur wenig konfessionslose Ostdeutsche erreichen und welche Überlegungen deshalb vor einer Gemeindegründungsinitiative anzustellen sind.“ (8) Gerade die Kontextualität von Mission und Gemeinde macht sie zum Thema. So fordert sie die Freikirchen heraus, den Kontext ihrer Entstehungsgeschichte zu begreifen und sich von daher – nun sensibilisiert – dem aktuellen ostdeutschen Kontext anzunähern.

So beginnt die Autorin ihre Untersuchung mit einem ausführlichen Kapitel zur „Gründung von Freikirchen im historischen Kontext“ (19-86). Dabei meistert sie das Problem, dass sie der Vielzahl dieser Bewegungen gerecht werden muss und sich dabei nur auf begrenztes Material stützen kann.

Eher soziologische Kriterien kommen bei der Erarbeitung des aktuellen ostdeutschen Kontextes zum Tragen, den die Autorin im Abschnitt über die „Gründung von ... Freikirchen im ostdeutschen Kontext nach der Wende“ (87-160) beschreibt. In einem zweiten Teil innerhalb dieses Abschnitts erörtert die Verfasserin ekklesiologisch-missiologische Fragestellungen und dies stets auf dem Hintergrund des Gegenübers von Freikirche und Volkskirche. Als Ergebnis fordert sie die Freikirchen zu einem doppelten „Gang“ auf (156-160): Zu einem „Gang nach innen“, um die eigene Geschichte aufzuarbeiten, die politische Haltung zu hinterfragen und zu einer neuen Einstellung zu kommen, ohne ihre „Kernfunktionen“ (z. B. Evangelisation) zu vernachlässigen; zu einem „Gang nach außen“, um ein Gespür zu bekommen für Geschichte und Kultur der Ostdeutschen und eine Glaubenssprache zu finden, die diesem Kontext gerecht wird.

Es folgt der eigentliche Kern der Studie: die Darstellung und Analyse einer „Vollerhebung von Gemeindegründungsinitiativen in Ostdeutschland.“ (161-218) Für die Erhebung hat die Autorin einen standardisierten Fragebogen entwickelt, den sie an 133 Gemeindegründungsinitiativen versandt hat. In ihrer Auswertung der 44 Antwortbögen geht sie sorgfältig vor, unterscheidet städtische und ländliche Situationen, beachtet regionale Besonderheiten und hinterfragt ihre Ergebnisse immer wieder selbstkritisch. Dabei kommt sie zu manchen beachtlichen Ergebnissen: Es gebe zwar „Transferwachstum“, dass Christen aus bestehenden Gemeinden in die neue Gemeinde wechseln. Doch wachsen – wenn auch nur mäßig – die neuen Gemeinden mehrheitlich durch Menschen, die neu zum Glauben kommen. Attraktiv an den neuen Gemeinden sei besonders die erlebte intensive Gemeinschaft. Doch folge der harmonischen Gemeinschaftserfahrung oft eine Zeit der Ernüchterung, in der (z. B. theologische) Differenzen schärfer hervortreten und manche die neue Gemeinde wieder verlassen. Unter den erreichten Menschen seien vor allem jüngere (bis 40 Jahre) und solche, die dem durchschnittlichen freikirchlichen Milieu entsprechen: Menschen aus der Mittelschicht mit einem höheren Bildungsstand. Ansonsten erweisen sich die Konzepte für freikirchliche Gemeindegründungen erstaunlich unterschiedlich. Als Ergebnis fordert die Verfasserin Gemeindegründer auf, die Zielgruppe genau in den Blick zu nehmen und sich auf den ostdeutschen Kontext bewusst einzulassen. Die Sehnsucht der Menschen nach Gemeinschaft sei ernst zu nehmen, doch dürfe die vertiefende theologische Arbeit nicht vernachlässigt werden.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt die Autorin auch im abschließenden Kapitel „Prinzipien für eine Gemeindegründung in Ostdeutschland“ (218-266) bei der Untersuchung von vier Hand- und Arbeitsbüchern zur Gemeindegründung. Hier würden Methoden und Inhalte vorgegeben, die scheinbar an jedem Ort gleich und erfolgreich angewandt werden können.

So entfaltet die Autorin im letzten Abschnitt fünf „Prinzipien für freikirchliche Gemeindegründungen aufgrund der vorliegenden Ergebnisse“ (244-265): 1. In der Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte sollen Freikirchen wahrnehmen, dass sie „aus dem reformatorischen Erbe hervorgegangen“ (244) sind, und von daher in einen positiven Dialog mit den Landeskirchen treten, damit Landes- und Freikirchen einen Weg des gemeinsamen missionarischen Handelns finden. 2. Freikirchen müssen sich neu auf den ostdeutschen Kontext einlassen, indem sie den Kontext ihrer Entstehungsgeschichte verstehen und ihre Situation während des DDR-Regimes aufarbeiten, um einen Weg aus der öffentlichen Bedeutungslosigkeit zu finden. 3. Freikirchen müssen die „erlernte Säkularisierung“ in Ostdeutschland verstehen, sich um Brücken in die ostdeutschen Milieus hinein bemühen, und dementsprechend eine kulturell angemessene Sprache des Glaubens entwickeln. 4. Freikirchen müssen sich auf die besondere Lebenserfahrung und Identität der Menschen in Ostdeutschland einlassen, indem sie deren Verlangen nach Sicherheit, nach einem sozialen Netz und nach differenzierten Öffentlichkeiten ernst nehmen. 5. Die zu gründenden Gemeinden müssen ihre Entwicklung immer wieder am Evangelium ausrichten, ihre Identität in Christus festmachen und gleichzeitig als soziale Gemeinschaft mit klaren Konturen in der Öffentlichkeit wirken.

Die Autorin hat eine interessante und engagiert geschriebene Studie vorgelegt, deren Lektüre durch die vielen schulmäßigen Definitionen und breit angelegten Literaturdiskussionen erschwert wird. Irritierend wirkt die wiederholt auftauchende Form des empfehlenden Ratschlags, besonders an die Freikirchen (49.51 und öfter) gerichtet, dass sie z. B. den Kirchenbegriff für sich wieder positiv füllen sollten. Einige dieser „Empfehlungen“ erübrigen sich heute, weil sich das Missionsverständnis in manchen Freikirchen in den letzten Jahren sehr stark in dem Sinne der *Missio Dei*, die in der Mission der Gemeinde vor Ort ihre kontextuelle Ausprägung gewinnt, weiterentwickelt hat.¹ Spannend bleibt sicherlich die Frage, wie die von der Autorin erarbeiteten Kriterien nun in der Praxis derart angewandt werden, dass die Gemeindegründungsprojekte ihre Einseitigkeiten überwinden, eine Glaubenssprache für den in Ostdeutschland sozialisierten Menschen entwickeln und den Glauben sichtbar in der Öffentlichkeit leben.

Pastor Michael Kießkalt, Prof. für Missiologie, Theologisches Seminar Elstal (FH),
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark

Adeline Gräfin Schimmelmann, Streiflichter aus meinem Leben am deutschen Hofe, unter baltischen Fischern und Berliner Socialisten und im Gefängis, einschließlich „Ein Daheim in der Fremde“ von Otto Funke. – Mit Illustrationen –, hg. v. JÖRG OHLEMACHER (Kleine Texte des Pietismus 12), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, 151 Seiten, ISBN 978-3-374-02622-7, € 16,80

„Es gibt nur einen Weg, auf welchem einer vornehmen Dame erlaubt ist, wirklich christliche Arbeit zu thun. Setzt euch eine weiße Haube auf und stellt euer geistiges Leben und eure Individualität unter die absolute Herrschaft – nicht Christi – sondern eines Diakonissenhauspastors und die einzige Sphäre, die christlichen Damen persönliche, direkte Arbeit erlaubt,

¹ Vgl. MICHAEL KISSKALT, Mission im freikirchlichen Protestantismus, in: CHRISTOPH DAHLING-SANDER, ANDREA SCHULTZE, HENNIG WROGEMANN, DIETRICH WERNER (Hg.), Leitfaden für Ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003, S. 163-177; vgl. auch: Mission – Wir gehen hin. Ein Handbuch, hg. v. Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Michael Kießkalt u. a.), Leer, 2008.

steht euch offen. Da ich keinen Ruf in mir fühlte, meinen Mitmenschen unter so sklavischen Bedingungen zu dienen, und da ich mich entschlossen hatte, nur die Führerschaft Christi anzuerkennen, nahm ich mein Recht, Gott zu dienen, wie Er mich führen würde, allein in Anspruch, Ihm allein zu folgen, für Sein Reich zu arbeiten und zu kämpfen, sei's auch durch Verfolgung und Leiden.“ (78) Diese Worte von Adeline Gräfin Schimmelmänn (1854-1913) kennzeichnen eine Frau, die selbstbewusst und couragiert gegen Ende des 19. Jahrhunderts den Auftrag annahm, den sie als ihre Berufung erkannte. Er führte die ehemalige Hofdame von Kaiserin Augusta auf einen Weg, auf dem sie unter baltischen Fischern und Berliner Sozialisten missionierte und auf dem sie in Folge ihres christlichen Engagements, von den eigenen Verwandten als geisteskrank abgestempelt, in einem „Irrenasyl“ landete.

Das vorliegende von Jörg Ohlemacher, dem emeritierten Greifswalder Religionspädagogen, herausgegebene Büchlein über Adeline Gräfin Schimmelmänn enthält sowohl autobiografische Texte als auch einen Bericht von Pastor Otto Funke. Eine von Funkes Predigten wurde für die Gräfin Anlass zur Gründung der „Internationale(n) Seemannsmission“.

Die „Streiflichter aus meinem Leben“ beginnen mit Dokumenten, die Auskunft über die im Jahr 1894 erfolgte „Einsperrung der Gräfin Adeline Schimmelmänn in die 6. Abteilung des Kommunehospitals“ geben. Dorthin kam sie, als ihr jüngster Bruder sie – aus Sorge um sein Erbe – in die Hände eines gewissen Dr. Pontoppidan gab, der eine Geisteskrankheit bei ihr attestierte und veranlasste, dass sie, eingesperrt zwischen „rasenden Tobsüchtigen und gefallenen Frauen“ (19), gefangen gehalten wurde. Ein Gegenattest des Oberarztes Helweg bescheinigte später, „daß sie völlig normal gewesen sei“ und Dr. Pontoppidan ein falsches Dokument erstellt hatte. (18f.)

Der eingangs abgedruckte „offizielle Bericht des Reichstages vom 16. Oktober 1894“ charakterisiert die Gräfin eindrucklich, wenn er festhält: „Es ist wahr, dass die Gräfin ein Leben geführt hat, welches sehr verschieden von demjenigen der meisten Damen ihres Ranges ist.“ (15) Autobiografische Notizen geben Einblick in das Leben der am 19. Juli 1854 als Tochter eines dänischen Grafen auf Schloß Ahrensburg in Holstein geborenen Adeline. Sie selbst beschreibt ihr Wesen so: „Ich fing zeitig an meinen Charakter zu beweisen, der nicht wieder los läßt was er einmal hält.“ (20)

Obwohl „christliche Dinge nie zu Hause, ..., besprochen wurden“ (24), verdankt Adeline ihre erste geistliche Prägung dem Elternhaus, in dem sie früh die Schnorr'sche Bilderbibel betrachtet und mit Hilfe eines alten Katechismus bereits vor dem sechsten Lebensjahr lesen lernt.

Achtzehn Jahre verbringt Adeline als junge Frau am Berliner Hof als Hofdame der Kaiserin Auguste. Ein Vortrag von Pastor Otto Funke leitet ihre Lebenswende ein. Sie erfährt daraus, „dass auch Damen ein Missionswerk übernehmen könnten.“ (34)

An dieser Stelle werden die autobiografischen Aufzeichnungen durch den Text „Ein Daheim in der Fremde“ von Otto Funke unterbrochen. (34) Funke leitet seine Schilderung mit einem Besuch im Seemannsheim der Gräfin Schimmelmänn ein und gibt danach einen kurzen Bericht ihrer Lebenswende, die sie vom kaiserlichen Palast zu den Fischern auf die Insel Rügen führte. Funke lässt im Folgenden wiederholt auch Adeline sprechen. Sie erzählt ausführlich von ihrer Mission unter den „rauhem“ Männern, die sich durch die Begegnung mit ihr und der Botschaft von Jesus Christus von einem Leben der „Trunkenheit und Rohheit“ abkehrten und zu fürsorglichen Familienvätern und Ehemännern wurden. „Die Männer bringen ihren glücklichen Frauen ihren Lohn, und Frieden und Freude kehren ein, wo früher Streit und Zwietracht herrschten!“ (45) Funkes Bericht gibt einen spannenden Einblick in das von der Gräfin in Göhren (Rügen)gegrün-

dete Seemannsheim und ihr Zusammenleben mit „ihren rauhen Schifffern“, mit denen sie Sorgen und Freuden teilte und deren Herzen sie mit „sanfter Gewalt ... aufwärts zum ewigen Vatershaus, der Heimat der Erlösten zu weisen suchte.“ (53)

Unter der Überschrift „Unter Berliner Socialisten und Anarchisten“ schildert Gräfin Schimmelmann dann einen weiteren Zweig ihrer missionarischen und diakonischen Arbeit, die sie im Laufe ihres Lebens unter arbeitslose Männer in Berlin führte. Es klingt äußerst modern, wenn sie dazu schreibt: „Es war nötig, irgend eine Arbeit für diese Männer zu finden ... Einige meiner Freunde hatten den Wunsch, geschnitzte Möbel zu kaufen, wie ich dieselben meine Fischer zu machen gelehrt hatte. Ich gab daher den unbeschäftigten Tischlern die Arbeit und lehrte die anderen Männer das Schnitzen.“ (68) Ihrer eigenen Schilderung zufolge, hat sie sich um „hunderte von Arbeitslosen“, unter denen „auch Vagabunden und Verbrecher“ (69) waren, gekümmert. Ihre Liebe zu diesen Menschen hat deren Herzen für das Evangelium geöffnet.

Ein weiteres Kapitel enthält Adelines Bericht über ihre „Verfolgung und Gefangenschaft“. Sie schreibt darin, „daß die Brücke zwischen mir und meiner Familie abgebrochen war, als ich mein Herz Christo übergab.“ (85) Obwohl sie durch anonyme Briefe vor „Gliedern“ ihrer Familie gewarnt wird, folgt sie unbesorgt einer Einladung ihres Bruders. Sie schreibt dazu: „Nicht der geringste Argwohn kam in mir auf, daß meine Verwandten Pläne gegen mich geschmiedet hätten, obschon ich wußte, daß mein jüngster Bruder unzufrieden war, weil ich mein Testament zugunsten meiner Jungens und meiner Mission geändert hatte.“ (87) In der Hoffnung auf eine Versöhnung mit den Verwandten gerät sie blindlings in die von diesen gestellte Falle und wird am 21. Februar 1894 in eine „Irrenanstalt“ eingeliefert, in der sie hinter verschlossenen Türen unter Frauen, „die in ihrem Wahnsinn rasten“ (93) gefangen gehalten wird. Trotz körperlicher und seelischer Qualen gilt ihre Sorge auch in dieser Anstalt den „Seelen, denen (sie) von der Liebe Christi gesagt“ hatte. Diese Menschen sollen nach ihrem Verschwinden nicht durch „falsche Gerüchte“ an ihr und ihrem Zeugnis irre gemacht werden. Es ist ihr unerträglich, zu glauben, dass „es dem Teufel erlaubt sein sollte, die Arbeit zu verderben, die Gott durch (sie) gethan hatte.“ (95)

Ergreifend schildert die Gräfin das Schreckensszenario in der Irrenanstalt. Nach Wochen gelingt es ihren besorgten Freunden das Parlament über ihr Verschwinden in Kenntnis zu setzen. Am 28. März 1894 wird sie in ein „Staatsasyl“ überliefert, in dem die „besten Irrenärzte“ ihr bescheinigen, „daß sie keine Spur von Geisteskrankheit bei (ihr) entdecken könnten.“ (110) Vollkommen rehabilitiert, kehrt sie im September 1894 zu rück und setzt ihre Missionsarbeit unter Fischern und hilfsbedürftigen Menschen fort.

Das von Jörg Ohlemacher herausgegebene Buch gibt einen hervorragenden Einblick in das Leben und Wirken dieser eigenwilligen und couragiert handelnden Frau des 19. Jahrhunderts, für die Mission und Diakonie untrennbar zusammengehörten. Sie hat sich zeitlebens nur einem untergeordnet: „dem Willen Jesu“. Ihm zu folgen, bezeichnet sie als „Zweck ihres Lebens“ (121). Der Bericht Gräfin Schimmelmanns gibt – im Sprachstil seiner Zeit – Zeugnis von einem ungewöhnlichen Leben, das auch Frauen und Männer des 21. Jahrhunderts zum Nachdenken herausfordert. Ich empfehle es sehr gerne interessierten Leserinnen und Lesern als Lektüre.

Dr. Adelheid M. von Hauff, Dozentin für Evangelische Theologie/Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg; Privatanschrift: Königsäcker 66, 68723 Schwetzingen

Robert Schnase, Fruchtbare Gemeinden und was sie auszeichnet, hg. v. FR. BURKHARDT, K. U. RUOF, E. SCHILLING, mit einem Praxisteil von Fr. Burkhardt, Veröffentlichungen der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Göttingen: Edition Ruprecht 2009, kt., 240 S., ISBN 978-3-7675-7128-0, € 17,90.

Mit Robert Schnase, Bischof der Missouri-Konferenz der United Methodist Church in den USA, tritt ein prägender amerikanischer Autor methodistischer Prägung in die weltweite Diskussion um die heute angemessene Gemeindeentwicklung ein. Seine Erfahrungen und Konzepte hat er nicht nur in einem imposanten Internetauftritt (www.fivepractices.org), sondern seit 2007 auch in dem Buch: **Five Practices of Fruitful Congregations** dargelegt, das neuerdings von einer Autorenkommission der EmK ins Deutsche übersetzt wurde. Schnase nennt fünf einfache Praktiken, damit Gemeinden sich im Sinne Jesu missionarisch weiterentwickeln: Radikale Gastfreundschaft, leidenschaftlicher Gottesdienst, zielgerichtete Glaubensentwicklung, risikobereite Mission und außerordentliche Großzügigkeit. In ständiger einprägsamer Wiederholung mahnt er die Leser, diese Praktiken umzusetzen, um gesunde, dynamische und fruchtbare Gemeinden zu entwickeln. Die besondere Mischung von biblisch geprägter Theologie, Konkretisierungen im Spiegel der (methodistischen) Kirchengeschichte und Beispielen aus der Gemeindepraxis erweist sich als sehr anregend. Die praktischen Beispiele stellen keine Extravaganzen dar, sondern sie sind realitätsnah und umsetzbar für viele Gemeinden. Dabei geht es Schnase nicht um das Nachahmen bestimmter Methoden, sondern darum, die Leidenschaft für die Gemeinde und für die Menschen zu wecken.

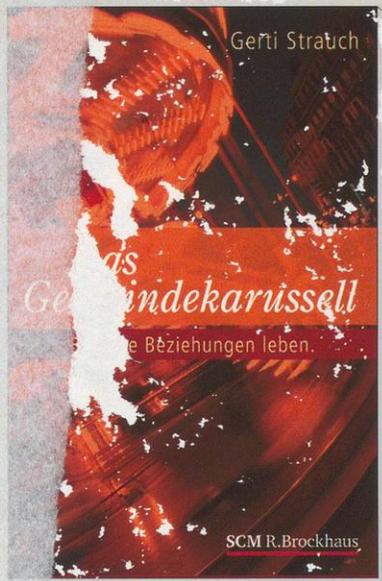
Gegenüber anderen Veröffentlichungen zum Thema Gemeindeentwicklung seien besonders drei inhaltliche Akzente hervorgehoben: Wo Gemeinden ihre Mitglieder ermutigen, im Glauben auch einmal ein Risiko einzugehen und wenigstens für eine kurze Zeit einen missionarischen Dienst in einem anderen kulturellen Kontext zu wagen, wird die Gemeinde langfristig selbst davon profitieren und sich positiv verändern. Entscheidendes Gewicht gibt Schnase auch der Gewohnheit, „den Zehnten“ für Gott und die Gemeinde zu geben, um einen Lebensstil im Sinne des Evangeliums einzuüben. Im abschließenden Kapitel des inhaltlichen Teiles setzt er sich sensibel und theologisch verantwortlich mit den modernen Gemeindeentwicklungskategorien des Wachstums, der Fruchtbarkeit und der Exzellenz im Gemeindeengagement auseinander.

In manchen Passagen (z. B. im Kapitel „Leidenschaftlicher Gottesdienst“) werden die theologischen Aussagen zu oft wiederholend ausgeführt, ohne dialogisch mit manchen Realitäten oder Infragestellungen ins Gespräch zu kommen. Doch das können Gemeindeleitungen, Mitarbeiterkreise und Hauskreise nachholen, indem sie sich die Fragen vornehmen, die am Ende eines jeden Kapitels formuliert sind und die entscheidende Aussagen noch einmal aufgreifen oder diese in die Praxis der Gemeinden hinein verlängern. Dass entscheidende Aussagen oder manche Beispielgeschichten grafisch vom Text abgesetzt sind, erleichtert die Lektüre sehr.

Auch wenn die „fünf Praktiken“ in anderer Form und Begrifflichkeit schon von anderen Gemeindeentwicklungs- und Missionsautoren thematisiert worden sind, wirft das Buch in seiner speziellen methodistischen Prägung in Sprachduktus und Erfahrungswelt ein besonderes Licht auf die aktuelle Gemeindeentwicklungsdiskussion.

*Pastor Michael Kießkalt, Prof. für Missiologie, Theologisches Seminar Elstal (FH),
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark*

Das Gemeindegarussell



Warum gibt es in so vielen Gemeinden offene oder unterschwellige Konflikte? Warum sind da auf der einen Seite Menschen, die immer zur Stelle sind, wenn es irgendwo brennt, und auf der anderen Seite diejenigen, denen man eigentlich niemals helfen kann? Und warum gibt es so viele Pastoren, die ausbrennen?

Gerti Strauch verwendet das Garussellmodell in Anlehnung an Karpmans Dramadriek, um häufig bestehende Beziehungsmuster in Gemeinden (und darüber hinaus) offenzulegen und zu erklären. Wie wir aus diesen Rollen ausbrechen und dafür sorgen können, dass sich die Gemeinde nicht mehr um Menschen dreht, sondern um Jesus selbst, das ist Thema dieses Buches.

„Wer ein solches Garussell nicht durchschaut – bei sich selbst und bei denen, denen er helfen will – dem bleiben die Hände gebunden. Irgendwann wird er frustriert resignieren. Das ist einer der Gründe, weshalb ich dieses Buch für so lesenswert halte.“ Peter Strauch, Altpräsident des Bundes Freier evangelischer Gemeinden.

208 Seiten, PB, ISBN 978-3-417-26325-1, **12,95 Euro***

J. G. Oncken Nachf. GmbH | Versandbuchhandlung

Postfach 20 01 52 | 34080 Kassel | Tel.: (05 61) 5 20 05-88 | buchhandlung@oncken.de | www.oncken.de

*Bei einem Bestellwert unter € 30, bei Internetbestellungen unter € 15 zzgl. € 3,90 Versandkosten, sonst versandkostenfrei.

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 34. Jahrgang • 2010 • Heft 3 • ISSN 1431-200X

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Rohde, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin, Telefon: (03 32 34) 74-334, Telefax: (03 32 34) 74-309, E-Mail: MRohde@baptisten.de.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

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

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

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

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.



ONCKEN:

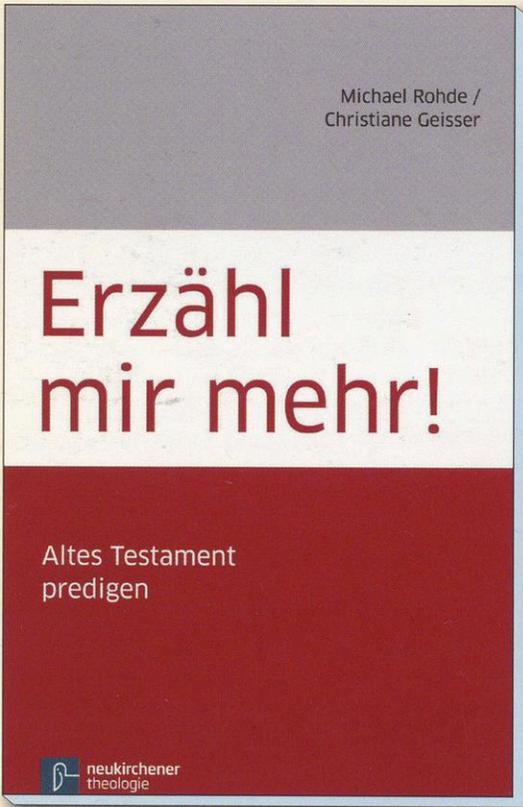
scm

Bundes-Verlag

Michael Rohde/Christiane Geisser

Erzähl mir mehr!

