THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Michael Kißkalt: **Evangelisation im Kontext von Armut** 3

Johannes Reimer: **Der Dienst der Versöhnung – bei der Kernkompetenz ansetzen. Zur Korrelation von Gemeinwesenmediation und multikulturellem Gemeindebau** 19

Rezensionen

Oliver Pilnei: **Wie entsteht christlicher Glaube? (Markus Iff)** 48

Uwe Swarat (Hrsg.): **Wer glaubt und getauft wird … (Michael Schröder)** 50

PREDIGTWERKSTATT

Volker Rabens: Mein neues Leben – Predigt zu Römer 8,1-2.9 36

Kommentar zur Predigt von Volker Rabens (Christian Krumm) 43

2011 • Heft 1

ISSN 1431-200X

35. JAHRGANG

Gemeinde und Gesellschaft

Die Beiträge der vorliegenden Ausgabe des Theologischen Gesprächs setzen fort, was im Vorgängerheft begonnen wurde, nämlich den Versuch, die Bedeutung des Kontextes für christliche Gemeindearbeit wahrzunehmen.

Der Professor für Missiologie am Theologischen Seminar Elstal (FH), Michael Kißkalt, legt theologische Grundsatzüberlegungen zur Frage von Evangelisation im Kontext von Armut dar. Er verbindet sie mit Reflexionen seiner Erfahrungen von evangelistischer Gemeindearbeit in Europa und Afrika. Diese Verbindung von missionstheologischer Grundsatzarbeit und erfahrungsbewährter Reflexion zeichnet den Autor auch sonst in seinen Beiträgen besonders aus. Verbunden mit der Haltung der Konvivenz erläutert der Missiologe wie soziale Arbeit und Evangelisation einander nicht dichotomisch zuzuordnen sind, sondern Evangelisation, Diakonie und Prophetie Dynamiken ein und derselben Mission widerspiegeln.

Der Fachkollege für Missiologie am Theologischen Seminar Ewersbach, Prof. Dr. Johannes Reimer, verbindet die Beautragung zum Dienst der Versöhnung nach 2.Korinther 5,18 mit prinzipiellen Überlegungen zum Gemeindeaufbau, der sich als Gemeinwesenarbeit versteht. Der Autor zeigt, wie christliche Gemeindearbeit Teil eines mehrdimensionalen Netzwerkes ist, das sowohl den Einzelnen mit seinen individuellen Bedürfnissen also auch die Institutionen in Politik, Wirtschaft und Medien und den gesamten Lebensraum der Bürger verbindet. Es geht dabei nicht darum, was eine christliche Gemeinde auch noch machen könnte, sondern was ihrer Rolle als Botschafterin der Versöhnung entspricht.

In der Predigtwerkstatt präsentieren wir eine Verkündigung anlässlich des Pfingstfestes. Der Prediger Dr. Volker Rabens ist Mitglied im Mühlheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neues Testament der Ruhr-Universität Bochum. Er wurde 2008 an der London School of Theology (Brunel University) in Großbritannien mit einer Arbeit bei Prof. Dr. Max Turner promoviert. Die Kommentierung seiner Predigt hat Christian Krumm, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Bad Arolsen, übernommen.

Im Rezensionsteil wird eine Promotionsschrift aus freikirchlicher Feder besprochen und ein Textbuch zum Taufverständnis im deutschen Baptismus als Kurzanzeige vorgestellt.

Michael Rohde

Michael Kißkalt

Evangelisation im Kontext von Armut

Gerade in der Begegnung der missionarischen Gemeinde mit verarmten Mitmenschen zeigt es sich, wie tragfähig die eigene Evangelisationstheorie und wie hilfreich und bewegend auch deren Praxis sind.[1] Im Folgenden soll begründet werden, inwiefern das evangelistische Zeugnis der Gemeinde auch im Kontext von Armut laut werden soll und kann. Natürlich darf die Not von Menschen nicht ausgenutzt werden, um sie für die Kirche anzuwerben. Andererseits soll der Ruf zum Glauben als Einladung in den Raum der Liebe Gottes gegenüber jedem Menschen laut werden. Wenn dieser Ruf zum Glauben im Kontext der gesamtmissionarischen Sendung der Gemeinde geschieht, von Respekt und Wertschätzung gegenüber dem Anderen erfüllt ist und eine Haltung der Offenheit und Lernbereitschaft atmet, dann kann sich in dieser Art von Evangelisation eine wirkliche Gottesbegegnung ereignen.

Die Diskussion um das richtige Verständnis von Mission und Evangelisation, das eng mit der Frage nach der Bedeutung des sozialen Engagements der Kirche verwoben ist, hat in den 70iger Jahren zu großen Spannungen in der evangelischen Christenheit geführt.[2] Die eine Gruppe der sozial und politisch Bewegten, deren Anhänger sich vorwiegend im *Ökumenischen Rat der Kirchen* zusammenfanden, legte ihr Augenmerk auf die diesseitige Not der Menschen, in die Gottes Liebe heilend und befreiend eingreifen will.[3] Die jenseitige Existenz des Menschen in Gottes Ewigkeit war ihrer Meinung nach für das kirchliche Tun weniger relevant. Ihre ganze Aufmerksamkeit galt dem Hier und Jetzt der Not der Menschen; die zukünftige Existenz des Menschen im Jenseits Gottes sahen sie nicht als Hauptsorge der Kirche an.

Anders dachten die evangelischen Christen, die sich in der *Lausanner Bewegung* zusammen schlossen, die mit der *Lausanner Konferenz* 1974 ihren Anfang nahm. In der *Lausanner Verpflichtung*[4] ist Evangelisation, die Glauben wecken-

---

[1] Dieser Aufsatz ist die verschriftlichte, überarbeitete Form eines gleichnamigen Vortrags, der bei der Missionskonferenz der European Baptist Federation im Juni 2010 in Prag und bei der Mitarbeiterkonferenz des Dienstbereichs Mission des BEFG im November 2010 in Elstal gehalten wurde.

[2] Vgl. zur Vielfalt der Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Aktion: Bosch, David: L'Evangélisation: Courants et contre-courants dans la théologie d'aujourd'hui: Perspectives Missionaires 17 (1989) 12-32 (ursprünglich in englischer Fassung: Evangelism: Theological Currents and Crosscurrents today: International Bulletin of Missionary Research 11 (1987) 98-103).

[3] Vgl. Bosch, David: Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission (American Society of Missiology Series 16), New York 1991, 400-408: Mission as Quest for Justice; 432-446: Mission as Liberation.

[4] Im Internet als pdf-Datei (5. Aufl., 2000): www.lausannerbewegung.de/data/files/content.publikationen/55.pdf (Einsicht am 30.9.2010).

de Verkündigung von Jesus Christus als Retter und Herrn, der erste Auftrag der Christenheit. Evangelisation sei *die* dringliche Aufgabe der Kirche[5], denn Millionen von Menschen sind noch ohne Glauben an Christus. Zeigt die Lausanner Verpflichtung in der Frage nach dem jenseitigen Schicksal der Menschen ohne Beziehung zu Christus eine gewisse Zurückhaltung, so kennt man aus der Evangelisationsgeschichte durchaus die Haltung, dass die diesseitige menschliche Not angesichts dieser ewigen Finsternis nicht ins Gewicht fällt und dem christlichen Helfen demgemäß keine oder nur eine untergeordnete Rolle zukommt.[6]

Innerhalb dieser beiden extremen Pole im Verständnis der Mission der Kirche haben sich auch mittlere Positionen entwickelt. Manche evangelistisch bewegte Christen gestehen zu, dass soziale Hilfe der Evangelisation zuweilen vorangehen muss, damit die Menschen nach der erfahrenen Hilfe umso bereitwilliger das Evangeliumszeugnis annehmen. Andere ordnen den sozialen Aspekt als Folge der Evangelisation zu: Soziales Engagement erwächst aus dem veränderten Lebensstil nach der Bekehrung. Eine wirkliche Überwindung der Trennung zwischen Evangelisation und sozialem Engagement ist letztlich aus der Erkenntnis gewachsen, dass Gottes Heil den ganzen Menschen umfasst, seine diesseitige Existenz in allen ihren Facetten und eben auch seine Beziehung zu Gott. Zur Umkehr aufrufende Evangeliumsverkündigung und sozialpolitisches Engagement haben beide ihren Platz in der Mission der Kirche, die unter dem Vorzeichen des kommenden Reiches Gottes geschieht[7] und als „holistische Mission" [8] oder „integrale Mission"[9] bezeichnet werden kann.[10] So werden seit den achtziger Jahren Evangelisation und Diakonie in fast allen christlichen Kirchen als die zwei Dynamiken der christlichen Mission angesehen und einander zugeordnet, auch wenn die Akzentsetzungen unterschiedlich sein mögen.[11] Unklar bleibt

---

5 Vgl. den Artikel 9 der Lausanner Verpflichtung.

6 Vgl. Berneburg, Erhard: Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie – unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation (1974-1989), STM, Wuppertal 1997 (besonders 106-147); vgl. Bosch, Evangélisation 13.

7 Vgl. das ökumenische Dokument „Mission und Evangelisation", 1982; in: Wietzke, Joachim (Hg.): Mission erklärt. Ökumenische Dokumente 1972 bis 1992, Leipzig 1993, 74-98.

8 Vgl. Berneburg, Verhältnis, 177-199.

9 Vgl. Ramachandra, Vinoth: Was ist und was bedeutet „Integrale Mission"?, in: Kusch, Andreas / Schirrmacher, Thomas (Hg.): Der Kampf gegen die weltweite Armut – Aufgabe der Evangelischen Allianz? Zur biblisch-theologischen Begründung der Micha-Initiative, Jahrbuch des Martin Bucer Seminars 9, Bonn 2009, 111-129. Im „Cape Town Commitment" wird dieser Zusammenhang bestätigt (vgl. The Cape Town Commitment. A Declaration of belief and A call to action. Draft advance Copy, 2010, 16 f. („We love the world's poor and suffering"), 22 f. („The integrity of our mission").