**Neuheit
August 2010**



Erzählungen des Alten Testaments sind farbig, spannend und lebensnah und es gibt gute Gründe sie zu predigen. Wer alttestamentliche Erzählungen besser verstehen will, findet in diesem Buch theologische Reflexionen, was typisch und herausfordernd an den alten Geschichten ist. Christiane Geisser und Michael Rohde sind überzeugt, dass die Texte des Alten Testaments viele Schätze enthalten, die noch auf ihre Entdeckung warten. Predigthörer erwarten heute mehr als einen gelehrten Vortrag: Dieses Buch bietet grundsätzliche und praktische Hinweise zum erzählenden Predigen. Damit die Theorie zur Anwendung findet, werden abschließend Erzählpredigten vorgestellt und besprochen.

176 Seiten, PB
ISBN 978-3-7887-2468-9
22,95 Euro*

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Sabine Schröder: **Religionslos glücklich? – Die größte Konfession in Ostdeutschland. Oder: Warum es normal ist, nicht zu glauben**

159

Ralf Dziewas: **„Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor ...“ Zum Problem der empirischen Erforschung der Gemeindewirklichkeit im Kongregationalismus**

178

PREDIGTWERKSTATT

Michael Schröder: Ich kann nicht klagen

198

Kommentar zur Predigt von Michael Schröder (Michael Rohde)

203

2010 • Heft 4

ISSN 1431-200X

34. JAHRGANG

ZIT 1

Mission und Gemeinde in soziologischer Perspektive

Die vorliegende Ausgabe bietet Beiträge zur soziologischen Perspektive der kontextuellen und missionarischen Gemeindegemeinschaft sowie zur empirischen Gemeindegemeinschaftssoziologie.

Da sich evangelische Freikirchen dem missionarischen Auftrag besonders verpflichtet fühlen, ist eine Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation unter den Leitbegriffen Säkularisierung, Religiosität und Konfessionslosigkeit, wie sie von der praktischen Theologin Sabine Schröder in Bezug auf die neuen Bundesländer vorgenommen wird, hilfreich. Bereits in ihrer Dissertation „Konfessionslose erreichen. Gemeindegemeinschaften von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland“, Neukirchen-Vluyn 2007, hat sie sich mit der Situation in Ostdeutschland ausführlich befasst.

Sie beschreibt und begründet, worin das Spezifische der Konfessionslosigkeit als Massenphänomen besteht und geht der Frage nach, inwiefern eine fortgeschrittene Säkularisierung auch eine Religionslosigkeit der Menschen impliziert. Sie schließt ihre soziologische Analyse mit einem Ausblick ab, wie Konfessionslosen in Ostdeutschland das Evangelium alltagsrelevant bezeugt und verkündigt werden kann.

Ralf Dziewas, Professor für Diakonie am Theologischen Seminar Elstal (FH), erörtert in seinem Aufsatz die Problematik der empirischen Erforschung der Gemeindegemeinschaftlichkeit im Kongregationalismus am Beispiel des BEFG, wozu er auch ein Forschungsprojekt konzipiert.

Er zeigt auf, inwiefern in einem kongregationalistischen Gemeindegemeinschaftsbund, bedingt durch die dezentrale Verwaltung der Datenbasis und die Selbstständigkeit der Ortsgemeinschaft, selbst diejenigen Gremien, die den Bund nach außen und innen vertreten, keine gesicherten Aussagen über die soziale Zusammensetzung ihrer Konfessionsmitglieder oder deren Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Milieus, Altersgruppen oder theologische Strömungen machen können. An Beispielen weist Dziewas nach, dass eine empirische Erhebung beispielsweise der Taufmotivation in religionssoziologischer, religionspsychologischer, missiologischer und theologischer Hinsicht sinnvoll sein könnte.

In der Predigtwerkstatt veröffentlichen wir eine Predigt unseres Mitherausgebers Michael Schröder, seit August 2009 neuer Rektor des Theologischen Seminars Ewersbach, über Psalm 13 zu dem Thema „Ich kann nicht klagen“. Die seelsorgerlich ausgerichtete Predigt zeigt den Weg des Klagens als Ringen mit Gott und mutet den Hörern offene Fragen zum Gottesbild und Verlauf von Lebenskrisen zu.

Besonders reizvoll ist, dass Michael Rohde, ebenfalls Mitherausgeber und Professor für Altes Testament die Predigt als Fachwissenschaftler, ehemaliger Kollege und mit eigenen Predigterfahrungen zu Psalm 13 kommentiert.

Religionslos glücklich? – Die größte Konfession in Ostdeutschland

Oder: Warum es normal ist, nicht zu glauben

„Ich bin jetzt aber nicht katholisch oder so, also ich bin schon Atheistin“, so formulierte es die deutsche Schwimmerin Britta Steffen bei der Gala zur Kürung der Sportlerin des Jahres 2009 in Baden-Baden und wirkte dabei ein wenig erschrocken. Sie war gefragt worden, warum sie vor dem Wettkampf in Berlin eine Kerze in einer Kirche angezündet habe. Mit ihrer Antwort sorgte sie für ein Raunen im Publikum. Was für die gebürtige Brandenburgerin ein selbstverständliches Lebensgefühl ist, ist für die Mehrheit der in Westdeutschland aufgewachsenen Bürger immer noch nur die Alternative zu einer wie auch immer verstandenen Religiosität: Konfessionslosigkeit. Besser konnte nicht deutlich werden, wie unterschiedlich nach wie vor die religiösen Gefühle von Ost- und Westdeutschen sind.

Ein Drittel der bundesdeutschen Bevölkerung ist konfessionslos.¹ Obwohl dieser Begriff west- und ostdeutsche Konfessionslose zusammenfasst, ist Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland von der in Westdeutschland doch streng zu unterscheiden. Westdeutsche Konfessionslose haben sich von einem christlichen Glauben, den die Großkirchen vertreten, abgewendet. Sie haben sich davon sozusagen emanzipiert. Ostdeutsche Konfessionslose haben Konfessionslosigkeit dagegen „erlernt“. Oft ist bereits die zweite oder dritte Generation konfessionslos und Konfessionslosigkeit zu einem wesentlichen Identitätsmerkmal eines Ostdeutschen geworden.²

¹ Vgl. STATISTISCHES BUNDESAMT (Hg.) in Zusammenarbeit mit dem Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB) und dem Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen, Mannheim (ZUMA): Datenreport 2002. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2002. – Vgl. STATISTISCHES BUNDESAMT (Hg.) in Zusammenarbeit mit dem Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB) und dem Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen, Mannheim (ZUMA): Datenreport 2004. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2004.

² Vgl. MEULEMANN, HEINER: Erzwungene Säkularisierung in der DDR – Wiederaufleben des Glaubens in Ostdeutschland? Religiöser Glaube in ost- und westdeutschen Alterskohorten zwischen 1991 und 1998, in: Atheismus und religiöse Indifferenz, Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie Bd. 10, hg. v. Christel Gärtner u. a., Opladen 2003, 271-287.

Vielfältige Gründe – ein Blick in die Geschichte Perspektive

Um Konfessionslosigkeit zu verstehen, darf man nicht nur die Zeit zwischen 1949 und 1989 in Betracht ziehen, obwohl die SED sicher einen großen Anteil an diesem Phänomen hat. Dennoch hatte sie aufgrund der Geschichte des Gebiets der ehemaligen DDR eher leichtes Spiel.³

Da ist zunächst die Christianisierung des heutigen ostdeutschen Gebiets, die unterschiedlich und teilweise nicht ohne Widerstand verlief.⁴

Die Gebiete der Slawen, die in großen Teilen Ostdeutschlands ansässig waren, wurden erst im 10. bis 12. Jahrhundert oftmals auf grausame Weise christianisiert. Lange Zeit konnte das Christentum an vielen Orten zunächst dennoch nicht richtig Fuß fassen. Die Slawen wehrten sich teilweise auch mit Gewalt immer wieder gegen diese neue fremde Religion. Christen wurden verfolgt und wieder vertrieben, sobald die Slawen die Möglichkeit dazu hatten, sich der christlichen Herrschaft zu entledigen.⁵ Nur selten gelang eine friedliche Christianisierung so wie Otto von Bamberg im 12. Jahrhundert in Pommern.⁶ Erst im 12. Jahrhundert kann von einem christianisierten slawischen Gebiet gesprochen werden.⁷ In vielen Gegenden gelang dies mit dem Zuzug von Deutschen und der Durchmischung beider Volksgruppen.

Die Christianisierung setzte sich zudem dort durch, wo der christliche Glaube von Nutzen war. Ein Religionswechsel wurde vollzogen, wenn die Herrschenden erlebt hatten, dass der „Christengott“ stärker war als ihre Götter und durch die Annahme der christlichen Religion eine Ausweitung ihrer Macht zu erwarten war. Das Volk war zum Religionswechsel bereit, wenn es sich dadurch Hilfe versprechen konnte.⁸ Außerdem wurde der christliche Glaube oft den heidnischen

³ Vgl. SCHMIDTCHEN, GERHARD: *Wie weit ist der Weg nach Deutschland? Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt*, Opladen ²1997, 150.

⁴ Vgl. HEUSSL, KARL: *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen ¹⁶1981. – Vgl. ÖKUMENISCH-MISSIONARISCHES INSTITUT DES ÖKUMENISCHEN RATES BERLIN-BRANDENBURG (Hg.): *Mit uns hat der Glaube nicht angefangen. Wie die Freikirchen in Berlin begonnen haben*, Berlin 2001, 11 ff. – Vgl. PADBERG, LUTZ E. VON: *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998.

⁵ Vgl. PADBERG, Christianisierung, 253, 160 ff.

⁶ Vgl. LEDER, HANS-GÜNTER: Art. Pommern, in: TRE XXVII (1997), 39-54, 39 ff.

⁷ Vgl. BLASCHKE, KARLHEINZ/KRETSCHMAR, HELLMUT: (Ober-)Sachsen und die Lausitzen, in: *Geschichte der Deutschen Länder „Territorien-Plötz“ Bd. 1, Die Territorien bis zum Ende des alten Reiches*, hg. v. Georg Wilhelm Sante, Würzburg 1964, 473-499. – Vgl. EBERHARDT, HANS: Thüringen, in: *Territorien-Plötz Bd. 1*, hg. v. Sante, 458-473. – Vgl. FADEN, EBERHARD: Brandenburg, in: *Territorien-Plötz Bd. 1*, hg. v. Sante, 517-530. – Vgl. GRINGMUTH-DALLMER, HANNS: Magdeburg-Wittenberg – Die nördlichen Territorien, in: *Territorien-Plötz Bd. 1*, hg. v. Sante, 499-517. – Vgl. LEDER, Pommern, 39-54. – Vgl. SANDOW, ERICH: Pommern, in: *Territorien-Plötz Bd. 1*, hg. v. Sante, 546-559. – Vgl. STRECKER, WERNER/CORDSHAGEN, CHRISTA: Mecklenburg, in: *Territorien-Plötz Bd. 1*, hg. v. Sante, 530-546. – Vgl. WARTENBERG, GÜNTHER: Art. Sachsen II, in: TRE XXIX (1998), 558-580.

⁸ Vgl. PADBERG, Christianisierung, 211.

Traditionen übergestülpt, so dass es im Alltag zu einer Vermischung der Religionen kam.⁹

Ein oberflächlich gewonnener christlicher Glaube, der oftmals durch Zwang übernommen und erst im 12. Jahrhundert im ehemals slawischen Gebiet von den Menschen angenommen wurde, trug nicht dazu bei, dass sich eine lange christliche Traditionskette ausbilden konnte.

Im Mittelalter wurde das gesamte ostdeutsche Gebiet aufgrund der Entscheidung der jeweiligen Landesherren mit der Reformation protestantisch.¹⁰ „Auf wenige Jahrhunderte christlicher Tradition folgte die Reformation und durch sie die Lockerung der institutionellen Kontrolle.“¹¹ Aufgrund dieser Lockerung waren die Menschen der ostdeutschen Gebiete offener für die Aufklärungsgedanken als die in anderen Gebieten Deutschlands. Dass die Säkularisierung der protestantischen Gebiete in ganz Europa tatsächlich weiter fortgeschritten ist als in katholischen, scheint dem Recht zu geben. So lässt sich sagen, dass das Christentum in den ostdeutschen Gebieten nicht so tief in der Bevölkerung verankert worden ist wie in anderen Gebieten Deutschlands, wodurch sich erklärt, dass die Bereitschaft, diesen Glauben zu gegebener Zeit wieder aufzugeben, dort weitaus höher war.

Ein weiteres historisches Ereignis schuf einen wesentlichen Unterschied zwischen dem so genannten Altdeutschland und Ostelbien im 17. und 18. Jahrhundert: die Einführung der Gutsherrschaft in Ostelbien gegenüber der bisherigen Grundherrschaft.¹² „Über die ganze frühe Neuzeit hinweg hat die Gutsherrschaft als ökonomisches, soziales und kulturelles System in der Tat funktionieren können. Dieses System durchlief verschiedene Stufen der Eigendynamik und Anpassung und prägte in der Frühen Neuzeit stark den sozialen Wandel Ostelbiens und Ostdeutschlands.“¹³ Nach den Bauernkriegen wurde zahlreicher

⁹ Vgl. Ebd.

¹⁰ Vgl. TIEFENSEE, EBERHARD: „Religiös unmusikalisch?“ – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität, in: Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland, hg. v. Joachim Wanke, Leipzig 2000, 24-53, 36 ff. – Tatsächlich lässt sich die Tatsache nicht bestreiten, dass die Säkularisierung in katholisch-kommunistischen Ländern weniger fortgeschritten ist.

¹¹ SCHMIDTCHEN, Weg, 151.

¹² Vgl. FILCHER, CARL LUDWIG: Beitrag zur Orientierung über die Lage der ländlichen Arbeiter in Ostpreußen als Beantwortung des vom Aktionskomitee des Evangelisch-sozialen Kongresses ausgegangenen Fragebogens über die Lage der ländlichen Arbeiter im deutschen Reiche, Quednan/Königsberg 1893. – Vgl. GÄRTNER u. a. (Hg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. – Vgl. HINZE, ULRICH: Die Lage der ländlichen Arbeiter in Mecklenburg, Rostock 1894. – Vgl. KESSLER, ALEXANDER: Stadt und Herrschaft Liebrose/Niederlausitz im 17. und 18. Jahrhundert. Alltagsleben in der Gutsherrschaft (Veröffentlichungen des Brandenburgischen Landeshauptarchivs, Bd. 48), Berlin 2003. – Vgl. PETERS, JAN (Hg.): Gutsherrschaft als soziales Modell. Vergleichende Betrachtungen zur Funktionsweise frühneuzeitlicher Agrargesellschaften (Historische Zeitschrift, Beihefte Bd. 18), München 1995. – Vgl. WITTENBERG, HANS.: Die Lage der ländlichen Landarbeiter in Neuvorpommern und auf Rügen, Leipzig 1893.

¹³ PETERS, JAN: Gutsherrschaftsgeschichte in historisch-anthropologischer Perspektive, in: Gutsherrschaft als soziales Modell, hg. v. Peters, 3-21, 7 f.

verwaister Bauernbesitz den Gutsherren zugeschlagen. Durch die Übertragung der Gerichtsbarkeit vom Landesherrn auf den Adel konnte dieser zudem seine Macht gegenüber den Bauern ausweiten. In den meisten Gebieten, die heute zu Ostdeutschland zählen, wurde das „Bauernlegen“ im großen Stil durchgeführt, die meisten Bauern wurden Leibeigene.¹⁴ Der Bauernstand war damit faktisch zerschlagen und nach der Bauernbefreiung bildete sich die große Klasse des ländlichen Arbeiters heraus.

Diese ländliche Arbeiterklasse ging den Kirchen verloren. Zum einen hatten die Arbeiter keine andere Möglichkeit als ihr eigenes Feld am Sonntag zu bestellen. „So wie die Dinge jetzt liegen, erreichen wir den größten Teil unserer Gemeinde nicht einmal am Sonntag, oder sollen wir, wenn wir sie zu seelsorgerlichem Besuch haben möchten, über die Kartoffelfelder hin auf sie Jagd machen?“¹⁵ Zum anderen blieben die meisten Arbeiter nie lange auf einem Gut, so dass sie aufgrund ihrer Migration nicht mehr von ihrer Heimatgemeinde betreut werden konnten. Das Agrarmodell der Gutsherrschaft ist demnach eine wesentliche Ursache für die einsetzende Säkularisierung im 19. Jahrhundert in Ostdeutschland.

Säkularisierung wird hier „definiert als ein Prozess der Abnahme der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion, der in irgendeiner, genauer zu spezifizierenden Weise mit Modernisierungsprozessen im Zusammenhang steht.“¹⁶

Diese Definition richtet sich gegen die These, dass „der Terminus Säkularisierung nur im Sinne von Entkirchlichung zutreffend ist, nicht aber im Sinne von Religionslosigkeit.“¹⁷ Diese These ist nur haltbar, wenn erstens ein ganz breiter Religionsbegriff gewählt wird, bei dem „alle Formen der Transzendierung des menschlichen Organismus und damit alle Formen, in denen der Mensch eine sinnhafte Deutung der Welt vornimmt, vorliege.“¹⁸ Zweitens werden die „religiösen Aufschwungsprozesse“ außerhalb der Kirche überschätzt.¹⁹ Dass die

¹⁴ Eine Ausnahme bildete z. B. Kursachsen: Vgl. SCHMALE, WOLFGANG: Vergleichende Analyse der Seigneurie in Burgund und der Grundherrschaft in Kursachsen, in: Gutsherrschaft als soziales Modell, hg. v. Peters, 101-125, 111.

¹⁵ WITTENBERG, Lage, 62.

¹⁶ POLLACK, DETLEF: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 5. Dieser Aufsatz übernimmt Pollacks Begriffsbestimmung, die einen metaphysischen Begriffswandel, wie er beispielsweise bei Terwey zu finden ist, nicht mit einschließt: „Säkularisierung im Sinne eines sozialhistorischen Prozesses sei hier primär verstanden: Eine seit längerem in der Regel ohne große historische Dramatik verlaufende Verschiebung von metaphysisch fundierten Leitvorstellungen und Institutionen auf explizit diesseitsorientierte Entsprachungen. Es findet dann vermehrt eine weltimmanent orientierte Suche nach Sinn, Heilsperspektiven und Unsicherheitsreduktion statt.“ – TERWEY, MICHAEL: Kirche und Zukunftsfurcht: Ut sibi sui liberi superstites essent, in: Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999, hg. v. Detlef Pollack/Gert Pickel, Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie Bd. 3, Opladen 2000, 140-164, 142.

¹⁷ SCHWARZE, BERND: Art. Säkularisation. Praktisch-theologisch, in: TRE XXIX (1998) 634-638, 635.

¹⁸ POLLACK, Säkularisierung, 134.

¹⁹ Vgl. ebd.

außerkirchliche Religion längst nicht in der Dimension gewachsen ist, wie die Mitgliederzahlen der Großkirchen abgenommen haben, belegt das. Und drittens besteht „zwischen den institutionalisierten Formen der Religion und den individualisierten Religiositätsformen eine relativ enge Korrelation.“²⁰

Der Bedeutungsrückgang von Religion kann im Zusammenhang mit der Modernisierung von Gesellschaften gesehen werden. Darunter werden folgende gesellschaftliche Vorgänge verstanden: „Industrialisierung, Urbanisierung, Demokratisierung, Wohlstandsanhebung, funktionale Differenzierung, kulturelle Pluralisierung, Individualisierung und Rationalisierung.“²¹ Im Zusammenhang zwischen einer modernen Gesellschaft und der Institution Kirche wird postuliert: Je moderner eine Gesellschaft, desto fortgeschrittener die Säkularisierung, desto weniger Bedeutung haben religiöse Bezüge in der Gesellschaft.²² Die „institutionalisierten Formen von Religion“ verzeichnen Positionsverluste.²³ Rückgang der Mitglieder in den Kirchen muss nicht heißen, dass eine Gesellschaft an sich religionslos ist.

Tatsächlich verlieren die christlichen Kirchen im öffentlichen Leben der Bundesrepublik immer mehr an Bedeutung. Auch wenn die Großkirchen in den Umbruchzeiten um 1945 und 1989 vorübergehend an gesellschaftlicher Bedeutung gewannen, waren doch keine langfristigen Auswirkungen auf die Gesamtsituation zu verzeichnen.²⁴ In Ostdeutschland kam es sogar zu einer erhöhten Austrittswelle nach der Wende.

„Offenbar wurden religiöse Angebote in der Zeit der Transformation für die Bewältigung der anfallenden Umstellungsprobleme vielfach nicht als hilfreich angesehen. Man konzentrierte sich auf die Sicherung der materiellen Existenz, auf den Erhalt des Arbeitsplatzes, auf die berufliche Weiter- oder Umqualifizierung, aber nicht auf die Bearbeitung von Weltanschauungs- oder Sinnproblemen.“²⁵

Bedeutet nun eine fortgeschrittene Säkularisierung auch, dass säkularisierte Menschen religionslose Menschen sind? Oder ist sie nur in Bezug auf die institutionalisierte Religion zu sehen? Und bestehen Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschen?

Dass die Säkularisierung in Ost- und Westdeutschland unterschiedlich weit fortgeschritten ist, zeigen zahlreiche Statistiken.²⁶ Außerdem besteht in der Art der Säkularisierung ebenfalls ein Unterschied: Während Westdeutsche freiwillig säkularisiert sind, kann in der DDR von einer erzwungenen Säkularisierung

²⁰ Ebd., 137.

²¹ Ebd., 15.

²² Vgl. ebd., 132.

²³ Vgl. ebd., 133.

²⁴ Vgl. ebd., 241 ff.

²⁵ Ebd., 263.

²⁶ Vgl. ebd. – Vgl. POLLACK, DETLEF: Der Wandel der religiös-kirchlichen Lage in Ostdeutschland nach 1989. Ein Überblick, in: Religiöser und kirchlicher Wandel, hg. v. Pollack/Pickel, 18-47.

gesprochen werden.²⁷ Auch nach der Wende spricht der Fortbestand der Distanz zur Kirche in Ostdeutschland dafür, dass „die erzwungene Säkularisierung der DDR den Glauben der Ostdeutschen so nachhaltig und tief greifend verdrängt, dass er auch unter Bedingungen nicht wieder auflebt, unter denen er nicht mehr diskreditiert ist. Die erzwungene Säkularisierung lässt bis heute keine spontane Rückkehr zum Glauben zu.“²⁸ Westdeutsche, die aus einer der Kirchen ausgetreten sind, haben sich von der Institution Kirche emanzipiert. In Ostdeutschland ist die Zahl der Mitglieder dagegen vor allem deshalb zurückgegangen, weil Eltern ihre Kinder aufgrund gesellschaftlicher Zwänge nicht mehr taufen ließen und dadurch immer weniger junge Erwachsene kirchlich heirateten.²⁹ Der Druck der SED hat den Prozess der schon im 19. Jahrhundert begonnenen inneren Distanz der Mitglieder zu ihrer Kirche, welche als innere Säkularisierung bezeichnet wird, beschleunigt.³⁰

Deutlich wird dies in einer Untersuchung, die zeigt, dass die Jahrgänge, die in der DDR aufgewachsen sind, am stärksten säkularisiert sind, während Jahrgänge, die vor der DDR kirchlich geprägt worden sind und solche, die nicht mehr von der DDR geprägt werden konnten, weniger säkularisiert sind. Die Prägung durch die DDR wirkt sich also nachhaltig auf die Generationen aus, die den staatlichen Organen in dieser Zeit ausgesetzt waren. Es ist bei diesen Generationen nach der Wende keine Rückbesinnung auf den christlichen Glauben zu beobachten.³¹

Konfessionslosigkeit – ein Massenphänomen

„Die ostdeutschen Kirchen stehen vermutlich an einer Epochenwende ihrer Arbeit. Nach dem jahrzehntelangen Mitgliederverlust ist Konfessionslosigkeit ein Massenphänomen. Weite Teile der Bevölkerung haben zur Kirche kein Verhältnis mehr. Dazu kommt der Vertrauensverlust der gesellschaftlichen Institutionen, dessen Folgen auch die Kirche zu tragen hat.“³² Tatsächlich wird das Phänomen der Konfessionslosigkeit besonders in Ostdeutschland von den Kirchen mit gewisser Sorge wahrgenommen.³³ Während 1949 noch etwa 92 Prozent der

²⁷ Vgl. MEULEMANN, Säkularisierung, 271 ff.

²⁸ Ebd. 286.

²⁹ Vgl. STORCH, KERSTEN: Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland, in: Atheismus und religiöse Indifferenz, Gärtner u. a. (Hg.), 231-245, 239.