10 Zur aktuellen Herausforderung, Diakonie und Evangelisation wieder aufeinander zu beziehen, vgl. Pompey, Heinrich: Die Diakonie des Glaubens, Hoffens und Liebens als Ausgangspunkt der Evangelisation: Lebendiges Zeugnis 61 (2006) 185-200.

11 Vgl. zu den „radikalen Evangelikalen" und ihrem Ziel der „gesellschaftlichen Transformation": Reimer, Johannes: Evangelikale für soziale Gerechtigkeit und die Suche nach der gesellschaftlichen Relevanz in den Kirchen des Westens: ZMiss 35 (2009) 359-375.

ZA 4201

häufig, was man genau unter Evangelisation versteht und welche die dem Evangelium und dem Menschen angemessene Form der Evangelisation ist. Evangelisation im Kontext der Armut erweist sich hier als „Nagelprobe" für eine recht verstandene Evangelisation.

1 Was ist mit „Evangelisation" gemeint?

Wer dem Thema „Evangelisation im Kontext von Armut" gerecht werden möchte, muss Rechenschaft darüber abgeben, was er mit „Evangelisation" meint. Dabei wird im Rahmen dieser Ausführungen nicht die missionswissenschaftliche Diskussion zu dieser Fragestellung dargestellt. Die relevanten Aspekte von Evangelisation werden im missionstheologisch reflektierten Sinne in einigen Thesen zusammengefasst:

1.1 Alle evangelistische Mission geschieht unter dem Vorzeichen der „Mission Gottes", die sich in den „Missionen der Kirchen" verwirklicht.

Ursprung des missionarischen Tuns und Seins der Kirche ist Gott selbst. Die „Missionen der Kirche" haben ihren Ursprung in der Missionsbewegung Gottes (*Missio Dei*).[12] Die biblischen Schriften erzählen die Geschichte Gottes mit seinen Menschen. Sie bezeugen, wie Gott immer wieder kreativ und kritisch in die menschliche Geschichte hinein wirkt, um seine Idee von Leben deutlich zu machen. In Jesu Leben und Wirken, in seinem Tod und in seiner Auferstehung, verdichtet und klärt sich diese Bewegung Gottes zu den Menschen als Kommen in Liebe und Gerechtigkeit. Angemessene Evangelisation hängt zutiefst mit dieser Bewegung Gottes zu den Menschen zusammen. Mission, innerhalb derer sich Evangelisation verstehen muss, bedeutet zuerst und zuletzt: **Gott kommt mit seiner Liebe und Gerechtigkeit zu den Menschen.**

Ziel der missionarischen Bewegung Gottes ist *der Mensch in seiner Welt.* Auf seine Antwort der Liebe und des Gehorsams kommt es an. Der von Gott gemeinte Mensch ist kein theoretisch abstraktes Gebilde, sondern eine Person mit ihrer Geschichte und mit ihrem Beziehungsgefüge. Gott kommt zu dem Menschen, der sein Leben in dieser von Gott geschaffenen guten, sowie auch gefallenen zerbrechenden Welt gestaltet.[13] Gottes Mission nimmt den Menschen als Geschöpf in seiner Würde und Begabung in den Blick, in seinem Hunger nach Leben und Glück. Sie sieht den Menschen in seiner ungebremsten Ichbezogenheit, die ihn

---

[12] Vgl. Sundermeier, Theo: Theologie der Mission: Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft (MWNF 3), Erlangen 1995, 15-42, 22f.

[13] Von daher wird in der Missionswissenschaft inzwischen auch von der ökologischen Mission der Kirche gesprochen. Im vorliegenden Essay beschränkt sich die Reflexion auf den Menschen, da nur der Mensch im Rahmen der evangelistischen Mission zum Glauben aufgerufen werden kann.

gleichgültig werden lässt gegenüber seinem Schöpfer und zu Brüchen und Konflikten in seinem sozialen Leben führt. Zum Menschen in seiner Welt, in seinem Kontext, gehört seine Geschichte als Individuum und im Rahmen seiner Gemeinschaft, seine jeweilige Art zu verstehen, zu fühlen und sein Leben zu gestalten. Je nach Zeit und Region hat der Mensch in seiner Kultur eine besondere Prägung. Die Themen, auf die das Evangelium in Europa vor 1000 oder vor 500 Jahren eine Antwort geben musste, sind nicht mehr unbedingt die Themen von heute.[14] Die kulturelle Vielfalt der Mission entfaltet sich weiter bis in die heutige Zeit hinein. Gott ist in Bewegung, Gott kommt auf viele Weisen in die konkreten kontextuellen Lebensentwürfe seiner Menschen hinein. Gottes Geist findet die Sprache und das Thema, auf das hin die Menschen jeweils offen sind für IHN, für seine Liebe und Gerechtigkeit. Von daher ist es zentrale Aufgabe der christlichen Mission diesen Weg des Kommens Gottes jeweils zu suchen und nachzuvollziehen.[15]