³⁰ Vgl. ebd., 81.

³¹ Vgl. MEULEMANN, Säkularisierung, 271 ff.

³² ZEDDIES, HELMUT: Kirche mit Hoffnung. Leitlinien künftiger Arbeit in Ostdeutschland 1998, www.ekd.de/ausland/oekumene/44722, 07.11.2006, 16.

³³ Vgl. MASER, PETER: Die Kirchen in der DDR, Bonn 2000, 11. – Vgl. MOTIKAT, LUTZ/ZEDDIES, HELMUT (Hg.): Konfession: Keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit – nicht nur in Ostdeutschland: Ausgewählte Beiträge der Studien und Be-

ostdeutschen Bevölkerung zu einer der beiden Großkirchen gehörten, waren es 1964 noch knapp 68 Prozent und 1989 etwa 30 Prozent. Diese Tendenz hat sich nach der Wende, wenn auch nicht mehr so dramatisch, fortgesetzt.³⁴ Zwar traten wieder mehr Menschen in die Kirche ein als vor der Wende, aber insgesamt war die Anzahl der Austritte größer als die der Eintritte.³⁵ Auch die Zahl der Angehörigen von Freikirchen war in der ehemaligen DDR insgesamt rückläufig.³⁶

Die Zahl der Konfessionslosen wuchs dagegen bis zur Wende um das nahezu Zehnfache von 7,6 Prozent auf 70 Prozent.³⁷ Ein Vergleich mit der Entwicklung in Westdeutschland im gleichen Zeitraum zeigt, dass sich der Mitgliederbestand dort nahezu gehalten hat.³⁸

Aufgrund dieser Sachlage stellt sich zwangsläufig die Frage nach den Ursachen. Die größte Austrittswelle traf die Kirchen in den 1950er Jahren, als die DDR politisch so stabilisiert war, dass die Kirchen nicht länger gebraucht wurden und sich die SED nun ihnen gegenüber Repressionen erlauben konnte.³⁹ Daher liegt es zunächst nahe, hierin den Hauptgrund für den massiven Mitgliederschwund zu sehen. Christen aus Kirchen und Freikirchen waren meist benachteiligt, wenn es um Ausbildung und Berufswahl ging, nicht selten wurden sie öffentlich diffamiert und hatten einen schweren Stand in Politik und Gesellschaft.⁴⁰ Tatsächlich erreichte die SED durch eine gezielte Jugendpolitik, dass den Kirchen mit der Zeit der Nachwuchs ausblieb. Die Kirche wurde aus der Schule verdrängt, die junge Gemeinde für illegal erklärt, statt der Konfirmation wurde die Jugendweihe eingeführt und für Kinder aus christlichen Elternhäusern bestanden schlechte Ausbildungschancen. Immer weniger Eltern wagten es, ihre Kinder taufen zu lassen. Die hohe Erwerbsrate der Frauen bewirkte zudem, dass die primäre religiöse Sozialisation zurückgedrängt wurde, waren doch gerade sie meist für die Tradierung christlicher Werte in ihren Familien verantwortlich.⁴¹ Somit wurde nicht nur die sekundäre religiöse Sozialisation

gegnungsstätte Berlin im Auftrag des Kirchenamtes der EKD, Frankfurt am Main 1997, 17-48. – Vgl. POLLACK/PICKEL (Hg): Religiöser und kirchlicher Wandel.

³⁴ Mit STORCH ist anzumerken, dass es regionale Unterschiede in Ostdeutschland gibt. In manchen Gebieten der ehemaligen DDR liegt die Konfessionszugehörigkeit bei 50 Prozent, im Norden ist dafür die Konfessionslosigkeit umso größer. Vgl. STORCH, Konfessionslosigkeit 233.

³⁵ Vgl. HARTMANN, KLAUS/POLLACK, DETLEF: Motive zum Kircheneintritt in einer ostdeutschen Großstadt, eine kirchensoziologische Studie, Abschlußbericht (Reihe B 26), Heidelberg 1997.

³⁶ Vgl. BEAUPAIN, LOTHAR: Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR, Wuppertal 2001, 116 ff. – Vgl. MASER, Kirchen, 13 f.

³⁷ Vgl. POLLACK, DETLEF: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirche in der DDR, Stuttgart u. a. 1994, 373.

³⁸ Vgl. ebd.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Vgl. ebd., 373.

⁴¹ Vgl. ebd., 431. – Vgl. HANISCH, HELMUT/POLLACK, DETLEF: Religion – ein neues Schulfach. Eine empirische Untersuchung zum religiösen Umfeld und zur Akzeptanz des Religionsunterrichts aus der Sicht von Schülerinnen und Schülern in den neuen Bundesländern, Stuttgart 1997, 11 ff.

durch eine ideologische ersetzt, sondern auch die primäre religiöse Sozialisation stark untergraben.⁴² Die Kirchenaustritte zahlreicher Erwachsener sorgten gekoppelt mit einer gezielten Kinder- und Jugendpolitik von Seiten der SED für einen zwar langfristig angelegten, aber sehr ausgeprägten Mitgliederschwund.⁴³ Immer weniger getaufte Bürger in der DDR bedeuteten, dass es auf längere Sicht auch immer mehr junge Paare gab, von denen mindestens ein Teil nicht mehr Glied einer Kirche war.⁴⁴

So wurde es noch schwieriger, für die Kirchen neue Mitglieder zu gewinnen bzw. ihre Mitgliederzahlen zu halten. Dennoch kann die Repressionspolitik in den 1950er Jahren nicht der alleinige Grund dafür sein. Denn erstens nahm der Mitgliederbestand auch in Zeiten der Entspannung zwischen Kirchen und Staat weiter ab.⁴⁵ Zweitens gab es in anderen Ostblockstaaten teilweise noch stärkere Repressionen und Verfolgungen ohne solche Austrittswellen.⁴⁶ Von daher müssen auch noch andere Gründe eine Rolle spielen.

Eine Untersuchung zeigt, dass „lang- und mittelfristige Strukturen die religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen in der Bevölkerung bestimmen.“⁴⁷ Ein Hauptargument für die massive Abkehr von der christlichen Religion in der ehemaligen DDR liegt in der Säkularisierung zu Beginn des 19. Jahrhunderts. „Schon seit dem vorigen Jahrhundert bildete sich in Mitteldeutschland eine Mentalität des Christseins ohne Kirche heraus, eine vor allem in der Arbeiterschaft verbreitete distanzierte Haltung zur Kirche, die mit einer geringen Partizipationsbereitschaft am kirchlichen Leben einherging, obschon die kirchlichen Übergangsriten natürlich mehrheitlich in Anspruch genommen wurden.“⁴⁸ In dieser Zeit fand bereits eine Lockerung der christlichen Wurzeln, vor allem innerhalb der evangelischen Kirchen, statt, so dass die Menschen, von der Politik unter Druck gesetzt, die Kirche verließen.⁴⁹ Zu Austritten kam es also erst, nachdem die Kirchen in der Gesellschaft nicht mehr kulturgestützt war.⁵⁰ Der SED ge-

⁴² Vgl. BERGER, PETER L./LUCKMANN, THOMAS: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 20/2004, 139-157.

⁴³ Vgl. WILHELM, GEORG: Kirchenpolitik im Nationalsozialismus und der SBZ/DDR am Beispiel Leipzigs bis 1958, in: Diktaturen in Deutschland – Vergleichsaspekte. Strukturen, Institutionen und Verhaltensweisen, hg. v. Günter Heydemann/Heinrich Oberreuter, Bonn 2003, 506-533, 520 ff.

⁴⁴ Vgl. POLLACK, Säkularisierung, 100.

⁴⁵ Vgl. POLLACK, Kirche, 373 f.

⁴⁶ Vgl. POLLACK, DETLEF: Einleitung. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa, in: Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas, hg. v. Detlef Pollack u. a. (Religion in der Gesellschaft 6), Würzburg 1998, 9-52.

⁴⁷ PICKEL, GERT: Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität: Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen?, in: Atheismus und religiöse Indifferenz, hg. v. Gärtner u. a., 247-269, 267.

⁴⁸ POLLACK, Kirche, 434.

⁴⁹ Vgl. ebd., 434 f.

⁵⁰ Vgl. ZULEHNER, PAUL M.: Pastoraltheologie, Bd. 2, Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis, Düsseldorf 1989, 39-41. Zulehner beschreibt auf diesen Seiten die „Ursache für den Rückgang

lang es durch ihre gezielte Politik die Kirchen an zwei entscheidenden Stellen zu schwächen: bei der religiösen Erziehung und im Dialog mit der Öffentlichkeit.⁵¹

Aber nicht nur die innere Entwurzelung der Menschen im 19. Jahrhundert von der Kirche schuf für die Repressionswelle der 1950er Jahre eine gute Voraussetzung, Scharen von Menschen zum Kirchenaustritt zu bewegen. Auch die Diktatur des NS-Regimes hatte hieran einen beachtlichen Anteil.

„Allem Anschein nach waren die Jahre des Dritten Reiches der diktaturstaatliche Auftakt zu jener Entwicklung, die unter veränderten Macht- und ideologiepolitischen Vorzeichen zum kirchlichen Dammbbruch der 1950er Jahre führte. Die Schwächung der kirchlichen Strukturen des Protestantismus und seiner konfessionellen Kultur zeigte sich besonders deutlich in Bereichen, die alsbald auch zu den Problemzonen der Kirchen in der DDR gehörten: Schule, Vereinsleben, Theologen Nachwuchs.“⁵²

So seien die Konflikte zwischen nationalsozialistischen Feiern und Konfirmation Vorwegnahmen der Auseinandersetzung mit der Jugendweihe.⁵³ Auch die Vereinskultur sei zerstört worden und das Theologiestudium habe eine akademische Abwertung erfahren.⁵⁴

„Da die Kirchlichkeit der Bevölkerung mit der Qualität und Quantität des akademischen Personals der Kirche in Zusammenhang steht, ist die Geschichte des Studiums der evangelischen Theologie, die Geschichte der Theologischen Fakultäten überhaupt, ein nicht unwichtiger Anhaltspunkt für die historisch-zeitgeschichtliche Analyse der Entkirchlichung in der DDR-Bevölkerung. Schule, Vereine, Theologiestudium sind Indikatoren für Prozesse der ‚Enttraditionalisierung‘ unter den Vorzeichen einer ideologisch affektgeladenen Modernisierungsdiktatur.“⁵⁵

So reichte die erste Repressionswelle des SED-Staats in den 1950er Jahren aus, um viele Menschen zum Kirchenaustritt zu bewegen. „Sie konnten mit dem Glauben nichts mehr anfangen, die Kirche war ihnen gleichgültig geworden und sie brauchten in ihrem Leben keine Religion mehr.“⁵⁶

Die weitere Entfremdung der Bevölkerung vom christlichen Glauben war nach der ersten Austrittswelle nur folgerichtig: Es gab keine öffentliche christliche Sozialisierung mehr, im Gegenteil: Christen und Kirche waren gesellschaft-

der *Kirchlichkeit*“ damit, „daß das ‚kirchliche Wertsystem‘ und das ‚gesellschaftliche Wertsystem‘ inkongruent sind“ und damit kognitive Dissonanzen entstehen, denen die Menschen mit einem Rückzug aus dem kirchlichen Leben entgehen wollen.

⁵¹ Vgl. JAGODZINSKI, WOLFGANG: Religiöse Stagnation in den Neuen Bundesländern: Fehlt das Angebot oder fehlt die Nachfrage?, in: Religiöser und kirchlicher Wandel, hg. v. Pollack/Pickel, 58-69, 55 f.

⁵² NOWAK, KURT: Staat ohne Kirche? Überlegungen zur Entkirchlichung der evangelischen Bevölkerung im Staatsgebiet der DDR, in: Christen, Staat und Gesellschaft in der DDR, hg. v. Gert Kaiser/Ewald Frie, Frankfurt am Main/New York 1996, 23-43, 30 f.

⁵³ Vgl. ebd., 32.

⁵⁴ Vgl. ebd., 34.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ POLLACK, Kirche, 426.

lich geächtet. Außerdem bewirkte die einsetzende Modernisierung weitere Distanz zu den Kirchen.

„Neben den politischen Repressionen waren es vor allem die Prozesse der Modernisierung, die den Entkirchlichungsprozeß vorantrieben. Industrialisierung, Urbanisierung, schichtspezifische Aufstiegsprozesse, also geographische und soziale Mobilisierung, veränderten die traditionellen sozialstrukturellen Grenzen, führten zum Abschmelzen gewachsener Milieus, zur Verringerung der Differenz zwischen Stadt und Land, zur Auflösung von Schichtdifferenzen und beeinträchtigten insofern die Tradierungsmöglichkeiten religiöser Verhaltensweisen und Vorstellungen, die teilweise tief in den bisherigen regionalen und schichtspezifischen Kulturen und Milieus verankert waren.“⁵⁷

So wurde es selbstverständlich, dass in Ostdeutschland weltanschauliche Einstellungen konfessionsloser Eltern an ihre Kinder weitergegeben wurden und sich dadurch in der zweiten und dritten Generation Konfessionslosigkeit als die Norm der DDR durchsetzte.⁵⁸

Konfessionslos oder Religionslos?

Will man den Grad der Säkularisierung einer Gesellschaft messen, ist entscheidend, wie weit der Begriff Religion gefasst wird.⁵⁹ In der Vergangenheit wurde Säkularisierung weitgehend mit Entkirchlichung gleichgesetzt. Obwohl die Institution Kirche Positionsverluste hinzunehmen hatte und weiterhin hat,⁶⁰ muss diese Tatsache aber nicht bedeuten, dass die Gesellschaft generell religionslos wird. Tatsächlich ist auch in modernen Gesellschaften eine Art von Religiosität zu beobachten.

„Heute sei Religion vielmehr an Stellen anzutreffen, an denen man sie früher nicht einmal vermutet habe: in der Unterhaltungsindustrie, im Show-Geschäft, beim Fußball, in der Politik – etwa in der Friedens- und Umweltbewegung – und insbesondere in den stark psychologisch orientierten Selbsterfahrungs-, Therapie- und Lebensstilgruppen.“⁶¹

Bedeutet dies nun, dass Ostdeutsche zwar nicht christlich sozialisiert, aber dennoch religiös sind?

Bevor diese Frage beantwortet werden kann, soll zunächst die von Pollack gegebene Definition von Religion betrachtet werden. Er macht seine Definition daran fest, ob ein Mensch religiöse Fragen stellt und – oder religiöse Antworten findet oder gibt. Danach unterscheidet er drei Arten von Religiosität: Die „Vitale Religiosität“, die sowohl religiöse Fragen stellt als auch religiöse Antworten

⁵⁷ Ebd., 430.

⁵⁸ Vgl. HANISCH/POLLACK, Religion, 20 ff.

⁵⁹ Vgl. POLLACK, Säkularisierung, 14.

⁶⁰ Vgl. ebd., 133.

⁶¹ Ebd.

erhält, die „Religiöse Routine“, bei der Antworten gegeben werden, ohne dass Fragen aufgeworfen wurden, und die „Religiöse Suche“, bei der es (noch) keine Antworten auf religiöse Fragen gibt.⁶² Daneben gibt es für ihn noch eine vierte Variante: Den Pragmatismus, bei dem weder religiöse Fragen gestellt noch religiöse Antworten gegeben werden. Menschen, die dem Pragmatismus folgen, leben und denken weltimmanent. Für sie spielt Transzendenz als Lösungsform für bestimmte Bezugsprobleme keine Rolle.

Nun wurde bei Untersuchungen zur Religiosität konfessionsloser Ost- und Westdeutscher für Ostdeutschland zweierlei festgestellt:

1. Die Affinität zu Aberglauben und Okkultismus ist in Ost- wie in Westdeutschland in etwa gleich hoch, d. h. etwa ebenso viele West- wie Ostdeutsche interessieren sich für magische und okkulte Praktiken. Dieser Unterstrom hat sich über Jahrhunderte hinweg auch in Ostdeutschland gehalten und gibt in Zeiten großer Unsicherheit einen gewissen Halt.⁶³ Dennoch kann dieses Interesse nicht als außerkirchlicher religiöser Aufschwung bezeichnet werden.⁶⁴ Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Ausübung solcher Praktiken in Ostdeutschland in erster Linie bei Menschen anzutreffen ist, die Mitglieder in einer der Kirchen sind. Es sind nicht die konfessionslosen Ostdeutschen, die Hilfe in abergläubischen oder okkulten Praktiken suchen, sondern eher diejenigen, die eine Beziehung zu religiösen Fragen haben.⁶⁵

2. Säkularisierung bedeutet nicht, dass sich Ostdeutsche in eine individuelle Religiosität zurückziehen, sondern schlicht „Religionsabstinenz“.⁶⁶ Denn dieser von vielen erwartete religiöse Aufschwung – hervorgerufen durch Kirchen, Sekten und andere Religionen – ist nach der Wende weitgehend ausgeblieben.⁶⁷ Ostdeutsche sind religiös nicht ansprechbar, es besteht kein Bedürfnis nach Religion.⁶⁸ Die Übernahme von religiösen Gedanken gelingt am besten in einem religiösen Klima, also in einer Gesellschaft, in der die Ausübung von Religion einen zentralen Platz einnimmt.⁶⁹ So erklärt sich, weshalb auch außerreligiöse Formen in Ostdeutschland eine geringe Rolle spielen. Ist der Schritt zu einer christlichen Religion schon gewaltig, so muss der Schritt zur Annahme einer selbst im Westen als fremd empfundenen Religion als höchst unwahrscheinlich gelten.

⁶² Vgl. ebd., 52.

⁶³ Vgl. ebd., 90.

⁶⁴ Vgl. ebd., 168 f.

⁶⁵ Vgl. POLLACK, DETLEF: Der Zusammenhang zwischen kirchlicher und außerkirchlicher Religiosität in Ostdeutschland im Vergleich zu Westdeutschland, in: Religiöser und kirchlicher Wandel, hg. v. Pollack/Pickel, 294-309, 304.

⁶⁶ Ebd., 306 f.

⁶⁷ Vgl. POLLACK, Säkularisierung, 88 ff.

⁶⁸ Vgl. JAGODZINSKI, Stagnation, 49 ff.

⁶⁹ Vgl. USARSKI, FRANK: „Alternative Religiosität“ in Ostdeutschland im Kontinuum zwischen cult-movements und Esoterik-Angeboten, in: Religiöser und kirchlicher Wandel, hg. v. Pollack/Pickel, 310-327, 320.

„Unter diesen Denkvoraussetzungen liegt in Umkehrung der ‚Vakuums-These‘ die theoretische Einschätzung nahe, daß die Bereitschaft zum Anschluß an eine unkonventionelle religiöse Gruppe entscheidend vermindert ist, wenn Individuen – wie im Falle der ostdeutschen Bevölkerung angesichts des Vereinigungsprozesses – in eine gesamtgesellschaftliche Umbruchssituation gestellt sind, die den Beteiligten bereits als solche einen überdurchschnittlich hohen, wenn nicht sogar an die ‚Substanz‘ gehenden Einsatz ‚kulturellen Kapitals‘ abverlangt.

Deutlicher formuliert: Wer sich als ehemaliger DDR-Bürger erst einmal an die westdeutsche Alltagswirklichkeit gewöhnen muß, löst seine lebensweltlichen Integrationsprobleme sicher nicht dadurch, daß er gleich noch eine zweite ‚Integrationshürde‘ nimmt und sich für eine hinduistische Gruppe mit eindeutig indischem Erscheinungsbild erwärmt, die schon in der alten Bundesrepublik von der gesellschaftlichen Mehrheit als ‚kultureller Fremdkörper‘ wahrgenommen wurde.“⁷⁰

Konfessionslose Ostdeutsche sind in der Mehrheit areligiös. Dies wird auch als religiöse Indifferenz beschrieben.⁷¹ Konfessionslose fühlen sich normal, wenn sie sich religiös indifferent verhalten. Religiös indifferent meint dabei eine Gleichgültigkeit oder aber Unentschiedenheit gegenüber allem Religiösen in dem Sinn, dass sich der Ostdeutsche nicht in der Lage sieht, der Religion eine Relevanz für seinen Alltag abzugewinnen.⁷²

Dieses areligiöse Verhalten deckt sich mit Pollacks vierter beschriebener Form von „Religiosität“, dem Pragmatismus, der Lösungsformen von Bezugsproblemen nur im weltimmanenten Rahmen sucht. „Religion erscheint im Rahmen solcher gesellschaftlicher Handlungskontexte als Sinnstiftungsinstanz, als Normbegründung und Lebensbewältigungshilfe solange als nicht aktuell erforderlich, wie eine Person in ihrem Alltag eine hinreichende Einbindung hat und sich ihr Alltag intakt darstellt.“⁷³ Man spricht in diesem Zusammenhang von einem „Jenseits im Diesseits.“⁷⁴ In einer Studie wird gezeigt, dass Gedanken an ein Jenseits im Leben der meisten Ostdeutschen keine Rolle spielen. Etwa 50 Prozent der Ostdeutschen glaubten 1991 nicht an ein Weiterleben nach dem Tod.⁷⁵ Noch nicht einmal die Frage nach einem alles umfassenden Horizont wird

⁷⁰ Ebd., 323.

⁷¹ Vgl. In der DDR bezeichneten sich in einer Untersuchung von Zulehner 19 Prozent als atheistisch. Auch seine Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, dass Ostdeutsche in erster Linie religiös indifferent sind. ZULEHNER, PAUL M.: *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf²1994, 18 ff.

⁷² Vgl. PICKEL, Areligiosität, 234. – Vgl. STOELLGER, PHILIPP: *Deus non datur? Hypothetischer Atheismus und religiöse Nicht-Indifferenz am Beispiel Hans Blumenbergs*, in: *Atheismus und religiöse Indifferenz*, hg. v. Gärtner u. a., 129-167, 164.

⁷³ DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.): *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland. Abschlußbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“* (Zur Sache 5/98), Bonn 1998, 44.

⁷⁴ MEULEMANN, *Säkularisierung*, 105.

⁷⁵ Vgl. JAGODZINSKI, *Stagnation*, 50 ff.

von Ostdeutschen gestellt.⁷⁶ Diese Frage ist für die religiös indifferent denkenden Ostdeutschen irrelevant.⁷⁷

Nur der kleinere Teil der Konfessionslosen ist dagegen überzeugt atheistisch eingestellt.⁷⁸ Atheismus bezieht immer eine Position, die den Theismus verneint.⁷⁹ Er hat seine Wurzeln sowohl in einem Antiklerikalismus als auch in dem Glauben an einen Wissenschaftsfortschritt, der Gott überflüssig macht.⁸⁰ Daher muss ein Atheist immer Gott denken, auch wenn er ihn verneint.⁸¹ In der ostdeutschen Gedankenwelt gibt es aber Gott oft gar nicht. 70 Prozent aller Konfessionslosen sagten bei einer Befragung von 1997 aus, dass sie „weder an Gott noch an eine höhere Macht glauben bzw. davon überzeugt sind, dass es keinen Gott gibt.“⁸²

Ostdeutsche sind durch die Entfremdung von allem Kirchlichen so weit von religiösen Gedanken entfernt, dass man in der Regel von Areligiosität oder religiöser Indifferenz, aber nicht von Atheismus sprechen kann.

Diese areligiöse Konfessionslosigkeit ist in Ostdeutschland erlernt worden.⁸³ Im Gegensatz zu den westdeutschen Konfessionslosen wurde kein vorhergehender Glaube abgelegt. Ostdeutsche Konfessionslose bilden ein eigenes Milieu,⁸⁴ in dem auch die vergangene DDR-Identität mit zum Tragen kommt.⁸⁵ Konfessionslos zu sein ist die Norm, Gleichgültigkeit oder Unentschiedenheit aller Religion gegenüber ist normal. Somit ergibt sich eine tiefe religiöse Sprachlosigkeit, die einen scheinbar unüberwindbaren Graben schafft zwischen denen, die durch die Predigt des Evangeliums zum christlichen Glauben anreizen wollen und denen, für die Glaube im Allgemeinen wie im Besonderen keine Attraktivität besitzt.

⁷⁶ Vgl. TIEFENSEE, *Mentalität*, 34.

⁷⁷ Dies bedeutet nach Oevermann, dass der auf das Diesseits orientierte Ostdeutsche seine „Bewährung“ im Diesseits erfahren muss. Seine Theorie könnte erklären, warum die Familie als Schutzmacht ebenso wie die Sesshaftigkeit als Vorgriff auf ein erlösendes Jenseits zwei wichtige Werte zahlreicher Ostdeutscher sind. Vgl. OEVERMANN, ULRICH: Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins, in: *Atheismus und religiöse Indifferenz*, hg. v. Gärtner u. a., 339-387.