Gott kommt mit seiner Liebe und Gerechtigkeit

Gottes Bewegung zu den Menschen bringt Vergebung, Heilung und Trost. Gott nimmt den Menschen an, wie er ist. Der Mensch muss keine Vorbedingungen erfüllen, um sich Gottes Liebe zu verdienen. Weil Christus in seinem Tod am Kreuz die Schuld des Menschen auf sich nahm, darf sich jeder Mensch von Gott angenommen und geliebt wissen und fühlen. Wo Gottes Licht in das Leben des Menschen fällt, wird das Dunkle und Böse offenbar. Von daher sind die Bitte um Vergebung und die Klage im Leiden zentrale Ausdrucksformen des christlichen Glaubens in seinem Werden und Sein. Wen Gottes Liebe trifft, der kann eigentlich nicht so weiterleben wie vorher. Gottes Liebe ist klar und gerecht und lässt dem Bösen keinen Raum. Wenn Christus dem Menschen begegnet, wird hier das eschatologische Gericht vorweggenommen (Joh 3, 18-19). Die Gottlosigkeit des menschlichen Herzens wird offenbar. In seiner Bekehrung bekennt der Mensch seine Schuld und lässt sich zum Lebensstil der Heiligung, des Lebenswandels in Gerechtigkeit, berufen. Christsein ist Geschenk *und* Verpflichtung. Das evangelistische Zeugnis der Kirche wird also Schuld und Ungerechtigkeit beim Namen nennen und den Menschen, der sich für den christlichen Glauben öffnet, zu einem Lebensstil einladen und herausfordern, der dem Evangelium entspricht. Gleichzeitig muss der evangelistische Glaubensruf der Christen im Rahmen ihrer gesamten Mission eingebettet und begleitet sein vom Engagement für mehr Gerechtigkeit für die Notdürftigen.

Gott kommt mit seiner Liebe und Gerechtigkeit zu den Menschen. Im Missionsbefehl gibt Jesus seine Mission an seine Jünger, und damit an die Kirche,

---

[14] Hat der Mensch in der Zeit Martin Luthers im 15.-16. Jahrhundert nach dem gnädigen Gott gefragt, so wird der Mensch heute mit der Frage nach dem gnädigen Leben umgetrieben.

[15] *Inkulturation* und *Kontextualisierung* sind die missiologischen Begrifflichkeiten, mit deren Hilfe man versucht, diese Bewegungen der Mission nachzuzeichnen.

weiter: Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch! (Joh 20,21). Jesus hat das Evangelium vom Reich Gottes verkündigt, die Menschen zur Umkehr aufgerufen (Mk 1,14f.) *und* er hat geheilt und geholfen, wo er nur konnte.

Evangelisation entwickelt dort ihre besondere Kraft, wo sie als Teil der ganzheitlichen Heilsbewegung Gottes (Missio Dei) deutlich wird.[16]

1.2 Die Dynamik der evangelistischen Mission besteht in der Kraft ihres worthaften Zeugnisses vom Evangelium, doch kann sich diese Dynamik nur in ihrem Bezug zur diakonischen und zur prophetischen Mission der Kirche entfalten.

Die klassische Aufgabenbeschreibung der Kirche folgt den griechischen Begrifflichkeiten der Koinonia (Gemeinschaft), Leiturgia (Gottesdienst), Didaskalia (Lehre), Martyria (Zeugnis) und Diakonia (Dienst). Im Folgenden werden die kirchentragenden, für das Innenleben der Gemeinde relevanten Aspekte der Gemeinschaftsbildung, des Gottesdienstes und der Lehre vorausgesetzt und nicht weiter thematisiert. Besondere Aufmerksamkeit gilt den aus dem Innenleben der Kirche hinaus dringenden Bewegungen des Glaubenszeugnisses und des Dienstes in Wort und Tat.[17]

Ausgehend von der Mission Gottes, wie sie in der Mission Jesu deutlich wird, sich aber schon im Zeugnis des Alten Testaments zeigt, verwirklicht sich Mission in den drei Dynamiken der Evangelisation, der Diakonie und der Prophetie. Alle Dynamiken sind Teil der Mission Gottes und damit der *Missionen* der Gemeinde Jesu. Keine Dynamik kann für sich allein in Anspruch nehmen, die *eine* Mission der Kirche zu sein. Andererseits fehlt in der Missionsbewegung Gottes zu den Menschen hin etwas Wesentliches, wenn eine dieser Dynamiken sich in der Mission der Kirche nicht verwirklicht. Im Spiegel des biblischen Zeugnisses umfasst christliche Diakonie nicht nur die Hilfe in konkreten Nöten, sondern auch das prophetische Wirken des Volkes Gottes in die Gesellschaft hinein, das Unrecht beim Namen nennt und für Gerechtigkeit eintritt.[18] Die werbende Evangeliumsverkündigung und das soziale und sozialpolitische Tun haben die Geschichte der Kirche über viele Jahrhunderte geprägt und ihr eine

---

[16] Hier ist also über die eher terminologische Unterscheidung zwischen Mission und Evangelisation, wie Martin Werth (Theologie der Evangelisation, Neukirchen-Vluyn 2004, 62-64) sie vornimmt, auch inhaltlich hinauszugehen.