⁷⁸ Vgl. MÜLLER, OLAF: Glaube versus Atheismus? Individuelle religiöse Orientierungen in Mittel- und Osteuropa, in: *Atheismus und religiöse Indifferenz*, hg. v. Gärtner u. a., 171-196, 176 ff u. 192 f.

⁷⁹ Vgl. POLLACK, *Einleitung*, 12.

⁸⁰ Vgl. SCHRÖDER, WINFRIED: Der Tod Gottes und die Neuzeit: Philosophiehistorische Anmerkungen zum Zusammenhang von Atheismus und Moderne, in: *Atheismus und religiöse Indifferenz*, hg. v. Gärtner u. a., 23-39, 25.

⁸¹ Vgl. SCHLETTE, MAGNUS: Vollendung der Religion? Überlegungen zum religiösen Atheismus im 19. Jahrhundert, in: *Atheismus und religiöse Indifferenz*, hg. v. Gärtner u. a., 41-73, 41.

⁸² STORCH, *Konfessionslosigkeit* 243.

⁸³ Vgl. PICKEL, GERT: Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders?, in: *Religiöser und kirchlicher Wandel*, hg. v. Pollack/Pickel, 206-235, 220 ff.

⁸⁴ Vgl. TIEFENSEE, EBERHARD: Homo areligiosus, Vorlesung im Rahmen der Ringvorlesung „Weltreligionen im 21. Jahrhundert“ der Universität Erfurt am 8. Mai 2001 in der Michaeliskirche in Erfurt (unveröffentlichtes Manuskript), 11.

⁸⁵ Vgl. PICKEL, *Konfessionslose*, 227 ff.

Antichristliche Prägungen der DDR

Konfessionslosigkeit ist nur ein Merkmal, das die meisten Ostdeutschen kennzeichnet. An dieser Stelle sollen einige Merkmale der DDR kurz beschrieben werden, die die Ostdeutschen außerdem geprägt haben und das Annehmen des christlichen Glaubens erschweren.

„Um die DDR-Gesellschaft zu verstehen, ist es notwendig, neben den gesellschaftlichen Institutionen auch den Alltag zu betrachten. Er hat das Verhalten der DDR-Bürger ebenso stark geprägt wie die offiziellen Verlautbarungen und politischen Zwänge. Sein Verständnis ist darüber hinaus von Bedeutung, da die in der DDR entstandenen Orientierungsmuster auch den andauernden Vereinigungsprozeß beeinflussen.“⁸⁶

Die ostdeutsche Mentalität ist allerdings nur ein Teil, der die heutige Kultur in Ostdeutschland ausmacht. Unterschiedliche Lebensbezüge, Kunst und Musik, verschiedene Mentalitäten in Nord und Süd und vieles mehr gehören ebenfalls in eine Betrachtung ostdeutscher Kultur. An dieser Stelle ist aber nur eine kurze Beschreibung einiger wichtiger Kennzeichen der DDR und ihre Auswirkungen auf die Mentalität ihrer Bürger möglich.

Die Gesellschaft der DDR war eine Organisationsgesellschaft,⁸⁷ d. h. es gab zahlreiche nahezu verbindliche Organisationen, denen man als Bürger angehören musste, wollte man in die Gesellschaft integriert sein. Daneben war auch das gesamte Leben vorstrukturiert. Der Verlauf des Lebens ließ sich gut überschauen. Mit der Wende entstanden viele Unsicherheiten, weil der gesamte Alltag völlig anders funktionierte. Werte wie Sicherheit oder Planbarkeit des Lebens gingen verloren. Ein Teil der Ostdeutschen hat sich inzwischen gut in die neue Lebenssituation hineingefunden. Für andere ist es dagegen nach wie vor schwierig.

Die Ideologie der DDR war der Marxismus-Leninismus, der die Gesellschaft offiziell prägte. Diese Weltanschauung galt als wissenschaftlich und verdrängte die als unwissenschaftlich geltende christliche Religion aus der Öffentlichkeit. Aufgrund dieser Prägung begegnen auch heute viele Ostdeutsche dem christlichen Glauben mit einer gewissen Skepsis. „Der Marxismus-Leninismus war Heilslehre und Geschichtsinterpretation zugleich. Aus der spezifischen Mischung von Erlösungsglaube und wissenschaftlicher Theorie schöpfte er einen guten Teil seiner Anziehungskraft.“⁸⁸ Mit seinem Anspruch kam er einer Ersatzreligion nahe, die Partei war die dazu gehörende Institution. Zu dieser

⁸⁶ SEGERT, ASTRID/ZIERKE, IRENE: Gesellschaft der DDR: Klassen – Schichten – Kollektive, in: DDR-Geschichte in Dokumenten. Beschlüsse, Berichte, interne Materialien und Alltagszeugnisse, hg. v. Matthias Judt, Bonn 1998, 165-224, 165. – WANKE, JOACHIM: Missionarische Herausforderungen im gesellschaftlichen Kontext Deutschlands – Perspektive Ostdeutschland, in: Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Verständigungsprozeß über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland, hg. v. Evangelisches Missionswerk in Deutschland u. a., Breklum 1999, 135-140.

⁸⁷ Vgl. POLLACK, Kirche.

⁸⁸ WOLLE, STEFAN: Die heile Welt der Diktatur. Alltag und Herrschaft in der DDR 1971-1989, Bonn 1999, 131.

„quasireligiösen Gestalt [...] gehörte der absolute Wahrheitsanspruch einer Vorstellung von Natur, Gesellschaft und Geschichte, der alle Erfahrung in ein monistisches Weltbild preßte. In der Praxis mußte diese fiktive Einheitswelt um der Wahrnehmbarkeit willen inszeniert und ritualisiert werden. Viele dieser der Weltanschauung anhängenden Menschen wurden mit den Bildern von Wirklichkeit über die Wirklichkeit getäuscht.“⁸⁹

Dementsprechend gab es verschiedene Öffentlichkeiten:⁹⁰ Zunächst die reglementierte und kontrollierte Öffentlichkeit, die sozusagen die offizielle Lesart der DDR darstellte. Neben ihr gab es die Halböffentlichkeit in der Kunst, in der versteckte Kritik an der Partei und deren Politik angebracht werden konnte.

Allerdings war nicht garantiert, dass kritische Künstler unbehelligt blieben.⁹¹ Neben diesen Öffentlichkeiten war auch eine Gegenöffentlichkeit gegeben, die vor allem in den Großkirchen möglich war.⁹² Das Leben in verschiedenen Öffentlichkeiten und der ständige Wechsel zwischen realer und fiktiver Welt prägten die DDR-Bürger von Kindesbeinen an.⁹³

Da die Bürger der DDR in einer Welt zwischen Schein und Wirklichkeit lebten, in der nicht offen gesagt werden durfte, was der einzelne dachte, waren die Privatsphäre und die so genannten Wohnzimmergespräche überaus wichtig.

⁸⁹ NEUBERT, EHRHARD: „gründlich ausgetrieben“. Eine Studie zu Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission), in: Konfession: Keine, hg. v. Motikat/Zeddies, 49-160, 363.

⁹⁰ Vgl. WOLLE, Welt, 135.

⁹¹ Man denke z. B. an Ausweisungen wie die von Wolf Biermann.

⁹² Freikirchen spielten in der Regel hier keine Rolle. Es gab politisch aktive Freikirchler wie z. B. einige Baptistenmitglieder, die Freiräume suchten und nutzten. Aber diese blieben Ausnahmen.

⁹³ WOLLE, Welt, 337. Das folgende lange Zitat macht sehr genau deutlich, dass die DDR-Bürger zwar in ihrem Bewusstsein gespalten waren, sich darüber aber im Klaren sind und gut damit überlebt haben. Diese Prägung ist ganz tief in ihrer Persönlichkeit verankert und muss wahrgenommen und verstanden werden, will man Ostdeutschen in rechter Weise begegnen. „Von der Kinderkrippe bis zur Universität wirkte das ‚einheitliche sozialistische Erziehungssystem‘, das einen ‚neuen Menschen‘ proklamierte, geprägt von den ‚zehn Geboten der sozialistischen Moral‘. Obwohl es dauernd Verantwortung predigte, herrschte die organisierte Verantwortungslosigkeit. Die schon bei den Jungen Pionieren häufig gebrauchten ethischen Normen Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Mut zur Kritik und Selbstkritik waren keineswegs nur Fassade. Trotzdem bestand das Lebenselement der Diktatur weitgehend aus Opportunismus. Aus diesen Widersprüchen resultierten überall anzutreffende Spannungen. Die Notwendigkeit grundsätzlicher Entscheidungen gehörte zum Alltag und schuf einen Menschentyp, der nach der Vereinigung auf den mit allen Wassern gewaschenen Westler oft seltsam lebensfremd und einfach, manchmal auch starrsinnig und verbohrt wirkte. Die Ursachen für die altmodische Lebenshaltung liegen auf der Hand: Wahrheit und Lüge, Freiheit und Unterdrückung, der albraumartig zwischen Wirklichkeit und Simulation changierende Dualismus stellten in der DDR keine leeren Begriffe, sondern Alltagsprobleme dar. Die jeweils doppelt vorhandene Meinung, Sprache, Öffentlichkeit und Gesetzlichkeit in einem Teilstaat mit seiner geteilten Hauptstadt rief eine überall spürbare Bewußtseinspaltung hervor, die dennoch nicht verhinderte, daß in sich geschlossene Persönlichkeiten entstanden. So wie die äußere Unterdrückung innere Freiheit schuf, brachte die zur Staatsdoktrin [sic] erhobene Lüge einen naiven und unreflektierten Wahrheitsbegriff hervor.“

Der Rückzug des einzelnen in das Privatleben war ein weiteres Kennzeichen des DDR-Bürgers.⁹⁴

Um dem christlichen Feiertagskalender etwas Adäquates entgegenzusetzen und christliche Feiern aus dem Bewusstsein der Bürger zu drängen, schuf die SED ganz bewusst eine so genannte Feierkultur.

„Statt eine Politik der völligen Unterdrückung religiöser Praktiken zu betreiben, verfolgte die DDR eine Politik der staatlich finanzierten Säkularisierung. Der Religionsunterricht wurde durch das Fach ‚sozialistische Moral‘, viele traditionell religiöse Zeremonien durch weltliche Zeremonien und kirchliche Jugendgruppen durch staatlich unterstützte Jugendgruppen ersetzt. Unterstützt wurde ebenfalls der Austausch von Hochzeiten, Beerdigungen und Taufen durch säkulare Zeremonien.“⁹⁵

Am meisten zeigte allerdings der Ersatz der Konfirmation durch die Jugendweihe Wirkung. Wie kein anderes sozialistisch inszeniertes Fest wurde die Jugendweihe als familiäre Feier angenommen, auch wenn es die Jugendweihe als solche bereits vor DDR-Zeiten gab. Jetzt aber wurde sie zu einem „Phänomen familiärer Feierbiographie“, letztlich auch der Grund, warum sie Jahre nach der Wende fast dieselbe Beliebtheit besitzt wie zu DDR-Zeiten.⁹⁶ Da die SED nach dem Motto handelte „wer die Jugend gewinnt, dem gehört die Zukunft“,⁹⁷ war es in der DDR besonders wichtig, den Heranwachsenden eine areligiöse, ideologische Alternative zu bieten. Dadurch konnte die Jugend auf lange Sicht von den Kirchen gelöst und für eigene Ziele gewonnen werden.

Wenn die SED „tanzen und feiern ließ“,⁹⁸ war dies eine Mischung aus öffentlicher Proklamation des „Wir“ einer sozialistischen Gesellschaft und der gleichzeitigen Privatisierung der Feste, bei denen sich „der Ostdeutsche selbst feierte“.⁹⁹ Die Kommerzialisierung der Feste gelang vor allem bei der Jugendweihe. Die neue „Negatividentität gegenüber den christlichen Angeboten“ immunisierte „gegen Christliches im besonderen Maße, weil sie Konfessionslosigkeit als die alltägliche Normalität erscheinen“ ließ.¹⁰⁰ Diese konfessionslose Normalität ist es, die viele Ostdeutsche auch heute noch in ihrer Einstellung zu Kirchen und christlichem Glauben blockiert.

Die Kirchen galten bis 1989 als unwissenschaftliche und gesellschaftsfremde Institutionen. Nachdem die SED sie die ersten Jahre noch benötigt hatte, um

⁹⁴ Vgl. KUCZYNSKI, RITA: Im Westen was Neues? Ostdeutsche auf dem Weg in die Normalität, Berlin 2003, 83.

⁹⁵ MCCUTCHEON, ALLAN L.: Religion und Toleranz gegenüber Ausländern. Eine vergleichende Trendanalyse fremdenfeindlicher Gesinnung nach der Vereinigung Deutschlands, in: Religiöser und kirchlicher Wandel, hg. v. Pollack/Pickel, 87-104, 91.

⁹⁶ Vgl. DÖHNERT, ALBRECHT: Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion. Eine empirische Studie zum Fortbestand der Jugendweihe in Ostdeutschland, in: Religiöser und kirchlicher Wandel, hg. v. Pollack/Pickel, 236-258, 256. – Vgl. SEGERT/ZIERKE, Gesellschaft, 178.

⁹⁷ SEGERT/ZIERKE, Gesellschaft, 177.

⁹⁸ NEUBERT, Studie, 131.

⁹⁹ Ebd., 133.

¹⁰⁰ Ebd., 139f.

ihre Macht zu stabilisieren, konnte sie sich ihrer immer mehr entledigen und sie ins gesellschaftliche Abseits drängen.¹⁰¹

Durch die gezielte Installierung von Ersatzritualen und der Schaffung einer Art Ersatzreligion¹⁰², die sich vollkommen auf das Diesseits konzentrierte,¹⁰³ wurde den Kirchen ihr Einfluss auf die Gesellschaft genommen. „Die Kirchenpolitik der SED prägte von Beginn an die sowjetische Grunderfahrung, daß jede offene Verfolgung die christliche Gemeinschaft nur stärkte.“¹⁰⁴ Nachdem die Kirchen während der Wende 1989/1990 eine wichtige Rolle in der Gesellschaft spielten, ließ das Interesse für sie bei den meisten ostdeutschen Bürger bald schon wieder nach. Die Ostdeutschen waren nun mit vielen anderen Problemen sehr beschäftigt.¹⁰⁵ Es gab zu viele Brüche in ihrem Leben, so dass sie nicht den Blick dafür hatten, sich mit dem christlichem Glauben auseinander zu setzen. Bei den meisten Ostdeutschen gibt es daher seit zwei oder drei Generationen kaum mehr Berührungspunkte mit dem Christentum. Der Glaube hat in ihrem Alltag keine Relevanz.¹⁰⁶ Jede religiöse Erfahrung fehlt und macht das Verständnis von Religion schwer.

Die konfessionslosen Ostdeutschen sind also größtenteils nicht nur von den Kirchen und der christlichen Religion entfremdet. Sie haben eine große Distanz zu allem Religiösen.¹⁰⁷ Demnach besteht auch nur ein geringes Interesse am Kennen lernen religiöser Ideen und Antworten. Die meisten Ostdeutschen stellen keine religiösen Fragen und sie sind es gewohnt, keine religiösen Antworten auf ihre Probleme zu bekommen. Das Anzünden der Kerze in einer Kirche mag für Britta Steffen ein magisches Ritual sein, das ihr mentale Stärke verleiht. Sie knüpft aber sicher nicht die Hoffnung daran, dass ein wie auch immer höher geartetes Wesen aus der Transzendenz ihr beim Wettkampf zur Hilfe kommt.

Ist für einen Ostdeutschen die Öffnung zum christlichen Glauben schon sehr unwahrscheinlich, so ist der Schritt zu Religionen, die bereits in Westdeutschland wenig Anerkennung erfahren noch wesentlich unwahrscheinlicher. Somit wird deutlich, weshalb der zunächst erwartete oder auch von Kirchen befürchtete religiöse Aufschwung nach der Wende bis heute ausgeblieben ist.

Konfessionslose zum Glauben einladen

In Ost- und Westdeutschland unterscheiden sich durch die unterschiedliche Art der Säkularisierung auch die Möglichkeiten, Anknüpfungspunkte zu finden,

¹⁰¹ Vgl. POLLACK, Kirche.

¹⁰² Vgl. NEUBERT, Studie, 131.

¹⁰³ So war z. B. das Buch zur Jugendweihe den Heilsepochen des christlichen Glaubens nachempfunden. Vgl. NEUBERT, Studie, 110.

¹⁰⁴ WOLLE, Welt, 248.

¹⁰⁵ Vgl. POLLACK, Wandel, 42.

¹⁰⁶ Vgl. NEUBERT, Studie, 131.

¹⁰⁷ Vgl. USARSKI, Religiosität, 320.

um über den christlichen Glauben ins Gespräch zu kommen. Konfessionslosigkeit wird noch viel zu wenig von den Kirchen und Freikirchen reflektiert. Durch die Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland ist eine religiöse Sprachlosigkeit entstanden, die es Vertretern von Kirchen schwer macht zu verdeutlichen, wie der christliche Glaube im Alltag erfahren und gelebt werden kann. Es fehlen schon die Voraussetzungen, um sich verständlich zu machen. Wenn Gott nicht einmal gedacht wird, müssen Christen überlegen, wie sie so von Gott reden können, dass es einem Konfessionslosen sinnvoll erscheint, über die Existenz Gottes nachzudenken. Religiöse Sprachlosigkeit kann überwunden werden, wenn es gelingt, Glauben im Alltag sichtbar und verständlich zu leben bzw. davon nachvollziehbar zu erzählen. Nur wenn es gelingt, die Relevanz christlichen Glaubens im Alltag zu verdeutlichen, kann die religiöse Indifferenz überwunden werden. Deshalb müssen Begründungen gesucht werden, die die Bedeutung und den Anspruch des christlichen Glaubens im Leben jedes Menschen erklären.

Die religiöse Sprachlosigkeit zwischen Kirche und Konfessionslosen wird dadurch verstärkt, dass Gemeinden ihre eigene Sprache besitzen, die außerhalb nicht mehr verstanden wird.

„Die Kirche als Kommunikationssystem mit einem bestimmten Inhalt (dem christlichen Wirklichkeitsverständnis) gerät dann in eine gesellschaftlich instabile oder abseitige Position, wenn sie sich nicht mehr offenkundig auf einen in der Lebensgeschichte der Individuen wie in den Institutionen auftretenden Sinnbedarf beziehen kann. Beziehung muß dabei nicht reibungslose Anknüpfung bedeuten, sie kann auch den Widerspruch gegen ein in der Gesellschaft herrschendes Denken, Urteilen und Bewerten erfolgen.“¹⁰⁸

Zu einer neuen Beziehung kann es aber nur kommen, wenn Gemeinde „die frohe Botschaft von Jesus Christus so in die Lebens- und Verstehenswelt von Menschen umspricht, die dem Glauben und der Kirche fern stehen, so dass sie verstehen können, dass Gott sie liebt und ein Teil ihres Lebens werden möchte.“¹⁰⁹

Eine Möglichkeit, religiöse Sprachlosigkeit zu überwinden, besteht darin, säkulare Medien wie z. B. Bücher oder Filme einzusetzen und anhand ihrer Inhalte das Evangelium zu erläutern. Zum Abschluss sei eines von zahlreichen Beispielen genannt, wie Kinofilme verwendet werden können. Der Film „The Final Cut“ von Omar Naim erzählt von dem Cutter Alan Hakman, der von Verstorbenen für ihre Hinterbliebenen Filmszenen aus ihrem Leben zusammen schneidet, um diese in einer sogenannten Rememoryshow zu zeigen. Diese Filmszenen sind von einem Implantat aufgenommen worden, das dem jeweiligen Menschen zu Lebensbeginn eingesetzt wurde und sein komplettes Leben aufzeichnet. Der Betroffene erfährt aber erst im Alter von 21 Jahren, ob er ein solches Implantat

¹⁰⁸ PREUL, REINER: Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin/New York 1997, 160.

¹⁰⁹ GARTH, ALEXANDER: Konfessionslose in Ostdeutschland erreichen: <http://www.junge-kirche-berlin.de/archiv/Konfessionsloseerreichen06.pdf>, 07.11.2006.

besitzt oder nicht. Ab diesem Moment weiß er, dass alles, was er tut, eines Tages den Hinterbliebenen zur Kenntnis kommen kann. Aber auch nicht Betroffene müssen sich mit der Möglichkeit, später ungewollt in Rememoryshows zu erscheinen, auseinandersetzen: Sie wissen ja nicht, wann sie jemandem mit Implantat begegnen.

Der Film befasst sich mit der Frage, wie sich Bilder von Menschen und Wirklichkeiten verändern, wenn Menschen alles voneinander erfahren können. Auch die dunklen, unbekannt Seiten eines Menschen werden möglicherweise nach dessen Tod offenbar. Der Cutter Alan Hakman sieht seine Aufgabe darin, die Lebenden zu respektieren und in Filmszenen das Bild von dem Verstorbenen zu zeichnen, das sie von ihm haben. Er selbst bekommt aber das ganze Leben dieses Menschen zu sehen. Deshalb sieht er es als seine Aufgabe an, den Verstorbenen zu vergeben und sie nicht in einem schlechten Licht zu zeigen. Einem Kollegen erklärt er, dass er die Position des Sündenträgers innehat.

„Wenn jemand gestorben war, rief man den Sündenträger. Sündenträger waren Ausgestoßene, standen am Rande der Gesellschaft. Man bahrte die Leiche auf, legte Brot und Salz darauf und legte Münzen auf die Augen. Der Sündenträger nahm das Brot und das Salz und die Münzen auf den Augen. Durch diesen Vorgang nahm der Sündenträger die Sünden des Verstorbenen, reinigte ihre Seele und gestattete ihm die sichere Überfahrt in das Leben danach. Das war sein Auftrag.“¹¹⁰

Anhand dieses Films können zentrale Aspekte des Evangeliums erklärt werden. Im Mittelpunkt steht die Sorge, wie sich das Bild einer Person ändert, wenn auch die dunklen Seiten bekannt werden. Erfährt diese Person dennoch Annahme? Oder wird das Wissen zu ihrer Zerstörung verwendet, wie es der Gegenspieler von Alan Hakman will? Gibt es einen Sündenträger? Es geht in diesem Film um die Fragen von Rechtfertigung und Gnade. An dieser Stelle kann angesetzt werden, um anhand dieses säkularen Films aus der Lebenswelt der Menschen Begriffe wie Sünde, Vergebung und Rechtfertigung von Gott zu erklären.

Abstract

The majority of those living in eastern Germany are without any formal affiliation to a religious denomination. In this paper the reasons for this religious indifference are examined. The author describes these as being rooted in the historical development since the conversion of the Slavic peoples through to the modern age. The exodus from the church and indifference to religious matters was particularly high under the communist rule and various factors leading to this are discussed. In conclusion sketches new ways of putting the Christian message across to such a secularized population.

Dr. Sabine Schröder, Dunckerstraße 78, 10437 Berlin;
E-Mail: post@sabineschroeder.de

¹¹⁰ NAIM, OMAR: *The Final Cut* 2005.

„Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor ...“

Zum Problem der empirischen Erforschung der Gemeindewirklichkeit im Kongregationalismus¹

Die empirische Erforschung der sozialen Wirklichkeit von kongregationalistisch organisierten Gemeindebünden und ihren Ortsgemeinden steht vor dem grundsätzlichen Dilemma, dass in vielen Bereichen nur die Ortsgemeinden über die Daten verfügen, die für die empirische Forschung notwendig wären. Dies beruht einerseits auf der theologischen Grundsatzentscheidung kongregationalistischer Gemeindebünde für eine starke Selbstständigkeit der Ortsgemeinden und andererseits auf der sich daraus ergebenden organisationssoziologisch nicht abgesicherten Verbindlichkeit innerhalb der Bundesgemeinschaft.² Im Folgenden möchte ich zunächst (1.) das kongregationalistische Gemeindeverständnis und die dadurch gegebene schwierige Forschungslage darstellen, um dann (2.) die Vielfalt regionaler Unterschiede am Beispiel des Bundes Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) zu beschreiben. Daraus soll dann (3.) die Notwendigkeit von repräsentativen Befragungen zu theologischen Fragen und (4.) Sinn und Zweck einer Erforschung der Entstehung von Taufentscheidungen aufgezeigt werden.

I Die Selbstständigkeit der Ortsgemeinschaft und die dezentrale Verwaltung der Datenbasis

Im engen konfessionskundlichen Sinne umfasst der Begriff „Kongregationalismus“ die an der Gründung der „National Council of Congregational Church-

¹ Die empirischen Daten dieses Beitrages wurden im Rahmen einer Forschungsübung am Theologischen Seminar Elstal (Fachhochschule) zusammengetragen, in dessen Mittelpunkt die Möglichkeiten deskriptiver statistischer Aussagen über die Gemeinden im BEFG standen. An der Erhebung und Auswertung der Daten waren beteiligt: Christin Brauner (Daten zu Hauptamtlichen), Matthias Drodofsky (Daten zum Taufalter) sowie David Burau, Albert Esau, Stefan John, Johannes Kneifel und Antonio Israel (Auswertungen zu Landesverbänden und Gemeindegrößen).

² Ich fasse hier im Folgenden einige Aussagen knapp zusammen, die ich in einem Vortrag im Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreis (ITA) in Mannheim erstmals am 25. 1. 2008 vorgetragen habe. Die ausführliche Darstellung findet sich in DZIEWAS, RALF: Verbindlichkeit im Kongregationalismus, in: Hailer, Martin / Hafner, Johann Evangelist (Hg.): Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen, Frankfurt a. M. 2010 [Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 87], 243-265.

ches“ beteiligten, bzw. aus ihr hervorgegangenen Gemeinschaften.³ Im weiteren religionssoziologischen Sinne aber gehören zum Kongregationalismus all jene Gemeinschaften, die in der „Ortsgemeinde das grundlegende und wesentliche Element von Kirche“⁴ sehen und einem Zusammenschluss von Einzelgemeinden keine, die jeweilige Ortsgemeinde bindende, Entscheidungskompetenz zugestehen.⁵ Jede Gemeinschaft von Gläubigen, die sich in verbindlicher Form zu gottesdienstlicher Gemeinschaft und einem gemeinsamen Leben als Nachfolger Jesu versammelt, und in der die Vielfalt der Gaben des Heiligen Geistes sichtbar wird, ist nach kongregationalistischem Verständnis eine vollgültige Gestalt des Leibes Christi.⁶ Da dies aber nur in einer verbindlichen Gemeinschaft von unterschiedenen Christen möglich ist, verbindet sich das Prinzip der Ortsgemeinde im Kongregationalismus vielfach mit einer freiwillig gewählten, nicht einer zugeschriebenen Mitgliedschaft, zumindest aber mit einer bewusst vollzogenen Zustimmung zur Mitgliedschaft. Wer zur Gemeinde hinzukommt, entscheidet sich für ein intensives Miteinander an diesem Ort, mit diesen Mitchristen, ist bereit, seine eigenen Gaben einzubringen und mit allen anderen gemeinsam nach den Geboten und Anordnungen des Wortes Gottes zu fragen.⁷ Eine solche Gemein-

³ Vgl. FROST, HERBERT: Kongregationalismus, 1. Kirchenrechtlich, in: EKL³ II (1989), 1383; SCHOEMAKER, STEPHEN: Kongregationalismus, in: RGG⁴ IV (2001), 1582 f, bes. 1583.

⁴ So HUXTABLE, JOHN: Kongregationalismus, in: TRE XIX (1990), 452-462 in seiner Definition des Kongregationalismus: „Kongregationalismus ist eine Form der Kirchenordnung, die auf der Überzeugung gründet, dass die Ortsgemeinde das grundlegende und wesentliche Element von Kirche ist“ (a. a. O., 452).

⁵ Vgl. GELDBACH, ERICH: Kongregationalismus, in: ELThG II (1993), 1151 f. In diesem weiteren Sinne besitzen die meisten der in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) zusammengeschlossenen Gemeinschaften eine kongregationalistische Struktur. Vgl. VEREINIGUNG EVANGELISCHER FREIKIRCHEN (Hg.): Freikirchenhandbuch. Informationen – Anschriften – Texte – Berichte, Wuppertal 2004, für die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (a. a. O., 25), den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (a. a. O., 28), den Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland (a. a. O., 31), den Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden (a. a. O., 34) sowie den Mühlheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden (a. a. O., 45). Historisch besitzt der Kongregationalismus seine Wurzeln im Widerstand gegen die englische Kirchenpolitik des ausgehenden 16. und 17. Jahrhunderts. In dieser Zeit entstanden durch Exilanten in den Niederlanden und in Nordamerika erste freikirchliche Gemeinden und kongregationalistisch strukturierte Gemeindebünde, aus denen in der Folgezeit die meisten heute noch existierenden kongregationalistisch organisierten Denominationen hervorgingen. (Vgl. CLEMENTS, KEITH W.: Kongregationalismus, 2. Historisch, in: EKL³ II (1989), 1384-1387, bes. 1384.)

⁶ Vgl. GOODALL, NORMAN: Der Kongregationalismus in der ökumenischen Bewegung, in: DERS. (Hg.), Der Kongregationalismus, Stuttgart 1973 [Die Kirchen der Welt XI], 146-155, der als „grundlegende Basis des Kongregationalismus“ das Vertrauen darauf sieht, „dass, wo zwei oder drei versammelt sind in Christi Namen, er selbst gegenwärtig ist, und dass, wo Christus ist, die Kirche ist – nicht ein ‚Teil‘ oder ‚Zweig‘ der Kirche, sondern die Kirche, die in Christus eins und unteilbar ist“ (a. a. O., 155).

⁷ Daher verzichten viele kongregationalistische Gemeinden darauf, unmündige Kinder zu taufen, da diese den Akt der Aufnahme in den Leib Christi nicht bewusst vollziehen können und die damit verbundene Verantwortung für das geistliche Leben der Gemeinschaft noch nicht wahr-

schaft von Christen, die gemeinsam in der Schrift nach den Geboten des Leibes Christi sucht und diese dann auch gemeinsam lebt, braucht nach kongregationalistischem Verständnis keine Kirchenhierarchie und kein übergemeindliches Lehramt. Verbindlich ist nur, was die Ortsgemeinde aus der Schrift begründet für verbindlich hält. Weder eine Synode noch eine Gruppe von Amtsträgern oder Theologen kann beschließen, was in allen Gemeinden gelten soll. Und dies gilt für alle Bereiche des Gemeindelebens ebenso wie für alle inhaltlich-theologischen Festlegungen. Was in der einen Gemeinde selbstverständlich ist, kann im nächsten Ort in einer Gemeinde der gleichen Konfession ganz anders aussehen.

Das kongregationalistische Selbstverständnis führt allerdings auch dazu, dass nur die Ortsgemeinden eine Mitgliederliste führen, ihre Finanzen eigenständig sammeln und verwalten, eigene Mitgliedschaftsregeln aufstellen und über die Beschäftigung von Hauptamtlichen selbstständig entscheiden. Dadurch ergibt sich eine große Vielfalt gemeindlicher Wirklichkeiten, die nur durch gemeinsame Traditionen innerhalb einer Konfessionsfamilie bedingt einheitlich geprägt sind.

Der Verzicht auf eine die Ortsgemeinde überschreitende Festlegung von Verbindlichkeiten in Lehr- und Ordnungsfragen bedeutet allerdings nicht, dass kongregationalistische Gemeinden nicht mit anderen kontinuierlich zusammenarbeiten würden. Die Gemeinden vor Ort wissen sehr wohl um ihre gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit, auch wenn jede für sich vollgültig Leib Christi ist. Um Ziele verfolgen zu können, die einzelne Ortsgemeinden nicht erreichen könnten, haben sich Gemeinden immer wieder zu übergreifenden, nationalen und internationalen Bündnissen zusammengeschlossen. Hierbei stehen zumeist Fragen der gemeinsamen Mission, der Ausbildung von Geistlichen sowie Fragen der Repräsentanz gegenüber der Öffentlichkeit und der Vertretung in interkonfessionellen Gesprächen und Gremien im Vordergrund.⁸

Um dieses Miteinander organisieren zu können, findet sich dann auch in kongregationalistischen Gemeindebündnissen häufig eine zentral organisierte Statistik der Gemeinden. Diese betrifft jedoch zumeist nur zusammengefasste Daten, wie die Mitgliederzahl, aber nicht die Namen der Mitglieder der Ortsgemeinde, nicht deren soziale Zusammensetzung, deren Geschlechtszugehörigkeit, deren

nehmen können. Vgl. BRANDT, EDWIN: Baptisten, in: ELThG I (1992), 174-178, der in seiner Zusammenfassung der baptistischen Taufauffassung die Verpflichtung zu „verbindlicher Gemeinschaft“ und „verantwortlicher Bruderschaft“ betont: „Wer durch das Evangelium zur Umkehr geführt wird und die persönliche Antwort des Glaubens gegeben hat, wird durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert. Weil der Glaube konstitutiv zur Taufe gehört, setzt die Taufe das persönliche Bekenntnis des Glaubens voraus. Der Täufling bekennt sich öffentlich zu Jesus Christus, wird seiner Herrschaft übereignet und verpflichtet sich zur Nachfolge in verbindlicher Gemeinschaft der Glaubenden. Die Gemeinde bezeugt mit dem Täufling das Ja Gottes zu ihm und verpflichtet sich zu verantwortlicher Bruderschaft. Der Taufe folgt die Aufnahme in die Gemeinde“ (a. a. O., 176f).

⁸ Vgl. HEINZE, ANDRÉ: Der Bund sind wir! Neutestamentliche Beobachtungen über das Für- und Miteinander von Gemeinden in einem Gemeindebund, in: ThGespr 2001, Beiheft 2: „Was ist der Bund ...?“ Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes, 40-62, bes. 42f.

Alter oder andere, für eine empirische Erforschung der Gemeinschaft notwendige Daten. Dies bedeutet, dass in einem kongregationalistischen Gemeindebund selbst diejenigen Gremien, die den Gemeindebund nach außen und innen vertreten, keine gesicherten Aussagen über die soziale Zusammensetzung ihrer Konfessionsmitglieder oder deren Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Milieus, Altersgruppen oder theologischen Strömungen machen können. Es sind auch mangels zentraler Adressdatei keine repräsentativen Befragungen möglich, die ähnlich wie die EKD-Mitgliedschaftsbefragungen Auskunft über die in den Gemeinden geteilten oder nicht geteilten theologischen Überzeugungen, Wertvorstellungen oder die von den Gemeinden erreichten Milieus oder Gesellschaftsgruppen geben könnten, es sei denn, die Gemeinden würden für eine solche Untersuchung die Adressen ihrer Mitglieder dem Gemeindebund zur Verfügung stellen.⁹ Die dezentrale Verwaltung aller relevanten Daten ist somit ein zentrales Problem für jede Form der empirischen Erforschung des Kongregationalismus. Deshalb haben sich die meisten empirischen Forschungsarbeiten, die direkt dem deutschen Baptismus galten, auf einzelne ausgewählte Gemeinden beschränkt, zu denen die Verfasser einen so guten Zugang hatten, dass sie dort Mitgliederbefragungen durchführen konnten.¹⁰

Nichtsdestotrotz fallen auch in einem kongregationalistisch organisierten Gemeindebund Zahlen, Daten und Fakten an, die sich auswerten lassen, da eine Organisation zu ihrer Selbststeuerung auf statistische Daten nicht vollständig verzichten kann. Allerdings ist die Zuverlässigkeit dieser Daten ein Problem. So erfragt z. B. der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) bei allen seinen Gemeinden für die Bundesstatistik jährlich die aktuelle Mitgliederzahl, die Anzahl der Taufen, der Wiederaufnahmen und Aufnahmen durch Zeugnis, den Zuzug und Wegzug von Mitgliedern, die Zahl der Sterbefälle, Ausschlüsse, Streichungen und Austritte sowie den Wechsel von Mitgliedern zu anderen Gemeindebünden und Kirchen ab und erbittet eine Einschätzung der durch-

⁹ Wie vielfältig und hilfreich für die Gemeindegemeinschaft die Ergebnisse derartiger Befragungen sein können, zeigt der Überblicksband: HERMELINK, JAN / LATZEL, THORSTEN (Hg.): Kirche empirisch. Ein Werkbuch zur vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft und zu anderen Studien, Gütersloh 2008.

¹⁰ Als maßgeblich sind diesbezüglich die Dissertationen von DIENEL, PETER: Die Freiwilligkeitskirche, Münster 1962 (Diss.) und MARCHLOWITZ, BIRGIT: Freikirchlicher Gemeindeaufbau. Geschichtliche und empirische Untersuchungen baptistischen Gemeindeverständnisses, Berlin / New York 1994 zu nennen. Empirisch ausgerichtet ist auch die Dissertation von Dietmar Nowotzka zur Arbeit mit Ehrenamtlichen in einem freikirchlichen Diakoniewerk. Vgl. NOWOTZKA, DIETMAR: Organisationsbedingungen und Entwicklungsperspektiven ehrenamtlichen Engagements am Beispiel eines Freikirchlichen Trägers sozialer Dienste, Essen 1990 (Diss.). Anders verhält es sich hingegen im Kontext der Evangelisch-Methodistischen Kirche in Deutschland, für die es eine gemeindeübergreifende Mitgliederbefragung gibt: NIETHAMMER, HANS-MARTIN: Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten; mit 93 Tabellen, Göttingen 1995 [Kirche und Konfession 37].

schnittlichen sonntäglichen Gottesdienstbesucherzahl. Er erstellt daraus für das Jahrbuch des BEFG einen nach Landesverbänden und Gemeinden differenzierten Gesamtüberblick, wertet diese Daten aber darüber hinaus bisher nicht systematisch aus.¹¹ Durch die jährliche Abfrage der Gemeinden liegen ebenfalls Daten zum Vorhandensein verschiedener Formen von Gemeindegruppen, deren Teilnehmerzahlen, sowie in offener Form abgefragte Daten zu diakonischen und missionarischen Projekten, Kooperationen und Partnerschaften vor, die bisher jedoch weder zusammengefasst noch veröffentlicht wurden.¹² Es ist also durchaus nicht so, dass es gar keine erhobenen Daten gäbe, aber solange sie nicht in einer Form vorliegen, die eine über die Jahre hinweg aussagefähige statistische Analyse ermöglicht, wird auch hier die Antwort auf interessante Fragen häufig sein müssen: „Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor ...“

2 Die regionalen Unterschiede und die ungeklärte Bedeutung der regionalen Ebene im Kongregationalismus

Die Gemeinden in kongregationalistischen Gemeindebünden schließen sich jedoch nicht nur zu einer Bundesgemeinschaft zusammen, um gemeinsam als eine Glaubensgemeinschaft im Kontext der anderen Denominationen wahrgenommen zu werden. Häufig bilden Gemeinden auch regionale Verbände. Dies sind im BEFG die Landesverbände, deren früherer Name „Vereinigungen“ noch zeigt, dass auch diese regionale Ebene keine zentral organisierte Größe ist, sondern durch die Vereinigung selbstständiger Ortsgemeinschaften zu regionalen Zusammenschlüssen entstand. Diese Landesverbände decken sich von ihrem Zuschnitt daher auch nur bedingt mit den politischen Ländergrenzen der Bundesrepublik. In den Landesverbänden wird vor allem die gemeinsame Jugendarbeit der Baptistengemeinden koordiniert und finanziert, sowie ein Austausch der Gemeinden, gemeinsame Schulungen und die Fortbildung der Pastorinnen und Pastoren organisiert, sowie z. T. eine Kooperation auf diakonischem Gebiet gepflegt.¹³

¹¹ Für den BEFG liegen diese Daten seit 1996 in elektronischer Form vor, jedoch sind die Daten über die Jahre nicht immer in einheitlicher Weise erhoben worden, sodass eine statistische Zusammenführung und Auswertung der Daten nicht einfach ist. Zudem verfügt die zentrale Verwaltung der Gesamtorganisation, wie in einem kongregationalistischen Gemeindebund nicht anders zu erwarten, weder über die notwendigen personellen noch die finanziellen Ressourcen für eine kontinuierliche wissenschaftliche Aufbereitung und Auswertung der vorliegenden Daten. Erfahrungsgemäß wird daher auch nur die Entwicklung der Taufzahlen und der Gesamtzahl der Mitglieder im BEFG auf den jährlichen Bundeskonferenzen vorgestellt und diskutiert.

¹² Alle diese Daten aber stehen unter dem Vorbehalt, dass ihre Validität durchaus kritisch zu hinterfragen ist. So nehmen z. B. diejenigen, die die Fragebögen ausfüllen, häufig nur grobe Schätzungen hinsichtlich Gottesdienstbesuch und Teilnehmerzahlen von Gruppen vor, oder die Vorjahreszahlen werden einfach ins neue Jahr übertragen.

¹³ Vgl. Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Eine Selbstdarstellung. Herausgegeben im Auftrag des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R. von

Die Landesverbände des BEFG

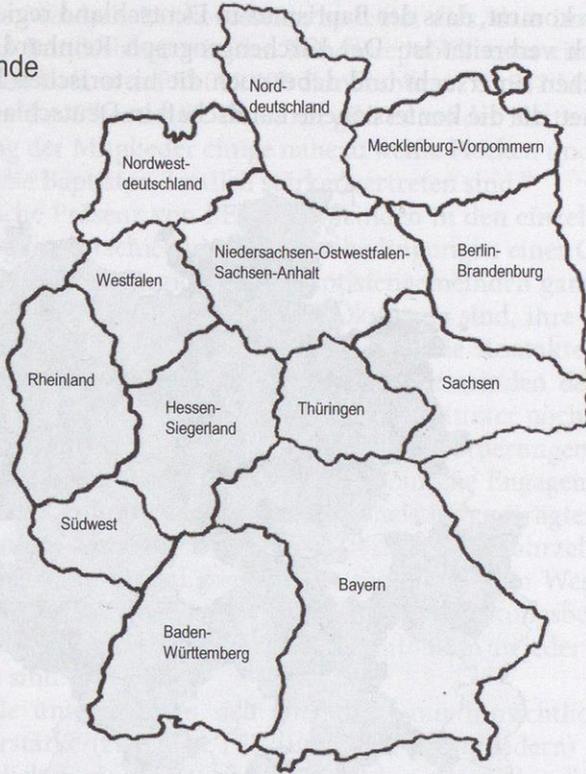


Abb. 1: Die Landesverbände des BEFG (eigene Grafik)

Die Landesverbände, in denen die Ortsgemeinden des BEFG auf regionaler Ebene zusammenarbeiten, haben eine sehr unterschiedliche Größe und umfassen zum Teil Gemeinden mit eher homogenen zum Teil mit eher heterogenen Rahmenbedingungen. Während im Landesverband Berlin-Brandenburg vor allem der große Unterschied zwischen den urbanen Großstadtgemeinden Berlins und den kleinen Gemeinden im Land Brandenburg auffällt, sind die kleinen Landesverbände Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen und Thüringen, Südwest sowie der Landesverband Bayern eher homogen zusammengesetzt. Der Landesverband Niedersachsen-Ostwestfalen-Sachsen-Anhalt hingegen vereinigt Gemeinden aus Ost und West und wirtschaftlich sehr unterschiedlich starken Regionen. Teilweise stehen also in den Landesverbänden die Ortsgemeinden vor überaus unterschiedlichen konfessionellen, kulturellen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen.

WOLFGANG BAUER, HAROLD EISENBLÄTTER, HERMANN JÖRGENSEN und HINRICH SCHMIDT, Wuppertal / Kassel 1992, 27f.

Hinzu kommt, dass der Baptismus in Deutschland regional auffallend unterschiedlich verbreitet ist. Der Kirchengeograph Reinhard Henkel hat dies für alle Kirchen untersucht und dabei auch die historischen Entwicklungen nachgezeichnet, die die konfessionelle Landschaft in Deutschland geprägt haben.¹⁴

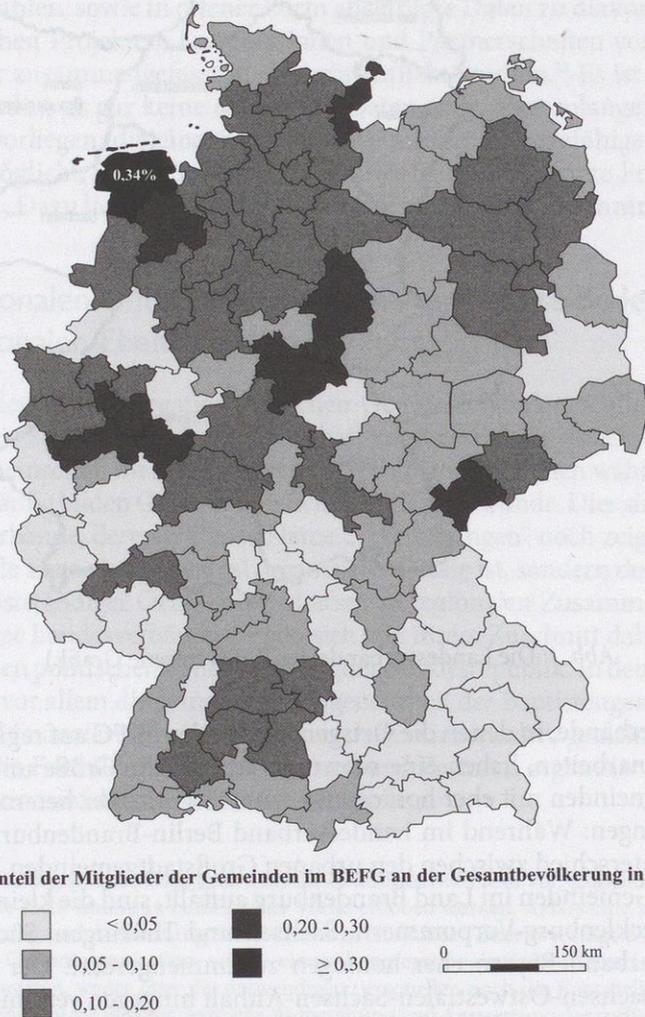


Abb. 2: Anteil der Mitglieder der Gemeinden im BEFG an der Gesamtbevölkerung, aus: Henkel: Atlas der Kirchen, S. 141

¹⁴ Vgl. HENKEL, REINHARD: Religions- und Kirchengografie. Anmerkungen zu einem bisher wenig beachteten Fach, in: ZThG 5 (2000), 161-176; Eine komplette Aufbereitung der Verteilung der einzelnen Konfessionen in Deutschland bietet HENKEL, REINHARD: Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland. Eine Religionsgeographie, Stuttgart 2001.

Für den Baptismus als Minderheitenkonfession bedeutet dies, dass im Durchschnitt auf eintausend Bundesbürger in der Bundesrepublik etwa ein Baptist kommt (Am 31. 12. 2008 kamen auf 82 002 400 Bundesbürger 83.747 Mitglieder im BEFG = 0,102 % der Bevölkerung)¹⁵. Dennoch gibt es auf der Karte der geographischen Verteilung der Mitglieder einige nahezu weiße Flecken und andere Landkreise, in denen die Baptisten deutlich stärker vertreten sind.¹⁶

Diese unterschiedliche Präsenz von BEFG-Gemeinden in den einzelnen Regionen führt auch zu ganz verschiedenen Rahmenbedingungen einer Gemeindegearbeit. Während in manchen Regionen die Baptistengemeinden ganz selbstverständlicher Teil der örtlichen und regionalen Ökumene sind, ihre Kirchen und Gemeindehäuser in der Bevölkerung bekannt und die Kontakte zu den politischen Entscheidungsträgern intensiv sind, gelten Gemeinden des BEFG in anderen Landesteilen, in denen sie seltener auftreten, mitunter noch als sektenähnliche Gemeinschaft, womit sich ganz andere Herausforderungen für die Öffentlichkeitsarbeit und das missionarische und diakonische Engagement der Gemeinden ergeben. Dazu kommt, dass sich in den atheistisch geprägten neuen Bundesländern die konfessionelle Rahmenlandschaft durch eine jahrzehntelange atheistische Prägung noch einmal ganz anders gestaltet als im Westen der Republik oder in Gebieten, in denen aufgrund früherer Erweckungsbewegungen freikirchliche Gemeinden unterschiedlicher Denomination an jeder zweiten Straßenecke zu finden sind.¹⁷

Die Landesverbände unterscheiden sich aber nicht nur hinsichtlich ihrer Fläche und Mitgliederstärke (zwischen 1 512 und 12 774 Mitgliedern) extrem, sondern auch hinsichtlich der in ihnen vertretenen Gemeindegrößen. So gibt es Landesverbände (z. B. Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Südwest und Thüringen), in denen es gar keine großen Gemeinden, dafür aber überwiegend kleine Gemeinden gibt. Insgesamt aber sind die kleinen Gemeinden in allen Landesverbänden (außer Baden-Württemberg) in der Überzahl.

¹⁵ So die im Internet zugänglichen Zahlen des Bundesamtes für Statistik (<http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Navigation/Statistiken/Bevoelkerung/Bevoelkerungsstand/Bevoelkerungsstand>) und des Jahrbuches des BEFG 2009, 128.

¹⁶ Entsprechende Grafiken und Analysen für die anderen Freikirchen finden sich bei HENKEL, REINHARD: Die freikirchliche Landschaft. Untersuchungen über die räumliche Verteilung der Freikirchen, in: Freikirchenforschung 9 (1999), 214-263.

¹⁷ Zu den Unterschieden in der kirchlichen Landschaft in Ost und West vgl. POLLACK, DETLEF: Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse, in: ZThK 93 (1996), 588-615, der auch Zahlen zu den Wanderungsbewegungen zwischen den Konfessionen nennt.