[17] Natürlich spielt auch in dieser exzentrischen Bewegung der Kirche Gemeinschaft, Gottesdienst und Lehre eine Rolle, doch wird dieser Zusammenhang hier nicht besonders thematisiert.

[18] Die prophetische Mission der Kirche lässt sich vor allem aus der Sozialkritik in den prophetischen Schriften (z.B. Jesaja, Amos) des Alten Testaments ableiten. Im Kontext der Geschichte Israels konnten religiöse Propheten gesellschaftliche Missstände anprangern, weil Gottes Volk und sein gesellschaftlicher Kontext nahezu identisch waren. Anders verhält es sich im Neuen Testament, das die Schriften einer werdenden Kirche enthält, die sich im Römischen Reich eindeutig in der Position einer manchmal auch verfolgten Minderheit befand. Dass sich diese Minderheit auch politisch äußerte, wird z.B. im Buch der Offenbarung deutlich, wo der Verehrung des römischen Kaisers die Anbetung des Gotteslammes gegenüber gestellt wird.

besondere Dynamik verliehen. Alle drei Dynamiken, Evangelisation, Diakonie und Prophetie, gehören zur großen Mission Gottes und finden von daher ihren Ausdruck in den konkreten christlichen Missionsbemühungen. Gerade in den vielfältigen Situationen von Armut ist das Ineinander und Miteinander dieser missionarischen Dynamiken unerlässlich.

Letztlich müssen Christen in ihren jeweiligen Kontexten erkennen, von welcher der drei Missionsdynamiken sie sich nun mitnehmen lassen. Dabei werden sie sich selten nur für eine Variante entscheiden. In der komplexen Wirklichkeit des Lebens überschneiden sich die drei Dimensionen und Dynamiken der Mission. Nicht am grünen Tisch wird darüber entschieden, sondern im Lebensvollzug des Glaubens: im betenden Hören auf Gott, mit der aufgeschlagenen Bibel vor Augen und „mit beiden Beinen auf der Erde".

Wenn man allerdings die Frage nach dem Missionsträger stellt, also durch wen Gott die jeweiligen Missionen in seiner Schöpfung wirkt, dann kommt man zu dem Ergebnis, dass viele Menschen und Organisationen neben der Kirche in diakonischen und sozialpolitischen Herausforderungen der Gesellschaft aktiv sind. Für *jedes* diakonische und sozialpolitische Engagement können Christen dankbar sein. Das Evangelium aber in Worten weiterzugeben, ist die besondere Aufgabe der Gemeinde Jesu, die ihr niemand anderer abnimmt. Das können nur Menschen tun, die selbst von dem Wort Gottes berührt wurden und werden. Dass in der Mission der Kirche Evangelisation eine besondere Rolle spielt, liegt nicht daran, dass sie von vorneherein wesenhaft relevanter ist als die anderen Missionsdimensionen, aber ohne sie kommt Gottes Mission nicht zum Ziel. Ihre besondere Bedeutung für die Kirche bekommt sie dadurch, dass keine andere gesellschaftliche Gruppe als die der Christen diesen Auftrag wahrnimmt. Von daher ist die Gemeinde Jesu immer und überall herausgefordert, sich der Frage zu stellen, wie sie das Wort des Evangeliums angemessen und wirksam unter die Menschen bringen kann, auch in den Situationen von Armut, Ungerechtigkeit und Unterdrückung.

So hält der verstorbene südafrikanische Theologe David Bosch daran fest, dass auch Evangelisation im neuen Missionsparadigma ihren Platz hat.[19] Er definiert Evangelisation als „Dimension und Aktivität der kirchlichen Mission [...], die jedem Menschen an jedem Ort durch Wort und Tat eine wirkliche Gelegenheit bietet, sich zu einer radikalen Neuorientierung herausfordern zu lassen. Diese beinhaltet u. a. die Befreiung von der Sklaverei der Welt und ihrer Mächte und die Übergabe an Christus als Retter und Herr. Der Mensch kann Mitglied der Gemeinschaft Jesu Christi, der Kirche, werden, mit hinein genommen werden in seinen Dienst der Versöhnung, des Friedens und der Gerechtigkeit auf Erden, integriert in Gottes Plan, alle Dinge unter die Herrschaft Christi zu stellen.[20]

---

[19] Vgl. Bosch, Mission, 409-420; vgl. in Kurzform auf Deutsch: ders., Art. Evangelisation, Evangelisierung; in: Müller, Karl/ Sundermeier, Theo (Hg.): Lexikon missionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Berlin 1987, 102-105

[20] Bosch, Evangelisation, 105; vgl. ders., Mission, 420.

Demnach hat Evangelisation Armut als Teil der „Sklaverei der Welt und ihrer Mächte" wahrzunehmen, aus der die „radikale Neuorientierung" am Evangelium befreit. Der so Befreite wird in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt, um an der Seite der Armen zu helfen und sich gegen die ungerechten arm machenden Strukturen zu engagieren. Der besondere Akzent der evangelistischen Mission liegt in dem Zielpunkt der Bekehrung, der Lebenswende der Angesprochenen. Diese Möglichkeit der Herausforderung zu einer Neuorientierung des Lebens hat die Kirche auch im Kontext von Armut anzubieten. Das kann sie keinesfalls in einer Haltung der Überlegenheit tun, sondern im Lebensstil des „Mit-Seins", in Augenhöhe mit den Menschen.

1.3 Evangelisation, die dem Evangelium und dem Menschen angemessen ist, vollzieht sich in Haltung der Konvivenz[21].

Gott bringt seine Gerechtigkeit und Liebe nicht zu den Menschen, indem er transzendent über ihnen schwebend seine Lebensweisung mitteilt, sondern indem er in Jesus als Bruder an ihre Seite tritt. In Jesus ist Gott mit den Menschen. Darin liegt auch das tiefe Geheimnis der Tischgemeinschaft Jesu. Jesus teilt sein Leben mit seinen Mitmenschen, er dient ihnen und er lässt sich dienen. Er ist kein von ihnen abgehobener Rabbi und Wundertäter. Gottes Mission verwirklicht sich als Mit-Sein, als Mit-Leben, das in missionstheologischer Terminologie als Konvivenz bezeichnet wird. Hier ist der Herzschlag aller christlichen Mission, egal in welcher der drei genannten Dynamiken sich diese vollzieht.

Der Missionar in der Nachfolge Christi ist nicht derjenige, der sich überlegen über den anderen fühlt und *für* diesen etwas tut oder sagt. Nicht-konviviale Diakonie führt zu Missbrauch von Armut, zum Aufbau und zum Erhalt von Macht über Menschen. Nicht-konviviale Prophetie führt zu politischer Arroganz, die die Welt in Gute und Böse einteilt und sich dementsprechend verhält. Nicht-konviviale Evangelisation versucht Menschen zu manipulieren und zu bedrängen, um sie zum Glauben herüberzuziehen. In all diesen Fällen werden Menschen zu Objekten der christlichen Mission und in ihrem Subjektcharakter als geliebte und würdevolle Geschöpfe Gottes missachtet.

Der evangelisch gesinnte Missionar nimmt seinen Mitmenschen als Ebenbild Gottes ernst. Er begegnet seinem Mitmenschen in der Erwartung, nicht nur dem Sünder, sondern auch dem Ebenbild Gottes zu begegnen. Der Mitmensch ist nicht einfach nur Adressat der christlichen Evangelisation, sondern auch eine Person, in der Gott dem Evangelisten begegnen und dessen Horizont erweitern will. Gott hat seine besondere Geschichte mit jedem Menschen. Gott ist eher da als der Missionar[22] (vgl. Apg 10). Missionarische Christen haben etwas weiterzugeben, das Wort

---

[21] Vgl. Sundermeier, Theo: Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute: Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft (MWNF 3), Erlangen 1995, 43-73.

[22] Vgl. Boff, Leonardo: Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit, Düsseldorf ²1992 (bes. S. 93 ff.).

des Evangeliums, die Tat der Liebe, die Haltung der Gerechtigkeit, aber all dies nicht aus einem Gefühl der Überlegenheit heraus, sondern in einer Haltung der Solidarität. Christen haben mit allen Menschen gemeinsam, dass sie Geschöpfe Gottes und auch Sünder vor Gott sind, Menschen mit ihren Stärken und Schwächen, mit ihren Möglichkeiten und Grenzen. Jeder Mensch kann selbstlos oder rücksichtslos egoistisch sein. Jeder ist letztlich auf Gottes Liebe und Gnade angewiesen. Diese Einsicht in die gemeinsame Situation vor Gott bewahrt den missionarischen Christen vor jeglichem Gefühl der Überlegenheit. Nur so kann er seinen Mitmenschen auf Augenhöhe, konvivial, begegnen.