Landesverband (Stand 31.12.2008)		Gemeinden nach Größenordnung (inkl. Zweiggemeinden) ¹⁸			Gemeinde- anzahl Summe	Durch- schnittliche Größe Ø	Mitglieder ¹⁹
		Groß (> 300)	Mittel (101-300)	Klein (< 100)			
Baden- Württemberg	Anzahl (in %)	2 (0,25 %)	42 (53,16 %)	35 (44,30 %)	79 (100,00 %)	125,66	9927
Bayern	Anzahl (in %)	3 (5,36 %)	16 (28,57 %)	37 (66,07 %)	56 (100,00 %)	103,64	5804
Berlin- Brandenburg	Anzahl (in %)	1 (1,41 %)	21 (29,58 %)	49 (69,01 %)	71 (100,00 %)	90,00	6390
Hessen-Siegerland	Anzahl (in %)	3 (4,69 %)	24 (37,50 %)	37 (66,07 %)	64 (100,00 %)	111,23	7119
Mecklenburg- Vorpommern	Anzahl (in %)	0	3 (10,71 %)	25 (89,29 %)	28 (100,00 %)	54,00	1512
Niedersachsen- Ostwestfalen- Sachsen-Anhalt	Anzahl (in %)	6 (5,83 %)	28 (27,18 %)	69 (66,99 %)	103 (100,00 %)	110,18	11349
Nord- deutschland	Anzahl (in %)	4 (6,35 %)	22 (34,92 %)	37 (58,73 %)	63 (100,00 %)	108,66	6846
Nordwest- deutschland	Anzahl (in %)	3 (6,00 %)	23 (46,00 %)	24 (48,00 %)	50 (100,00 %)	129,82	6491
Rheinland	Anzahl (in %)	7 (7,14 %)	42 (42,86 %)	49 (50 %)	98 (100,00 %)	130,35	12774
Sachsen	Anzahl (in %)	0	16 (25,81 %)	46 (74,19 %)	62 (100,00 %)	75,16	4660
Südwest	Anzahl (in %)	0	6 (20,69 %)	23 (79,31 %)	29 (100,00 %)	66,76	1936
Thüringen	Anzahl (in %)	0	8 (25,81 %)	23 (74,19 %)	31 (100,00 %)	69,61	2158
Westfalen	Anzahl (in %)	5 (8,77 %)	21 (36,84 %)	31 (54,39 %)	57 (100,00 %)	118,96	6781
BEFG Gesamt	Anzahl (in %)	34 (4,30 %)	272 (34,39 %)	485 (61,31 %)	791	105,87	83747

Abb. 3: Die Verteilung der Gemeindegrößen in den Landesverbänden des BEFG

Die 34 großen Gemeinden mit mehr als 300 Mitgliedern arbeiten zumeist in großstädtischen Kontexten (4,3 % aller Gemeinden) und verfügen über ganz andere Möglichkeiten der Gemeindegemeinschaft als die Mehrzahl der kleinen Gemeinden. Diese sind überwiegend in Kleinstädten zu finden und müssen mit weniger als 100 Mitgliedern ihr Gemeindeleben gestalten und finanzieren (61,3 % aller Gemeinden). Da es in kongregationalistischen Gemeindebünden weder eine

¹⁸ Die sich bei der elektronischen Datenauswertung ergebenden Zahlen unterscheiden sich zum Teil von den im Jahrbuch des BEFG publizierten Zahlen, da die Mitgliederzahlen bei Zweiggemeinden und fremdsprachigen Gemeinden, die sich in BEFG-Gemeinden treffen, nicht immer auf die gleiche Weise zugeordnet werden.

¹⁹ Nach den Angaben des Jahrbuches des BEFG 2009, 128 f.

zentrale finanzielle Verteilung von Spendengeldern noch eine institutionalisierte Unterstützung von kleinen durch große Gemeinden gibt, stehen hinter derartig unterschiedlichen Gemeindegrößen auch völlig verschiedene Gemeindevirklichkeiten. Während große Gemeinden mehrere Hauptamtliche finanzieren können, fehlt in kleinen Gemeinden zumeist das Geld für einen vollzeitlichen Geistlichen, sodass die Organisation und Durchführung der Gemeindearbeit überwiegend auf den Schultern von Ehrenamtlichen liegt.²⁰

Auch die Taufzahlen – für Baptisten immer ein wesentliches Kriterium für die Nachhaltigkeit einer positiven Gemeindeentwicklung – schwanken, bezogen auf die durchschnittliche Mitgliederzahl zwischen den Landesverbänden. So wurden im Jahr 2009 in den Landesverbänden Bayern (3,36 Taufen pro 100 Mitglieder), Thüringen (3,36) und Baden-Württemberg (2,95) etwa doppelt so häufig Menschen auf das Bekenntnis ihres Glaubens getauft, wie in den Landesverbänden Norddeutschland (1,38), Berlin-Brandenburg (1,67) oder Hessen-Siegerland (1,77). Der Durchschnitt insgesamt lag bei 2,29 Taufen auf 100 Mitglieder.²¹

Im BEFG gibt es seit mehreren Jahren einen Diskussionsprozess um Zukunft, Aufgaben und Bedeutung der Landesverbände, der auf eine Neuordnung der Landesverbände hinauslaufen soll. Dabei konnte bisher jedoch noch kein Konsens über die zukünftige Funktion der Landesverbände im BEFG erzielt werden, was nicht zuletzt auch daran liegen dürfte, dass die einzelnen Gemeinden mit ihrem Landesverband sehr unterschiedliche Erfahrungen machen und die Arbeit in den Landesverbänden aufgrund der unterschiedlichen politischen, konfessionellen, geographischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen zum Teil ganz unterschiedliche Schwerpunkte besitzt. Wo der Kontakt zu den politischen Institutionen z. B. für die Finanzierung und Gestaltung von Kinder- und Jugendarbeit den Schwerpunkt bildet, wäre eine stärkere Orientierung des Zuschnitts der Länderverbände auf die Bundesländer am sinnvollsten,²² wo die

²⁰ Betrachtet man hier nur die Durchschnittswerte der Gemeindegrößen, liegt die Normalgemeinde mit etwa 106 Gemeindegliedern in einer Größenordnung, in der eine pastorale Versorgung gesichert zu sein scheint. In Wahrheit aber ist dies für die Mehrzahl der Gemeinden nicht so. Vor allem in den kleinen Landesverbänden und in den Gemeinden, die in den neuen Bundesländern liegen, ist die Gemeinde ohne einen vollzeitlich angestellten Hauptamtlichen die Normalität. Hier hat die Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland als nichtkongregationalistische Freikirche andere Möglichkeiten der Unterstützung kleinerer Gemeinden, da es ein zentrales Besoldungs- und Verteilungssystem für die hauptamtlichen Mitarbeiter der Kirche gibt. Dies erleichtert den Einsatz von Geistlichen in mehreren Gemeinden gleichzeitig und den zeitweiligen Einsatz von Hauptamtlichen auch in Gemeinden, die sich dies aus eigener Kraft nicht leisten könnten.

²¹ So die Auswertung der noch nicht veröffentlichten Daten für das Jahr 2009. Inwiefern diese Zahlen sich auch über einen längeren Zeitraum hinweg unterscheiden und in wie weit sie auf regionale Gegebenheiten oder andere Gründe zurückzuführen sind, ist bisher noch nicht untersucht worden.

²² Beispielsweise lassen sich gemeinsame Freizeitangebote in den Schulferien durch ein GJW eines Landesverbandes dann am besten anbieten, wenn alle Kinder und Jugendlichen im Landesverband die gleichen Ferienzeiten haben. Zudem gelten für die Finanzierung und Organisation der

ökumenischen Gespräche im Mittelpunkt stehen, wäre eine Orientierung an der Geographie der Landeskirchen sinnvoll, während für den Erfahrungsaustausch die Zusammenfassung ähnlicher Gemeindebedingungen (städtisches oder ländliches Umfeld, ähnliche Wirtschaftskraft, ähnliche regionale Mentalitäten) in einem kleineren regionalen Rahmen am hilfreichsten wären. Demgegenüber müsste eine gegenseitige Unterstützung von kleinen und großen, finanzstarken und finanzschwachen Gemeinden gerade unterschiedliche Gemeindewirklichkeiten zusammenführen.²³

Für die empirische Erforschung der Gemeindewirklichkeit auf Landesverbandsebene würde eine stärkere Orientierung der Landesverbandsgrößen an den Bundesländern hilfreich sein, weil dann aus den statistischen Daten der Landes- und Bundesämter Vergleichsgrößen zur Bevölkerungszusammensetzung, Wirtschaftskraft und Einkommensverteilung leichter zugänglich wären. Wie auch immer die zukünftige Gestaltung des BEFG auf Landesverbandsebene aussehen wird, Befragungen von Gemeinden sollten zukünftig nicht auf einzelne Gemeinden und Regionen beschränkt bleiben, sondern die verschiedenen Regionen mit einbeziehen, damit Vergleiche auch auf dieser Ebene möglich sind. Bisher jedenfalls stellen die vorliegenden Daten mehr Fragen als sie Antworten geben. Warum unterscheiden sich die Taufzahlen in den Landesverbänden? Warum wachsen in der einen Region eher kleine, in anderen eher große Gemeinden? Welche Bedeutung hat das konfessionelle Umfeld (z. B. eher katholisch, eher evangelisch, eher atheistisch geprägte Landschaften) für die Gemeindeentwicklung? Wie können Landesverbände überhaupt eine positive Entwicklung der Gemeindearbeit unterstützen und welche Konzepte wirken sich besonders positiv aus? Liegen also die Unterschiede zwischen den Landesverbänden in erster Linie an den verschiedenen Ausgangsbedingungen der Gemeinden oder aber in einer unterschiedlich effektiven Zusammenarbeit der Gemeinden im Landesverband? Diese Fragen sind mit dem bisher vorliegenden Datenmaterial und Methoden einer deskriptiven Statistik nicht beantwortbar, denn damit lassen sich nur die Unterschiede beschreiben. Um die dahinter liegenden Ursachen zu erforschen, braucht es zum einen eine andere Datenbasis (z. B. Ergebnisse einer bundesweiten Befragung von Gemeindegliedern) und zum anderen die Anwendung von Methoden der analytischen Statistik. Aber bisher bleibt festzustellen: „Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor ...“

Kinder- und Jugendarbeit zum Teil sehr unterschiedliche Regelungen in den einzelnen Ländern der Bundesrepublik.

²³ Es liegt auf der Hand, dass für eine zukünftige Neugestaltung der regionalen Ebene die Funktion der Landesverbände darüber entscheiden sollte, welche Gemeinden am effektivsten auf Landesverbandsebene zusammenarbeiten können. Aber welche Funktionen die Landesverbände bisher erfolgreich erfüllt haben und welche nicht, ist bisher nicht empirisch untersucht worden. Hat z. B. eine gute Landesverbandsarbeit Auswirkungen auf die Taufzahlen der Ortsgemeinden? Welche Bedeutung haben die Gemeindejugendwerke der Landesverbände für die gemeindliche Jugendarbeit vor Ort und damit auf den Altersdurchschnitt der Ortsgemeinden im Landesverband?

3 Die Unterschiede in den theologischen Überzeugungen und die fehlenden Befragungsmöglichkeiten

Kongregationalistisch verfasste Gemeindebünde besitzen kein Lehramt, das inhaltliche Glaubensüberzeugungen für verbindlich erklären könnte. Sie sind zumeist nicht einmal in der Lage einen dauerhaften Konsens in theologischen Fragen festzuhalten, denn was in den meisten Gemeinden als normal gilt, muss deshalb noch lange nicht in allen andern Ortsgemeinden gelten. Dies gilt selbst für diejenigen Traditionen, die untrennbar zur Entstehungsgeschichte eines Gemeindebundes gehören.²⁴ Man mag den kongregationalistisch verfassten Freikirchen deshalb mitunter Geschichtslosigkeit vorwerfen, aber hinter der geringen Aufmerksamkeit für die Vergangenheit steckt durchaus System. Die Historie ist für kongregationalistisch verfasste Freikirchen kein Argument an sich, sie wird meist nur herangezogen, um zu erklären, wie das normal wurde, was gegenwärtig als verbindlich gilt. Grundsätzlich kann sich jede Gemeindeversammlung über frühere Beschlüsse hinwegsetzen, kann jede Delegiertenversammlung auf Bundesebene frühere Entscheidungen revidieren. Es gehört zur kongregationalistischen Erwartungsstruktur, dass jede Form von Verbindlichkeit keinen Anspruch auf Dauer hat. Sie gilt, solange nichts anderes beschlossen wird, oder sich keine neue Normalität im Alltag der Gemeinden entwickelt hat.

Dies lässt sich gut an einem Beispiel aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden verdeutlichen: In den Anfängen des Baptismus galt es als biblisch begründete Selbstverständlichkeit, dass der Verkündigungsdienst nur Männern vorbehalten war.²⁵ Dann ließen im letzten Jahrhundert einzelne Gemeinden auch Frauen predigen, weil sie entdeckten, dass auch weibliche Mitglieder die Gabe der Verkündigung und der Lehre haben können. Dies war zunächst die dem Prinzip der selbstständigen Ortsgemeinde geschuldete Ausnahme von der Regel. Dann stellte sich aber die Frage, ob für Frauen mit der Gabe der Verkündigung nicht auch eine entsprechende Ausbildung zugänglich sein müsste. Dies wurde nun eine auf Ebene der Bundesgemeinschaft heiß diskutierte Frage, denn die Pastorenausbildung war eine übergemeindlich verantwortete und finanzierte Aufgabe. Man bestätigte am Ende eines langen Diskussionsprozesses, dass nur Männer Pastoren werden können, gestattete aber in Ausnahmefällen die Ausbildung von Frauen am Theologischen Seminar des Bundes, allerdings verbunden mit dem Beschluss, damit nicht unter der Hand den Dienst einer Pastorin einzuführen.²⁶ Nachdem es dann aber

²⁴ So wird im BEFG in regelmäßigen Abständen über die Verbindung von Glaubenstaufe und Gemeindegliedschaft diskutiert, weil einzelne Gemeinden oder Gruppen von Gemeinden für sich Mitgliedschaftsregeln formulieren, die nicht traditionell baptistisch sind und deshalb von anderen Gemeinden kritisch betrachtet werden.

²⁵ Vgl. GELDBACH, ERICH: Die Stellung unterschiedlicher Kirchen zur Frauenordination, in: ZThG 4 (1999), 100-120.

²⁶ Ein Vorgang, der sich in ähnlicher Weise zunächst im BEFG in der DDR (1969) und danach auch im BEFG der Bundesrepublik Deutschland (1974) abspielte. Man ahnte also offenbar be-

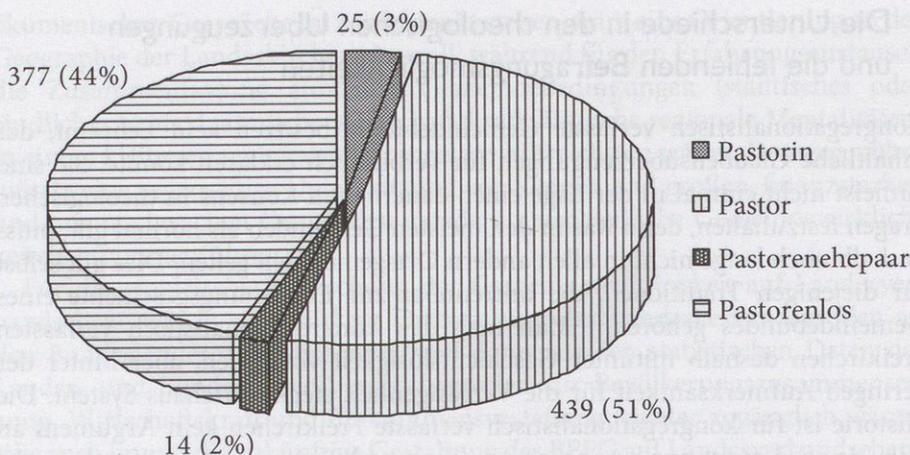


Abb. 4: Hauptamtliche Pastorinnen und Pastoren in Gemeinden des BEFG 2009, Grafik: Christin Brauner²⁷

erst einmal ausgebildete Theologinnen im BEFG gab, gab es auch Gemeinden, die diese, zum Teil gemeinsam mit ihren Ehemännern, in eine hauptamtliche Tätigkeit übernahmen. Damit gab es zwar offiziell immer noch keine Pastorinnen des BEFG, wohl aber einzelne Gemeinden im BEFG, die hauptamtliche Mitarbeiterinnen im pastoralen Dienst hatten. Die Folge war, dass man eine neue Klärung auf Bundesebene suchte, und sie 1980 in der offiziellen Einführung des Amtes der theologischen Mitarbeiterin fand – ein allerdings nur kurzfristig lebendes Konstrukt, da die Gemeinden ihre theologischen Mitarbeiterinnen selbstverständlich bald als Pastorinnen bezeichneten. Als der Dienst von

reits, worauf die Sache hinauslaufen würde, aber nur mit einer solchen Kompromissformel konnte der Selbstständigkeit der Ortsgemeinde in dieser Frage Rechnung getragen und dennoch eine weitgehend einmütige Entscheidung auf übergemeindlicher Ebene erreicht werden. Vgl. dazu die reflektierenden Erfahrungsberichte mit einer genauen Beschreibung der Entwicklung von GEISSER, CHRISTIANE: Als Pastorin in einer freikirchlichen Gemeinde, in: Haubeck, Wilfrid / Heinrichs, Wolfgang (Hg.): Pastorinnen. Aspekte zu einem aktuellen Thema, Witten 2008, 125-149 sowie ROSSOL, CARMEN: Zwischen Akzeptanz und Ignoranz. Erfahrungen und Beobachtungen zum Dienst von Pastorinnen im BEFG, in: ZThG 14 (2009), 261-269.

²⁷ Für die Grafik wurden die Angaben im Jahrbuch des BEFG ausgewertet. Die absoluten Zahlen beziehen sich daher auf die Gemeinden, nicht auf die im BEFG beschäftigten Pastorinnen und Pastoren, da manche Gemeinden mehrere Hauptamtliche angestellt haben und manche Pastorinnen und Pastoren in übergemeindlichen Diensten tätig sind. Es gibt allerdings auch Gemeinden, die anstelle eines Pastors andere Hauptamtliche in pastorale Dienste berufen. So verrichten auch ordinierte Diakone oder nicht ordinierte Gemeindeferenten mitunter pastorale Aufgaben. Hinzu kommen in den Brüdergemeinden, die dem Pastorendienst insgesamt kritisch gegenüberstehen, eine ganze Reihe von Pastoralreferenten, die pastorenähnliche Aufgaben übernehmen und vom BEFG als Geistliche ordiniert werden. Diese anderen Gruppen mit pastoralen Aufgaben sind in der Grafik nicht mit berücksichtigt.

Frauen dann zunehmend zur Normalität wurde, konnte man, allerdings nach wieder intensiver Diskussion, 1992 auf Bundesebene mehrheitlich akzeptieren, dass Gemeinden auch die Berufsbezeichnung „Pastorin“ verwendet durften. Als dann auch die „Ordnung für Pastoren und theologische Mitarbeiterinnen“ in „Ordnung für Pastoren und Pastorinnen“ umbenannt wurde, war damit auch der letzte Schritt getan, dass heute im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland sowohl Pastoren als auch Pastorinnen gleichberechtigt ihren Dienst tun können,²⁸ ohne dass deshalb heute schon alle Gemeinden bereit wären, eine Pastorin zu berufen.

Schaut man auf die Bedeutung der Hauptamtlichen für die Gemeinden, so stellt sich auch hier das empirisch aufweisbare Bild sehr differenziert dar. 44 % der Gemeinden haben überhaupt keine Pastoren, bei 51 % gibt es männliche Pastoren und nur in 3 % der Gemeinden bisher Pastorinnen, sowie in 2 % der Gemeinden Pastorenehepaare. Insgesamt ist in diesem Bereich hinsichtlich der Genderthematik allerdings noch einiges im Fluss. Die Pastorin in der Ortsgemeinde ist, wie zu sehen, bisher noch ein eher seltenes Phänomen,²⁹ aber da in den letzten Jahren der Anteil der Absolventinnen in den Abgangsjahrgängen des Theologischen Seminars Elstal auf annähernd die Hälfte angestiegen ist (und der Anteil der Frauen dürfte weiter steigen), wird sich diese Quote in den nächsten Jahrzehnten signifikant erhöhen, da zeitgleich fast nur Männer in den Ruhestand treten werden. Ein Normalitätswandel allerdings ist bereits jetzt festzustellen: Seitdem immer mehr Gemeinden bereit sind, eine Frau als Pastorin zu berufen und damit überwiegend auch positive Erfahrungen machen, geraten bei Berufungsentscheidungen diejenigen in den Gemeinden in Erklärungsnot, die grundsätzlich keine Frau auf der Kanzel akzeptieren wollen. War es früher noch die Normalität, dass der Pastor ein Mann sein musste, müssen mittlerweile diejenigen ihre Position begründen, die auch zukünftig noch an dieser offensichtlich nicht mehr selbstverständlichen Zuordnung des Pastorendienstes allein auf Männer festhalten wollen.

²⁸ Vgl. zu diesem Vorgang auch: SWARAT, UWE: Der Gemeindebund – mehr als ein Zweckverband? in: ThGespr 2001, Beiheft 2: „Was ist der Bund ...?“ Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes, 3-32, 11 f., der diesen Vorgang allerdings als ein zu kritisierendes Beispiel für eine zu weit gehende Autonomie der Ortsgemeinden anführt, und darauf hinweist, dass „die vorzeitige und unabgestimmte Einführung des Pastorinnendienstes durch einzelne Gemeinde und Vereinigungen nicht kritisiert, sondern vom Bundesrat einfach zur Kenntnis genommen und nachträglich legalisiert [wurde]. Der Gedanke, dass Einzelgemeinden – um der Einheit und Gemeinschaft im Bund willen – den Beschlüssen des Bundesrates nicht vorgreifen sollten, ist offenbar selbst der Bundesleitung nicht gekommen oder von ihr als zweitrangig angesehen worden“ (a. a. O., 12).

²⁹ Eine ganze Reihe von Pastorinnen sind allerdings in übergemeindlichen Diensten und diakonischen Arbeitsfeldern tätig, sodass der Anteil der Pastorinnen an der aktiven Pastorenschaft 2010 immerhin bei 10,8 % (A-Liste des BEFG) liegt. Im Bereich der Vikare sind es sogar 21,2 % (P-Liste des BEFG).

Hinsichtlich des Dienstes der Pastorinnen ist es relativ einfach, einen theologischen Überzeugungs- und Wertewandel in den Gemeinden an objektiven Daten festzumachen, denn in jeder Gemeinde, die eine Frau in den pastoralen Dienst berufen hat, fand die Berufung offenbar eine breite Mehrheit, sonst wäre sie nicht zustande gekommen. Für alle anderen inhaltlich-theologischen Themen ist die Erforschung von Einstellungsveränderungen sehr viel schwieriger, da es bisher keine repräsentativen Befragungen von Gemeindemitgliedern auf Bundesebene gibt und diese auch aufgrund des kongregationalistischen Aufbaus des Gemeindebundes nicht so einfach durchzuführen wären. Wollte man wissen, was die Baptisten in den Gemeinden der verschiedenen Regionen eigentlich für theologische Überzeugungen teilen, welche Traditionen ihnen wichtig sind, welche Einstellungen sie politisch vertreten, welches Schriftverständnis sie haben oder was sie dazu motiviert sich in der Gemeindearbeit zu engagieren, oder eben auch nicht, welchen Lebensstil sie pflegen, welchem sozialen Milieu sie zugehören, wie ihre Spendenbereitschaft oder ihr Einkommen ist, jede Befragung wäre darauf angewiesen, dass sich alle Gemeinden an der Durchführung beteiligen, und sei es nur durch die Herausgabe von Mitgliederanschriften. Eine repräsentative Umfrage durch ein externes Meinungsforschungsinstitut wäre aufgrund der geringen Gesamtmitgliederzahl kongregationalistischer Gemeindebünde ohne eine Bereitstellung von Mitgliederadressen unmöglich. Jedoch wären vermutlich nicht alle Gemeinden bereit, um eine repräsentative Stichprobe zu ziehen, z. B. alle Adressen von Gemeindemitgliedern herauszugeben, deren Nachnamen mit einem bestimmten Buchstaben beginnen.³⁰

Solange es solche empirischen Befunde zu den Glaubensüberzeugungen und Wertvorstellungen der kleinen Denominationen in Deutschland nicht gibt, werden zum einen in innerkirchlichen und innergemeindlichen Streitigkeiten immer wieder einzelne Gruppen für sich die Vertretungsvollmacht für bestimmte Strömungen behaupten, indem sie sagen, sie sprächen für die traditionellen, die pietistischen, die evangelikalen, die modernen, die aufgeklärten oder die charismatisch denkenden Mitglieder ihres Gemeindebundes, ohne dass irgendjemand wirklich sagen könnte, wie groß diese Strömungen wirklich sind, welche Überzeugungen sich hinter diesen Etiketten verbergen und wie viele Mitglieder sich selbst diesen Gruppen zugehörig fühlen. Hier bestimmen oft die forschesten Vertreter den Markt der Meinungen, ohne dass man sie mit empirischen Daten widerlegen könnte. Diesbezüglich gibt es bisher nicht einmal eine Ist-Stands-Erfassung, die man deskriptiv auswerten könnte, geschweige denn eine durch mehrere Befragungen unterlegte Darstellung der Entwicklung von konfessionellen oder allgemeinen religiösen Überzeugungen in den kleineren Freikirchen.

³⁰ Die Häufigkeit der Verteilung von Namensanfängen in Deutschland ist durch den Mikrozensus bekannt, sodass sich auf diesem Wege eine repräsentative Stichprobe aus der Gesamtzahl der Gemeindemitglieder ziehen ließe. Vgl. HELBIG, INA: Häufigkeit der Verteilung von Namensanfängen. Auswertung des Mikrozensus, in: Statistik in Sachsen 1/2004, 27-30.

Das größte Desiderat der empirischen Erforschung aller kongregationalistisch verfassten Gemeindebünde dürfte daher bis auf weiteres das Fehlen einer repräsentativen Befragung der Mitglieder sein, und deshalb wird hier wohl in nächster Zukunft für die meisten gestellten Fragen weiterhin nur die Antwort bleiben: „Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor ...“

4 Die Bedeutung der Taufzahlen für die Gemeindeentwicklung und die fehlende Forschung zur Entstehung von Taufentscheidungen

Die meisten kongregationalistisch verfassten Gemeindebünde praktizieren die Glaubenstaufe. Da sich die Gemeinden als Gemeinschaften von bewusst Glaubenden verstehen, die sich zum Leib Christi versammeln, gibt es zumeist keinen automatischen Nachwuchs an Mitgliedern. Man wird nicht in die Gemeinde hineingeboren, man entscheidet sich für die Aufnahme in die Gemeinde, meist im Zusammenhang mit der Entscheidung zur Taufe im Alter der Religionsmündigkeit. Damit aber sind die Taufzahlen für eine Freiwilligkeitskirche ein Indikator dafür, ob es ihr gelingt, Menschen mit dem Evangelium zu erreichen und durch Taufen den ständigen Verlust an Mitgliedern durch Tod, Austritt, Ausschluss oder Konfessionswechsel auszugleichen. Für den BEFG bedeutet dies, dass die jährliche Zusammenstellung der Taufzahlen wie ein Seismograph für die Zukunftschancen des deutschen Baptismus betrachtet wird: Steigen die Taufzahlen, scheint der Baptismus eine Zukunft zu haben, fallen sie, wird den Gemeinden von manchen Bedenkenträgern das Aussterben vorausgesagt.

Trotz dieser hohen Bedeutung der Taufzahlen gibt es im BEFG keine zentrale Taufstatistik, die Aufschluss über Taufalter, Geschlecht, Herkunft oder Motivation der Täuflinge gäbe. Es wird nicht einmal das Alter der Täuflinge erfasst, wie überhaupt das Durchschnittsalter oder die Alterspyramide der Baptisten in Deutschland unbekannt sind. Mithin sind alle Zukunftsprognosen hinsichtlich der Mitgliederentwicklung des BEFG in keinsten Weise mit Zahlen belegbar. Werden überwiegend ältere Menschen getauft, wäre die Bedeutung der Taufen für die Zukunftssicherung der Konfession deutlich geringer, als wenn überwiegend junge Menschen diesen Glaubensschritt gehen. Es fehlen auch völlig Daten dazu, welche Menschen sich für die Taufe entscheiden, aus welchen Milieus sie kommen,³¹ was sie zur Taufe motiviert und wie häufig eine Taufe im Kontext

³¹ Die vierte EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft hat gerade die Milieuperspektive neu in den Mittelpunkt der Kirchensoziologie gestellt. Dabei konnten sechs kirchliche Milieus unterschieden werden, die von der Arbeit der Kirche vor Ort sehr Unterschiedliches erwarten und ganz verschiedene Vorlieben für ihr Engagement und ihr Selbstverständnis als Kirchenmitglied einbringen. Vgl. BENTHAUS-APEL, FRIEDERIKE: Lebensstilspezifische Zugänge zur Kirchenmitgliedschaft, in: Huber, Wolfgang / Friedrich, Johannes / Steinacker, Peter (Hg.): Die vierte

eines Konfessionswechsels steht. Zwar versucht man sich im zwischenkirchlichen Dialog darauf zu einigen, dass eine Taufe in den Zusammenhang der Glaubensentstehung gehört und eine reine Konversionstaufe nicht dem biblischen Zeugnis entspricht, aber fragt man danach, wie häufig eine Glaubensstaufe an Menschen geschieht, an denen bereits im Säuglingsalter eine Taufhandlung vollzogen wurde, so sind die Konfessionen, die nur Gläubige taufen ohne eine entsprechende Erhebung von Daten überhaupt nicht auskunftsfähig. Wenn die Konversionstaufe z. B. nicht die Regel sein soll, sondern die Ausnahme, wäre zunächst einmal zu fragen, was eigentlich derzeit der Normalfall in den Gemeinden ist? Wird überwiegend die Taufe an zuvor noch ungetauften Gläubigen vollzogen, oder öfter die Taufe an Gläubigen, an denen bereits im Säuglingsalter eine Taufhandlung vollzogen wurde?³²

Auch hier ist es wiederum so, dass nur die taufenden Gemeinden über die entsprechenden Daten verfügen, eine repräsentative bundesweite Täuflingsbefragung also die Beteiligung aller Gemeinden voraussetzen würde. Mitunter aber geben Gemeinden Daten auch freiwillig heraus, die sich dann empirisch auswerten lassen. So gibt es in den letzten Jahren die Tradition, dass Gemeinden die Namen und das Alter ihrer Täuflinge an die Zeitschrift „Die Gemeinde“ melden. So wurden von den insgesamt 1.905 Taufen, die im Jahr 2009 in Baptistengemeinden des BEFG durchgeführt wurden insgesamt 577 (= 30,39 %) in der Zeitschrift „Die Gemeinde“ mit Altersangabe angezeigt. Eine Auswertung von Geschlecht und Taufalter ergibt die Übersicht (Abb. 5) auf der folgenden Seite.

Der jüngste Täufling im BEFG war 2009 erst 8 Jahre alt, der älteste 86-jährig. Der Schwerpunkt des Taufalters in Baptistengemeinden lag offensichtlich bei Männern wie Frauen zwischen dem 10. und 20. Lebensjahr, aber in allen Altersstufen bis zum 60. Lebensjahr fanden regelmäßig Taufen statt, erst danach wurden die Taufen seltener. Untergliedert man die Altersübersicht in 10-Jahres-Schritte wird deutlich, dass 62 % aller Taufen vor dem 30. Lebensjahr stattfanden. Dabei lag das durchschnittliche Taufalter bei 27,58 Jahren, ohne dass sich Männer und Frauen dabei wesentlich unterschieden (Abb. 6).

EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 205-236 und SCHULZ, CLAUDIA: Ehrenamt und Lebensstil. Neue Daten zur Mitarbeit und Beteiligung in Kirche und Diakonie, in: Pastoraltheologie 95 (2006), 369-379. Eine Einführung in die Milieuperspektive mit vielen konkreten Anregungen für die Gemeindearbeit bieten SCHULZ, CLAUDIA / HAUSCHILDT, EBERHARD / KOHLER, EIKE: Milieus praktisch. Analysen und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen ²2009.

³² Welch hohe Bedeutung die Erfassung derartiger empirischer Daten haben kann, zeigt auch die Diskussion um das Konvergenzdokument der Bayerisch-Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe, da darin gesagt wird, dass Taufwiederholungen „im Einzelfall aus seelsorgerlichen Gründen“ geduldet werden könnten, „wenn diese Praxis nicht mehr den Regelfall kirchlichen Handelns in baptistischen Gemeinden darstellt“ (Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4, 5). Konvergenzdokument der Bayerisch-Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), Punkt 5.1.5.). Aber was ist überhaupt „der Regelfall“ und was wären „Einzelfälle“?

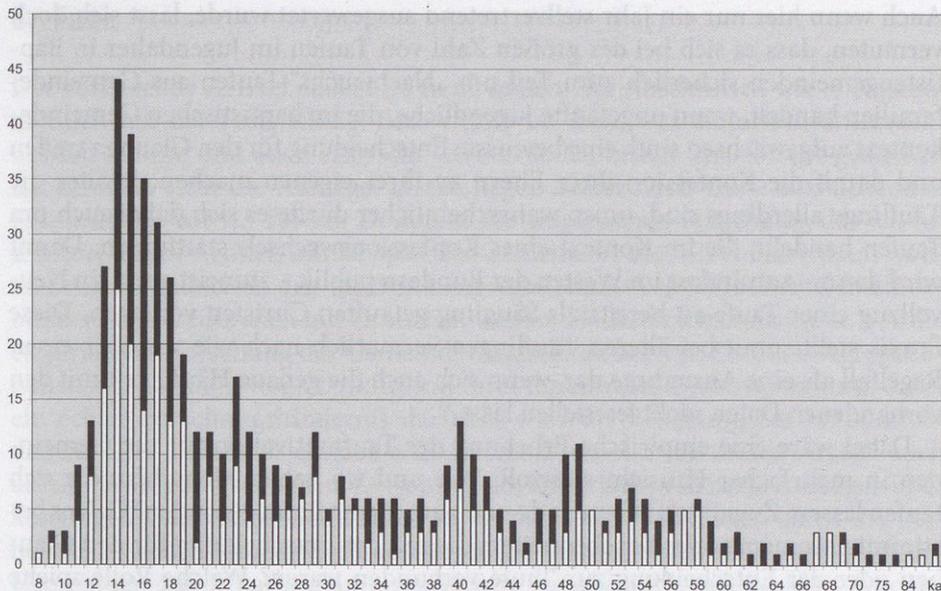


Abb. 5: Verteilungen der Taufen 2009 nach Alter und Geschlecht (eigene Grafik; Schwarz = männliche Täuflinge, Weiß = weibliche Täuflinge)

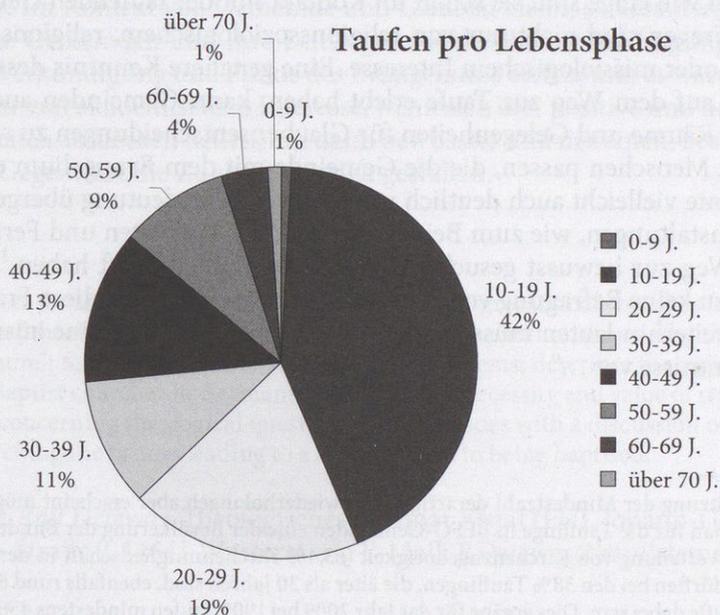


Abb. 6: Taufen 2009 im BEFG verteilt auf Lebensphasen (eigene Grafik)

Auch wenn hier nur ein Jahr stellvertretend ausgewertet wurde, lässt sich doch vermuten, dass es sich bei der großen Zahl von Taufen im Jugendalter in Baptistengemeinden sicherlich zum Teil um „Nachwuchs“-Taufungen aus Gemeindefamilien handelt, wenn ungetaufte Jugendliche, die im baptistischen Gemeindekontext aufgewachsen sind, eine bewusste Entscheidung für den Glauben treffen und damit die Konfession ihrer Eltern zu ihrer eigenen machen. Je älter die Täuflinge allerdings sind, umso wahrscheinlicher dürfte es sich dabei auch um Taufen handeln, die im Kontext eines Konfessionswechsels stattfinden. Damit wird dann – zumindest im Westen der Bundesrepublik – zumeist auch ein Neuvollzug einer Taufe an bereits als Säugling getauften Christen vorliegen. Diese Praxis stellt somit bei älteren Täuflingen vermutlich nach wie vor eher einen Regelfall als eine Ausnahme dar, wenn sich auch die genaue Häufigkeit mit den vorhandenen Daten nicht feststellen lässt.³³

Dabei wäre eine empirische Erhebung der Taufmotivation für die Gemeinden in mehrfacher Hinsicht sinnvoll: Wie und wo haben Menschen, die sich taufen lassen, Zugang zur Gemeinde und zum Evangelium gefunden? Gab es bestimmte Momente oder Begebenheiten, die mit der Entscheidung für den Glauben oder der Entscheidung zur Taufe verbunden waren? Welche Rolle spielte die Beschäftigung mit biblischen Texten, der Gottesdienstbesuch, Hauskreise oder Gemeindegruppen auf dem Weg zur Taufe? Über welchen Wissensstand in Glaubensfragen verfügen Täuflinge? Welche Hoffnungen und Erwartungen verbinden sie mit der Taufe? Welches Verständnis von Taufe und Gemeinde haben sie und wie lange sind sie schon im Kontakt mit der taufenden Gemeinde? All diese Fragen sind nicht nur von religionssoziologischem, religionspsychologischem oder missiologischem Interesse. Eine genauere Kenntnis dessen, was Menschen auf dem Weg zur Taufe erlebt haben, kann Gemeinden auch dazu befähigen, Räume und Gelegenheiten für Glaubensentscheidungen zu schaffen, die zu den Menschen passen, die die Gemeinde mit dem Evangelium erreicht. Dabei könnte vielleicht auch deutlich werden, welche Bedeutung übergemeindliche Veranstaltungen, wie zum Beispiel Jugendtage, Freizeiten und Ferienlager auf dem Weg zur bewusst gesuchten Gemeindegliedschaft haben. Solange es aber dazu keine Befragung von Täuflingen gibt wird auf alle diese Fragen die Antwort weiterhin lauten müssen: „Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor ...“

³³ Eine Schätzung der Mindestzahl derartiger Taufwiederholungen aber erscheint möglich: Unterstellt man für die Täuflinge in BEFG-Gemeinden eine der Bevölkerung der Bundesrepublik ähnliche Verteilung von Kirchenzugehörigkeit (63,4% Kirchenmitgliedschaft in der Bevölkerung) so dürften bei den 38% Täuflingen, die älter als 30 Jahren sind, ebenfalls rund 63% Säuglingsgetaufte dabei sein. Dies ergäbe für das Jahr 2009 bei 1905 Taufen mindestens 456 Fälle von Taufwiederholungen (also mindestens 23,9%), wobei die Taufwiederholungen, die es auch im jüngeren Lebensalter durchaus häufig gibt, noch nicht mit eingerechnet sind.

5. Fazit

Der vorliegende Artikel endet also in all seinen vier Abschnitten wie er begann, nämlich mit der Feststellung, dass vieles von dem, was empirisch untersucht werden könnte und auch erforscht werden sollte, bisher unerforscht geblieben ist. Insofern steht die Aussage: „Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor ...“ für ein Desiderat der empirischen Forschung, das ich im Kontext dieses Artikels am Beispiel der Gemeinden des BEFG illustrieren wollte. Es dürfte jedoch in den meisten kongregationalistisch verfassten Gemeindebünden und Freikirchen mit ähnlichen weißen Flecken zu rechnen sein, was die empirische Erforschung der Gemeindewirklichkeit betrifft. Da die kongregationalistische Organisationsstruktur mit ihrer dezentralen Datenverwaltung dabei ein echtes Forschungshindernis darstellt, wird die Behebung der Erkenntnisdefizite alles andere als einfach sein. Dennoch möchte ich diesen Artikel auch als eine Anregung verstehen: Es ist möglich, empirisch gesicherte Aussagen über kongregationalistische Gemeinden zu machen, wenn man zum einen die vorhandenen Daten systematisch auswertet und zum anderen die Bereitschaft der Gemeinden zur Mitarbeit an empirischen Forschungsprojekten aktiv fördert. Letztlich könnte jeder kongregationalistische Gemeindebund nur davon profitieren, wenn er mehr über die Gemeindewirklichkeit wüsste und daher gezielter und effektiver handeln könnte. Und dies gilt nicht nur für die Bundesgemeinschaft als Ganze, sondern für jede einzelne Gemeinde. So unverfügbar das Wesentliche im Kontext von Gemeinde und Glauben bleibt, so verantwortlich sind doch die Gemeinden und ihre Leitungen für die Rahmenbedingungen, die sie für die Verkündigung und Praxis des Evangeliums bieten, und es wäre sicherlich nicht nur von akademischem Interesse, wenn sich hier positive und negative Gegebenheiten aufdecken ließen, um dann bewusster und mit einem besseren Blick für die Gegenwart die Zukunft aktiv zu gestalten.

Abstract

Useful data for empirical sociological research on congregational churches is scarce for a number of theological and organisational reasons. The author shows why the congregational church form itself leads to such research problems; describes the regional variety among Baptist churches in Germany; argues for the necessity and value of representative surveys concerning theological questions and concludes with a discussion on the merits of researching the factors leading to a commitment to being baptised.

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

Michael Schröder

Ich kann nicht klagen

„Wie geht es Dir?“¹ – so erkundigen sich viele Menschen nach dem Befinden der Freunde und Bekannten. Häufig kann man dann auch die Antwort hören: „Mir geht es gut, ich kann nicht klagen!“ Es ist schön und ein Grund zum Mitfreuen, wenn es Menschen gut geht und sie sich am Leben erfreuen. Manchmal habe ich aber den Eindruck, dass der Satz ‚Ich kann nicht klagen‘ eine andere Färbung bekommt, wenn er auch dann ausgesprochen wird, wenn es einem gar nicht gut geht und es eigentlich eher Grund zur Klage gäbe. Kann es sein, dass man sich dann hinter einer solchen Worthülse verschantzt, weil man nicht klagen kann, einfach nicht in der Lage ist zu klagen? Manch einer würde dann noch fragend hinzufügen: „Darf ich eigentlich klagen?“ So hörte ich vor einigen Jahren von einer Person, die ihren Partner durch ein tragisches Unglück verloren hat. Sie versank in tiefe Trauer, und auch ihr Glaube an Gott geriet ins Wanken. Sie kam über den Verlust nicht hinweg. In dieser Situation erhielt sie in der Gemeinde den gut gemeinten Ratschlag, sie würde erst dann aus dieser Trauer herausfinden, wenn sie auch diesen schweren Schlag dankbar aus der Hand Gottes annehmen würde. So solle sie am Grab Gott loben und preisen, dann würde sie auch eine neue Perspektive für ihr Leben erhalten. Begründet wurde dieser Rat mit dem Hinweis auf die Schrift, dass wir alles in Dankbarkeit anzunehmen hätten, eben auch die schwersten Stunden. Außerdem würden wir ja von unserem Vater im Himmel nur Gutes empfangen, alle negativen Erfahrungen hätten mit ihm nichts zu tun. Schmerz und Leid müssten dem Wirken des Widersachers zugeschrieben werden. Ähnliches habe ich immer wieder im Gemeindeleben erlebt. Es müsse alles in Dankbarkeit angenommen werden, auch wenn wir es nicht verstehen oder wenn es unsere Kräfte zu übersteigen scheint. Gott sein Leid klagen – das könne und dürfe nicht sein. Überhaupt hat das Wort „klagen“ in unserem Sprachgebrauch stets einen faden Beigeschmack. Wenn sich jemand beklagt, so steht er schnell im Verdacht, er sei ein Jammerlappen und habe eben keine Kraft zum Durchhalten. Wer gar von „anklagen“ spricht, muss sich vorhalten lassen, dass er wie ein Jurist denkt und formuliert. „Ich kann nicht klagen“ bekommt so einen anderen Klang, oder sollten wir nicht besser sagen: „ich darf nicht klagen“, weil ich angeblich so nicht von und schon gar nicht mit Gott reden kann. Aber finden wir dieses Denken so in der Schrift wieder? Schauen wir z. B. in das Buch der Psalmen, so können wir feststellen, dass die größte Gruppe der Lieder eben aus Klageliedern besteht. Wir

¹ Diese Predigt wurde am 26. April 2009 in der FeG Bad Endbach gehalten. Sie wurde für den Druck gekürzt.

hören von Einzelnen, aber auch von ganzen Gruppen, die vor Gott treten und ihm ihr Leid klagen. Ich möchte mit Ihnen heute Morgen auf ein solches Lied, Psalm 13, hören.

Ein Psalm Davids

Herr, wie lange willst du mich so ganz vergessen? Wie lange verbirgst du dein Antlitz vor mir?

Wie lange soll ich sorgen in meiner Seele und mich ängsten in meinem Herzen täglich? Wie lange soll sich mein Feind über mich erheben?

Schaue doch und erhöre mich, Herr, mein Gott! Erleuchte meine Augen, dass ich nicht im Tode entschlafe,

dass nicht mein Feind sich rühme, er sei meiner mächtig geworden, und meine Widersacher sich freuen, dass ich wanke.

Ich aber traue darauf, dass du so gnädig bist; mein Herz freut sich, dass du so gerne hilfst. Ich will dem Herrn singen, dass er so wohl an mir tut.

Wenn wir dieses Lied lesen und hören, so müssen wir uns zunächst vor Augen halten, dass wir im besten Sinne verdichtete Worte vor uns haben. Zum einen bringt der Dichter seine Erfahrungen in eine auch äußerlich ansprechende Form und lädt so seine Zuhörer ein, sich diese Worte zu eigen zu machen und sie nachzusprechen. Sie können so laut im Gottesdienst zu Gehör gebracht werden, sie können aber auch zu Hause im Stillen bedacht und nachgebetet werden. Zum anderen wird hier eine längere Phase seines Lebens mit ganz unterschiedlichen Empfindungen und Erfahrungen in wenige Zeilen verdichtet. Wir wissen nicht, auf welche Zeitspanne der Psalmist zurückblickt, als er diese Worte gefunden hat, aber es kann sein, dass zwischen den einzelnen Versen Wochen oder gar Monate ins Land gegangen sind. Die Erfahrungen, die hinter ihm liegen, werden wie in einem Brennglas in wenigen Zeilen gebündelt! Doch an welchen Erfahrungen lässt er uns Anteil haben? In den ersten Versen spricht er zunächst von der Nähe und der Verborgenheit Gottes. Damit rührt er an eine Vorstellung, die im AT von besonderer Bedeutung ist. Der lebendige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erden wendet sich dem Menschen zu. Er begegnet ihm, er redet zu und mit ihm. Diese heilvolle Erfahrung steht im Zentrum des Glaubens. Wenn Menschen im AT in den Tempel gehen, so suchen sie die Nähe mit Gott, sie wollen ihm begegnen, seine Stimme hören. Das, was Luther mit dem Begriff „Stiftshütte“ wiedergegeben hat, müsste man eigentlich mit „Zelt der Begegnung“ übersetzen! Also ein Ort, wo Gott und Mensch einander begegnen können. Gottes Nähe spüren und erleben – das ist wirklich Glück und Segen. So hören wir es heute noch, wenn wir uns am Ende eines Gottesdienstes die Segensworte aus dem 4. Buch Mose zusprechen. „Der Herr segne dich, ... er lasse sein Angesicht leuchten über dir ... er erhebe sein Angesicht über dich“ – Gott sehe dich an und wende sich dir zu, das ist wirklich Segen! Doch genau das erlebt der Dichter nicht mehr. Ganz im Gegenteil. Seine Erfahrung ist eine ganz andere. Gott hat sich von ihm abgewandt, er blickt ihn nicht mehr an. Seine persönliche Erfahrung lautet: Gott hat mich vergessen! So wie er dann in den ersten Versen for-

Predigtwerkstatt

muliert ist es aber kein Flüchtigkeitsfehler Gottes, der aus Versehen den, der an ihn glaubt, übersehen hat. Nein, es ist ein bewusstes Wegsehen. Herr, wie lange willst du das noch tun? – das ist seine bittere Frage. Bevor man an dieser Stelle auf den Gedanken kommt, dass eine solche Aussage nur am Rande der Bibel stehe, so muss man sich doch vor Augen halten, dass verschiedene Menschen so denken und reden. In einem anderen Psalm hören wir die Worte, die sich auch Jesus selbst zu Eigen gemacht hat: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ In den Klageliedern wird die Anklage noch schärfer. „Gott hat mir wie ein wildes Tier aufgelauert“ – so entfährt es einem, der Gott geradezu als seinen Feind erfahren hat. Das sind Aussagen, die uns nachdenklich werden lassen und so gar nicht in das Bild eines „lieben Gottes“ passen, das auch in unseren Gemeinden immer wieder gezeichnet wird. Hier klagen Menschen nicht nur, sie klagen Gott an. Sie verstehen ihn und sein Handeln nicht mehr. Bei ihnen keimt der Verdacht auf, er wolle sie bestrafen und mute ihnen etwas zu, was sie nicht mehr tragen können. Schnell ist man dann bei der Hand nach Gründen zu suchen, warum hier einer so reden kann. Ist es nicht am Ende doch seine eigene Schuld, dass Gott ihn verlassen hat? Hat er nicht vielleicht gesündigt, sodass ihn dann eine gerechte Strafe getroffen hat? So unerhört klingen diese Worte der Klage, dass man sich nicht vorstellen kann, dass Glaubende in dieser Weise von Gott reden. So verständlich solche Gedanken zu sein scheinen, sie haben keinen Anhalt am Text. Nein, es wird kein Grund genannt und es wird auch gar nicht danach gesucht. Es reicht, dass der Dichter seine Lebenssituation so erlebt, dass sich Gott von ihm abgewandt hat. Ja, es wird auch noch nicht einmal deutlich, welche Lebensumstände ihn zu dieser Aussage gebracht haben. Ist es eine Zeit der Krankheit, sind es Feinde, die sich triumphierend über ihn erheben – das alles bleibt im Dunkeln. Aber indem er seine Klage so unkonkret formuliert, bietet er damit Menschen auch heute die Möglichkeit, sich in diesen Worten wiederfinden. Herr, wo bist Du? Gibt es dich noch? Wenn ja, warum hast du mich vergessen? Diese Zeilen machen deutlich: Ich darf klagen, ich darf mit Gott so reden und ihm sagen, dass ich ihn und sein Handeln nicht mehr verstehe. Ich darf mich mit meiner Situation an ihn wenden. In Gesprächen mit Menschen, die ihr Leben als dunkel und ohne Sinn erleben darf ich ihnen Mut machen: Du darfst dein Leid Gott klagen.