Ziel der konvivialen Mission als Diakonie ist es, dass der Mitmensch bald wieder eigene Wege findet sein Leben so eigenständig wie möglich zu gestalten. Der evangelisch gesinnte Diakon ist gerne bereit, sich von anderen helfen zu lassen, vielleicht sogar von dem, welchem er gerade noch selbst geholfen hat. Konviviale Mission als Prophetie redet und handelt deutlich für mehr soziale Gerechtigkeit, verwendet dabei aber die Not der Armen nicht einfach als Argument zur eigenen politischen Profilierung. Der evangelisch gesinnte Prophet wirkt aus dem engen Kontakt mit den Betroffenen heraus und achtet bei aller Klarheit seines Redens und Tuns darauf, dass die Würde seines politischen Gegenübers gewahrt bleibt.

Konviviale Mission als Evangelisation bezeugt die Liebe und Gerechtigkeit Gottes, wie sie in Jesus Christus deutlich wird, und lädt zum Glauben ein (Lk 14, 16 ff.). Sie tut dies mit Respekt vor dem anderen, vor seinen Fragen und Erfahrungen, von denen der Evangelist immer auch etwas lernen kann, etwas Neues von Gott. Evangelische Evangelisten sind von daher keine Besserwisser oder -tuer, sondern im Eingeständnis ihres eigenen Ringens bitten sie um die Annahme der Versöhnung Gottes (2 Kor 5, 18).

2 Die evangelistische Begegnung mit Menschen in Armut – Erfahrungen und Folgerungen aus der Praxis

Wer Evangelisation im obigen Sinne innerhalb der gesamten missionarischen Sendung der Kirche im Lichte der Missio Dei versteht, kann sich, frei von den geschichtlich gewachsenen Einseitigkeiten im Evangelisationsverständnis, der Frage nach der Evangelisation im Kontext von Armut zuwenden. Sicherlich werden missionarische Christen Wege finden, verarmten Menschen in ihrer konkreten Not zu helfen („Diakonie") und sich sozialpolitisch zu engagieren („Prophetie"), um ähnliche Notsituationen in Zukunft zu verhindern. Dies hat zweifellos in der christlichen Mission seinen Platz. Im Folgenden wird konzentriert der Frage nachgegangen, in welcher dem Evangelium und den Menschen angemessenen Form des Wortzeugnisses „arme" Menschen zum Glauben eingeladen werden können. Wenn Gott ein Gott der Armen ist (z. B. Ps 9, 10) und Christus sich als Gesandter zu den Armen versteht und sich den Armen und an den Rand Ge-

drängten besonders zuwendet (Lk 4,18-19), dann ist der erste Platz der Kirche Jesu an der Seite der Armen.[23] Auch sie sind zur Neuorientierung ihres Lebens auf den Gott des Lebens hin herausgefordert.[24] Evangelisation unter Menschen in Armut ist aber nur möglich, wenn Gemeinde sich solidarisch an ihre Seite stellt. Damit die missionarische Kirche sich dieser Aufgabe angemessen widmen kann, muss sie sich zuerst darüber klar werden, was die konkrete Situation der Armut der Menschen ausmacht.

2.1 Evangelisation im Lichte des biblischen Menschenbildes beginnt mit der Wahrnehmung der konkreten Armut des Anderen, in der sich letztendlich die eigene Armut widerspiegelt.

Wer das Evangelium weitergeben will, muss die wirkliche Situation seines Gegenübers erkennen und sein Glaubenszeugnis dementsprechend ausrichten. Dazu gehört zweifellos zuerst einmal die Wahrnehmung der Armut.

Aus der Vielzahl von **Armutsdefinitionen**[25] seien einige herausgegriffen, die für die später angeführten Folgerungen für die Praxis der Evangelisation im Kontext von Armut hilfreich sind: Zu unterscheiden ist zwischen der „absoluten Armut", aufgrund derer das nackte Leben gefährdet ist, und der „relativen

---

[23] Dies ist der eigentliche Fokus der „Befreiungstheologien" und ihrer eingeforderten „Option für die Armen"; vgl. grundlegend dazu: Gutierrez, Gustavo: Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johan Baptist Metz: Gesellschaft für Theologie. Systematische Beiträge 11, München 1973, 268-286. Vgl. dazu in der deutschen diakoniewissenschaftlichen Diskussion: Flessa, Steffen: Arme habt ihr allezeit. Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie, Göttingen 2003; ders.: Armutsorientierung: dringender als je zuvor. Einige Präzisierungen zur Armutsorientierung diakonischer Sozialleistungsunternehmen: PTh 95 (2006); vgl. die EKD-Denkschrift zur Armut in Deutschland: Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität, Gütersloh 2006, 45-47; vgl. Haslinger, Herbert: Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn 2009, 311-312, 382-397. Zu den biblischen Bezügen: vgl. ebd., 218-302.

[24] Auch in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wird dies zum Ausdruck gebracht: vgl. Gutierrez, Theologie, 279f. In überzeugender Weise fordert die Ökumenische Erklärung „Mission und Evangelisation" (1982) in den Artikeln 31-36 „Gute Nachricht für die Armen" die Kirchen heraus, den Armen ein Armer zu werden, ohne die Situation der Armut geistlich zu überhöhen (vgl. Wietzke, Mission, 90-93).