Wer so klagt, der redet mit Gott. Klage ist eben nicht nur Rede, sie ist immer auch Anrede. Wer Gott sein Leid klagt, der redet nicht über, sondern immer mit ihm. Die Worte des Liederdichters hier, oder auch die Klagelieder der Propheten, erscheinen uns hart und ungebührlich zu sein, aber sie sind Gott selbst gesagt, direkt und ohne Umschweife.

Mir sind manche Gespräche im Gedächtnis, in denen Menschen ihre bedrückende Situation geschildert haben. Einige erlebten, dass die Zeit der Krankheit ihnen alle Kräfte geraubt hatte. Andere waren mit ihrer persönlichen Lebenssituation überfordert. All das klagten sie mir und schilderten ihre Not, auch ihre Enttäuschung über Gott, den sie gerade nicht den liebenden Vater erlebten.

Auch die Zweifel an Gott selbst wurden genannt. Als wir dann aber miteinander beteten, konnten sie diese Gefühle aber nicht Gott gegenüber zum Ausdruck bringen. Alles, was dann noch über ihre Lippen kam, waren allgemeine Sätze wie: „Herr, du weißt doch, wie es mir geht ...“ Wie oft ging mir dann durch den Kopf: Er kann es mir, aber nicht Gott klagen! Warum sagt er es ihm nicht selbst? Dieser und auch viele andere Psalmen machen Mut, mit Gott zu ringen, mit ihm zu reden, ungeschützt, ungeschminkt, gerade so, wie es mir wirklich geht. Vor einiger Zeit las ich ein Buch, in dem ein Alttestamentler diese Klagepsalmen ‚Konfliktgespräche mit Gott‘ nannte. Das mag für manche Ohren geradezu provozierend zu sein, doch ich halte diese Formulierung für passend und auch hilfreich. Einen Konflikt mit Gott austragen, dem Herrn die Meinung sagen, das, was wir über ihn denken. Dieser Psalm kann so helfen, dass wir weiter mit Gott reden, dass wir nicht in der Sprachlosigkeit versinken und alles mit uns selbst ausmachen. Wer redet, der hofft zumindest noch, auch wenn er im Moment keinen Ausweg sieht. Wer hingegen schweigt, der hat bereits alle Hoffnung aufgegeben und bleibt mit sich allein. Kann diese Klage des Psalmdichters nicht ein Angebot sein, diese Worte zu übernehmen, wenn es mir selbst die Sprache verschlagen hat? Ist es nicht eine Hilfe, auf diese Weise etwas zu sagen, was ich selbst nicht auszusprechen wage? Es sei an dieser Stelle noch einmal daran erinnert, dass diese Lieder so formuliert sind, dass andere sie nachsprechen. Ich darf klagen, ich darf so mit Gott reden. Manche werden möglicherweise zunächst nur die ersten Worte zu ihren eigenen machen und immer wieder die Klage wiederholen. Aber so bleibe ich im Gespräch mit Gott. Vielleicht werde ich dann mehr und mehr erfahren, dass zur Klage auch die Bitte gehört, der Herr möge eingreifen und die Not wenden. In diesem Psalm fällt auf, dass gar nicht genau genannt wird, wie er eingreifen soll, was er machen soll. „Höre mir zu“ – so schreit er, „blicke mich an“ – das ist seine Bitte! Er will, dass Gott ihn und seine konkrete Lebenssituation wahrnimmt. Es war seine bedrückende Erfahrung, Gott habe sich abgewandt und wolle nichts mehr von ihm wissen. Nun appelliert er: Nimm mich wahr, schau mein Leben an und antworte mir endlich! Die Verse 4 und 5 lassen noch einmal durchblicken, dass es nicht die eine besondere Lebenserfahrung ist, die ihm zusetzt. Es sind die „Gegner“, die ihn bedrohen. Es fällt auf, dass hier das Ausmaß der Feinde betont wird und nicht, wie diese nun konkret zu benennen sind. Der Beter hat das Gefühl, dass er vollends im Chaos versinken könne. Wir würden es vielleicht so formulieren: Hier redet einer, dessen Leben ins Wanken geraten ist und nun in der Angst lebt, ihm könne der Boden vollends unter den Füßen weggerissen werden. Herr, ich habe Angst, dass ich untergehe. Erbarme dich über mich, sieh mich an, hör meine Stimme und hilf mir. Wer klagt, der darf seine Not Gott entgegen schreien. Er wird zugleich ermutigt, sich mit seinen Bitten an Gott zu wenden und ihn um sein Eingreifen zu bitten. „Herr, erbarme dich“ – mit diesem Ruf haben sich immer wieder Menschen an Gott gewandt, davon lesen wir aber nicht nur im AT, sondern hören auch in vielen Begegnungen Jesu im NT. Wie oft sind Menschen in Not zu ihm

gekommen und haben um dieses Erbarmen, dieses Eingreifen gebeten. Und so dürfen wir es auch heute tun.

In dieser Bitte um das Eingreifen Gottes schimmert auch das durch, was im letzten Vers dieses Psalms deutlich wird. Es ist das Vertrauen, dass er tatsächlich dieses Gebet hört und ganz konkret handelt. Doch ich muss zugeben, dass ich gerade mit dieser Aussage so meine Schwierigkeiten habe, klingt es doch so, als sei die ganze bedrohliche Situation gar nicht so schwierig gewesen. Es sei schlicht eine dunkle Wegstrecke, die jeder einfach mal durchmachen müsse, frei nach dem Motto: Nach dem Regen kommt die Sonne und am Ende wird doch wieder alles gut! Wer diesen Psalm so liest und Klage so versteht, der wird weder diesen Worten gerecht noch den Menschen, die ihr Leben als dunkel erleben und keine Hoffnung mehr haben. Ich glaube, dieser Psalm meint etwas anderes. Klage ist ein Reden mit Gott und wenn ich mit ihm rede hoffe ich, dass er auf meinen Rufen antwortet. Wer klagt, der sieht nicht nur einfach alles in dunklen Farben, sondern er ringt mit Gott und fleht und hofft damit, dass der Herr endlich eingreift. Wer klagt, der erlebt ganz konkret, dass Gott ihn verlassen hat und hofft zugleich darauf, dass er sich ihm wieder zuwendet. Diese Spannung zwischen erfahrener Gottesferne und erhoffter Gottesnähe können und dürfen wir nicht einseitig auflösen. Es gibt keinen Automatismus, dass am Ende alle meine Fragen beantwortet werden. Es gibt keine Sicherheit, dass die Dunkelheit nur eine vorübergehende Erscheinung ist, und wir dürfen Menschen, die ihr Leben als bedroht erleben, nicht falsche Hoffnungen machen. Aber dürfen sie ermutigen zu klagen, wir dürfen sie ermutigen, dieses Konfliktgespräch mit Gott zu suchen. Der Dichter dieses Psalms hat die Erfahrung gemacht, dass ihm in seiner Gottverlassenheit die Gewissheit des Eingreifen Gottes geschenkt worden ist. Er lädt uns mit seinem Lied dazu ein, dass wir uns auch in dunklen Zeiten auf den Weg machen, das Gespräch mit Gott zu suchen und so wirklich klagen lernen.

„Ich kann nicht klagen“ – dieser Satz vom Anfang erscheint mir nun in der Rückschau immer problematischer zu werden. Gerade die Klagepsalmen weisen doch in eine andere Richtung. Klagen scheint doch eine Haltung Gott gegenüber zu sein, die den Glauben entscheidend mitprägt und gestaltet. Es ist ein Ringen in schweren Zeiten mit Gott und ein Hoffen auf sein Erbarmen. Ich möchte klagen können.

Michael Schröder, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal;

E-Mail: michael.schroeder@feg.de

Kommentar zur Predigt von Michael Schröder

1 Der Prediger, die Predigt und der Kommentator

Der Verfasser der Predigt „Ich kann nicht klagen“ war viele Jahre Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Wetzlar, ehrenamtlicher Ältester und ist seit 1997 Dozent für Kirchengeschichte und Neues Testament am Theologischen Seminar Ewersbach, seit 2009 als Rektor. Der Prediger verfügt über vielfältige Erfahrungen in der Seelsorge und ist von Beruf Pastor und Exeget, beides wird in dieser Predigt seinen erkennbaren Ausdruck finden. Wenn ich die Predigt lese, dann höre ich zugleich die Stimme des Predigers, denn in meiner Zeit als Kollege von Michael Schröder in Ewersbach habe ich ihn auch mehrmals als leidenschaftlichen und einfühlsamen Prediger gehört. Persönlich habe ich mich mehrfach mit Psalm 13 beschäftigt und auch eine Predigt während meiner Tätigkeit im Bund FeG veröffentlicht.¹ Daher bin ich gespannt, eine Predigt aus anderer Feder zu demselben Text zu analysieren, denn der Prediger ist Teil der Predigt und wird das Verständnis des Textes mit dem seiner Lebenswelt verknüpfen.

2 Der Einstieg

Der Prediger steigt mit einer Skizze alltäglicher Erfahrung ein. Ausgehend von dem unbedacht hingesagten „Ich kann nicht klagen“ nimmt der er den Hörer mit in das Nachdenken über die Notwendigkeit und Berechtigung des Klagens.² Dies wird durch ein ausführliches Beispiel aus der Gemeindeseelsorge vertieft. Als „gutgemeinten Ratschlag“ empfehlen Christen einer Frau in Trauer, die Situation zu bewältigen, indem sie Gott bereits dankt, bevor die Wende zum Guten eingetroffen ist. Zugleich spricht aus dem Mund der Ratgeber ein dualistisches Weltbild, indem das Gute von Gott und das Schlechte von seinem Widersacher kommt. Beide Gedanken – den quasi charismatischen Umgang mit Leid, durch Lobpreis die Schmerzen zu einem Perspektivwechsel zu zwingen, und die Abspaltung des Schmerzes von der Gotteserfahrung werden vom Prediger als wiederkehrende Muster charakterisiert. Außerdem führt er Missverständnisse des

¹ Vgl. ROHDE, MICHAEL: „Danke, ich kann nicht klagen!“ Warum wir Klagen lernen sollten, in: christsein heute 9/2003, 28-31. ROHDE, MICHAEL: Klagen erlaubt!, in: 55plus. Das christliche Magazin für neue Horizonte 6/2006, 30-32.

² Damit arbeitet Schröder an der Beseitigung eines gewissen Desiderates mit, dem sich in den letzten Jahren vermehrt Veröffentlichungen widmen wie STEINS, GEORG (Hg.): Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000. HARASTA, EVA (Hg.): Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2008.

Klagens als Jammern oder juristische Anklage an, bevor er fragt: „Aber finden wir dieses Denken so in der Schrift wieder?“. Der Prediger formuliert als Hermeneutik, dass er die genannten Einwände an der Schrift prüfen will. Er offenbart mit seinem Einstieg außerdem ein doppeltes Interesse: Die Predigt will das Klagen seelsorgerlich thematisieren und zugleich apologetisch gegenüber (schlechten) theologischen Einwänden gegen das Klagen sprechen. Daher soll meine Reflexion diesen beiden Dimensionen der Predigt gewidmet sein.

3 Zur apologetischen Dimension der Predigt

Als erstes Argument gegen ein Klageverbot dient der quantitative Hinweis auf die „größte Gruppe“ der Psalmen als Klagelieder und die Tatsache, dass es Klagepsalmen wie Psalm 13 gibt. Wer sich auf die Frage nach dem Klagen Dürfen und Können einlässt, wird sich unweigerlich umzingelt von theologischen „Riesen“ wiederfinden: Die Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes (Theodizee), nach Gottverlassenheit, nach dem Verhältnis von Schuld und Leid, nach dem Einfluss eines göttlichen Widersachers und nach herausfordernden Gottesbildern. Eine Predigt wird nicht mit allen diesen Giganten ringen können, sondern muss sich für den Nahkampf auf einzelne beschränken. In Berührung kommt die Predigt mit allen der fünf genannten Themen: Die Theodizeefrage wird bereits im Einstieg problematisiert, indem Gott (von gewissen Ratgebern) nur das Gute zugeschrieben wird. Den allgemeinen Worten des Textes zur Gottverlassenheit wird nachgegangen, und es wird auf die Klage Jesu am Kreuz nach Ps 22 hingewiesen. Die Frage nach der Schuld des Leidenden wird damit erwidert, dass Ps 13 keinen Grund für das Ergehen und auch keine Suche nach Gründen nennt. Eine Leerstelle des Textes dient hier zur Erwidmung: Woran der Text kein Interesse hat, sollte demnach auch die Fragestellung des Auslegers nicht entscheidend bestimmen. Der Prediger spitzt die Frage nach angemessenen Gottesbildern zu, in dem er das Bild vom „lieben Gott“, „das auch in unseren Gemeinden immer wieder gezeichnet wird“ kontrastiert mit einem allgemeinen Hinweis auf Raubtiermetaphern in Psalmen und die Vorstellung von Gott als „Feind“ zulässt. Es ist dabei m. E. positiv, dass die Predigt nicht aus vielen Texten der Bibel schöpft, sondern im Kern bei dem *einen* gewählten Text bleibt, zumal dieser als „Muster eines ‚Klageliedes des Einzelnen‘“³ bezeichnet werden kann. Der Prediger hält dabei die Spannung aus, dass für den Leidenden das Ende nicht immer gut sein müsse. Zugleich wird der Predigthörer aufgefordert, sich mit seiner Klage und Bitte „Herr, erbarme dich“ direkt an Gott zu wenden. Nebenbei wird erwähnt, dass diese Bitte um Erbarmen „nicht nur im AT“, sondern auch in vielen neutestamentlichen Jesusbegegnungen vorgebracht werde. Deutet sich hier an, dass man das Alte Testament durch das Neue aufwerten müsse, damit die christli-

³ GUNKEL, HERMANN: Die Psalmen (HK 2/2), Göttingen 1929 (1986), 46.

chen Hörer es für sich hören? Vermutlich nicht aus Sicht des Predigers, aber im traditionellen Stufendenken der christlichen Hörer.⁴

Auf apologetischer Ebene bewegt der Prediger sich umsichtig auf schwierigem Terrain. Ungünstig ist dabei, dass die beiden zitierten Bewältigungsstrategien, der Perspektivwechsel durch Lobpreis und der ausgereifte Dualismus, nicht direkt in ihre theologischen Schranken gewiesen werden. Darin kann aber auch eine Stärke der Predigt gesehen werden, denn sie verliert sich nicht in kognitiven Aporien, sondern will seelsorgerlich predigen.

4 Zur seelsorgerlichen Dimension der Predigt

Die Predigt hat mehrere seelsorgerliche Dimensionen: Erfahrungstheologisch ist sie geprägt von seelsorgerlichen Begegnungen des Predigers, von denen er in einer behutsamen Diskretion und doch anschaulich genug berichtet. Besonders eindrücklich ist mir dabei, wie Michael Schröder davon erzählt, dass Menschen dem Seelsorger ihr Leid konkret ausbreiten können, in ihrer Anrede an Gott aber einsilbig oder floskelhaft reden. Der Prediger karikiert dies nicht, sondern er bringt damit die Notwendigkeit des Klagen Lernens zum Ausdruck. Das zeigt sich auch in der Art, wie er davon erzählt, dass er respektvoll mit Ratsuchenden umgeht, indem er nur von seinen Gedanken „Er kann es mir, aber nicht Gott klagen!“ berichtet. Wohltuend ist dabei auch, dass sich der Prediger nicht als vermeintlich erfolgreicher Seelsorger präsentiert, bei dem die Ratsuchenden die passenden Interventionen erfahren. Bei mir als Hörer kommt an, dass der Prediger sich selbst auf der Suche nach Wegen aus dem Labyrinth des Leidens befindet.

Die Intention der Predigt ist seelsorgerlich: Sie will den Predigthörer ermutigen, sich die Worte und Gedanken der Klagepsalmen im Leid zu eigen zu machen. Um diese Ermutigung auszusprechen, verschränkt der Prediger geschickt exegetische Beobachtungen am Text und seine seelsorgerlichen Erfahrungen. Unpräzise kann er die Monographie „Konfliktgespräche mit Gott“ von Bernd Janowski einfließen lassen, wobei es für manchen Hörer sicherlich nicht ablenkend wäre, auch den Namen „eines Alttestamentlers“ zu erfahren, auf den Schröder sich bezieht. Besonders gelingt es der Predigt den Charakter der Psalmen als Identifikationsangebote an den Hörer bzw. Leser und Beter herauszustellen. Mit der Frage der Psalmenüberschriften setzt er sich dabei explizit nicht auseinander. Die Zuschreibung auf David hin wird nicht erwähnt.⁵ In immer wieder anderen

⁴ Vgl. ZENGER, ERICH: Exegese des Alten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum: ThRv 98/Nr. 5 (2002) 357-366. Zenger charakterisiert Kontrast-, Relativierungs- und Selektionsmodell bei den typischen Versuchen tendentieller oder wirklicher antijudaistischer Leseweise des Alten Testaments in christlicher Exegese. Vgl. die eigene Darstellung hermeneutischer Modelle bei ROHDE, MICHAEL/GEISSER, CHRISTIANE: Erzähl mir mehr! Altes Testament predigen, Neukirchen-Vluyn 2010, bes. 11-33.

⁵ Vgl. zur Frage der Davidisierung der Psalmen SEYBOLD, KLAUS: Dimensionen und Intentionen der Davidisierung der Psalmen: Die Rolle Davids nach den Psalmenüberschriften und nach dem

Worten bringt hingegen der Prediger zum Ausdruck, wie Psalmen Erfahrungen „verdichten“ und damit anschlussfähig für weitere Beter machen. So kommt der Exeget durch Beachtung von Gattung, Sprache und Inhalt des Psalms zur Frage an die Hörer: „Kann diese Klage des Psalmdichters nicht ein Angebot sein, diese Worte zu übernehmen, wenn es mir selbst die Sprache verschlagen hat?“ Dabei bleibt der Prediger durchgängig bei der Perspektive des Einzelnen stehen. Hier wäre es noch gut möglich gewesen, das gemeinsame Beten der Gemeinde und die Gottesdienstkultur, die häufig wenig Raum zum Klagen lässt, anzusprechen. Weiterführend hätte man auch andeuten können, welche gesellschaftliche Ausstrahlung Gemeinden haben, in denen Raum zum Klagen ist. Die Predigt enthält dabei einen Hinweis für den seelsorgerlichen Umgang der Gemeinde mit Leidenden, indem sie im dichten Ende rät „wir dürfen Menschen, die ihr Leben als bedroht erleben, nicht falsche Hoffnungen machen“. Mit dem ernsten Schluss hält der Prediger die Spannung des Klagens aus und mutet dies den Predigthörern auch zu. Es wird keine „happy End“-Theologie an die Stelle der Klage gesetzt. Stattdessen stellt der Prediger das Klagen als eine für die Glaubensgestaltung wichtige Haltung gegenüber Gott vor. Dass der Prediger in seinen letzten Sätzen übervorsichtig von „erscheint mir“ und „scheint“ spricht, passt dabei weniger zur vorher entfalteten Überzeugungskraft der Predigt.

5 Fazit

Die Wirkung einer Predigt ist unverfügbar. Aufgrund der gemachten Beobachtungen ist zu erwarten, dass diese Predigt vielen Predigthörerinnen und -hörern unter die Haut geht: Sie bringt in Berührung mit intimen Fragen nach Leidbewältigung und zeigt den Weg des Klagens als Ringen mit Gott. Der Prediger geht nah am Text seelsorgerlich mit dem Thema um und verknüpft Beobachtungen, was der Text sagt und was er *nicht* sagt, zu einer Decke, in die sich ein Leidender getrost hüllen kann. Dabei mutet der Prediger seinen Hörern offene Fragen hinsichtlich des Gottesbildes und des Verlaufs von Krisen zu. Es bewährt sich, dass der Prediger sich nicht zu sehr auf die Auseinandersetzung mit gutgemeinten Ratschlägen einlässt, sondern sich selbst und seinen Hörern einen guten Rat gibt: „Ich möchte klagen lernen“. Die Predigt ist eine überzeugende und einfühlsame Einladung zum Klagen lernen.

Prof. Dr. Michael Rohde, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: MRohde@baptisten.de

Heinrich Christian Rust

Charismatisch dienen Gabenorientiert leben

Leicht verständlich und praxisnah erklärt Heinrich Christian Rust 15 Charismen, die im Neuen Testament erwähnt werden. Neben einer Definition der einzelnen Gaben untersucht der erfahrene Theologe die Anwendung der Gaben in der Bibel, beschreibt aktuelle Beispiele und gibt Tipps für die Praxis. Ein Kapitel über den fünffachen Leitungsdienst rundet das Buch ab und macht es zu einem unverzichtbaren Handbuch für leitende Gemeindeglieder.

Dr. Heinrich Christian Rust (*1953) ist Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Autor zahlreicher Bücher und gefragter Konferenzredner zu Fragen der geistlichen Gemeindeerneuerung.

352 Seiten, PB, ISBN 978-3-87939-401-2, 16,90 Euro*

J. G. Oncken Nachf. GmbH, Buchhandlung
Postfach 20 01 52 | 34080 Kassel | Tel.: (05 61) 5 20 05-88 | buchhandlung@oncken.de | www.oncken.de

*Bei einem Bestellwert unter € 30, bei Internetbestellungen unter € 15 zzgl. € 3,90 Versandkosten, sonst versandkostenfrei.

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 34. Jahrgang • 2010 • Heft 4 • ISSN 1431-200X

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

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Rohde, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin, Telefon: (03 32 34) 74-334, Telefax: (03 32 34) 74-309, E-Mail: MRohde@baptisten.de.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

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

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

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

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.



scm

Bundes-Verlag

Vorbereitet sterben

Wenn der Tod ins Leben tritt

2. überarbeitete Auflage



136 Seiten

Format: 16,4 x 23,8 cm

gebunden

innen zweifarbig

Bestell-Nr.: 639 009

€ 12⁹⁵

Wenn der Tod ins Leben tritt ...

...gerät das Leben aus den Fugen: existentielle Fragen werden aufgeworfen, Ängste und Unsicherheit bringen den Alltag durcheinander.

Ein Buch mit Zugängen zum Thema Sterben und konkreten Hilfestellungen: zum Abschiednehmen von sterbenden Angehörigen, zum Umgang mit der eigenen Trauer, zu allen Fragen über Vollmachten, Erbschaften und Beerdigungen.

Für Menschen, die sich der Tatsache der eigenen Sterblichkeit stellen wollen – und für solche, die andere auf der letzten Etappe des Lebens begleiten.