[25] Vgl. die Begriffsbestimmungen und Definitionsversuche bei Butterwege, Carolin: Armut von Kindern mit Migrationshintergrund. Ausmaß, Erscheinungsformen und Ursachen, Wiesbaden 2010, 19f., Vgl. auch die differenzierte sozialtheologische Sicht von Armut und Gerechtigkeit in der EKD-Denkschrift, Teilhabe, 43-45. Mit Robert Chambers (Rural development. Putting the Last First, London 1983 oder leicht abgeändert in: Poverty and Livelihoods: Whose reality counts?: Environment and Urbanization 7 (1995) 173-204) könnte man soziologisch zwischen folgenden Ausprägungen von Armut oder Verarmung unterscheiden: materielle Armut, physische Armut (z.B. durch ungesundes Leben, Mangelernährung), soziale Armut (Isolation, kein Zugang zu Diensten und Informationen), Verletzlichkeit (ohne Puffer bei Krankheit oder Unglück, Mangel an Optionen bei Lebensgestaltung), Machtlosigkeit (durch mangelnde Bildung o.a. kein Zugang z.B. zu sozialen und rechtlichen Systemen) und Demütigung.

Armut" (z. B. in Deutschland), die sich am durchschnittlichen Lebensstandard des jeweiligen Kontextes festmacht. „Armut muss deshalb verstanden werden als fehlende Teilhabe, deren Kern die materielle Mangellage bildet."[26] In der Begegnung mit Menschen in Not muss auch differenziert werden zwischen subjektiver und objektiver Armut: Wer definiert einen bestimmten Menschen als „Armen"? Soziologische Spezialisten oder der Betroffene selbst? Inwiefern empfindet sich dieser Mensch selbst als arm? So gibt es viele Menschen, die sich als verarmt erleben, auch wenn sie von anderen nicht so wahrgenommen werden. In allem ist der Prozess der Verarmung in den Blick zu nehmen, der bis dahin führen kann, dass kein menschenwürdiges Leben mehr möglich ist.

Biblisch gesehen ist dem Menschen als Ebenbild Gottes eine unvergleichliche Würde geschenkt. Diese Würde zieht die Bestimmung nach sich, das Leben hier auf Erden aktiv mitzugestalten und zu prägen. Dabei reduziert sich das Wesen des Menschen nicht allein auf seine Individualität. Der Mensch ist Mensch in Beziehung zu sich selbst, aber auch in Beziehung zu seinen Mitmenschen und zu Gott.[27] Von daher hat Armut im biblischen Sinn immer mit einer deutlichen Störung des Menschseins auf einer oder mehrerer dieser Beziehungsebenen zu tun.[28] Weil jeder Mensch als Beziehungswesen solche Erfahrungen der Infragestellung seiner selbst macht, erlebt sich jeder Mensch in bestimmten Situationen als „arm". Darin liegt die besondere Herausforderung der Begegnung mit augenscheinlich verarmten Menschen, dass sie einen selbst an die besondere Gefährdung der eigenen menschlichen Existenz erinnern.

Diese Sichtweisen von Mensch und Armut in Bezug auf Evangelisation werden im Folgenden von eigenen **Erfahrungen** im Kontext von Armut her entfaltet.[29]

Existenziell armen Menschen bin ich in meiner Zeit als Vikar und Jugendpastor in der EFG Berlin-Charlottenburg begegnet; dort hat die Gemeinde an vier Tagen in der Woche eine Art Sozialcafé für Obdachlose geöffnet. Regelmäßig hielt ich mit und unter diesen Menschen, die durch irgendwelche Lebensumstände aus der Bahn geworfen wurden oder auch diesen Lebensstil gewählt hatten, eine Andacht und setzte mich an die Tische, um mich mit ihnen zu unterhalten. Das Angebot des warmen Getränks und des kleinen Imbisses mit einer kurzen Andacht zu verbinden, wurde von den meisten Gästen als wertvoll

---

[26] Bedford-Strohm, Heinrich: Art. Armut: Evangelisches Soziallexikon, hg. v. Martin Honecker u. a., Stuttgart 2001, 113-115, 114.

[27] Vgl. die biblischen Klagepsalmen, in denen die Not der Krankheit mit dem Verlust der menschlichen und der Gottesgemeinschaft verbunden wird.

[28] Das spätisraelitische Armutsverständnis, nach dem sich der fromme Rest Israels in dem Gefühl seines Angewiesenseins auf Gott als „arm" versteht (vgl. Mt 5: Selig die geistliche Armen), wird hier nicht in Betracht gezogen.

[29] Auch in meiner bürgerlichen Wohngegend am Rande Berlins begegnen mir bestimmte Formen von Armut, die weniger materieller als sozialer Natur sind. Menschen in diesem Kontext machen oft einen gehetzten und unzufriedenen Eindruck. Sie fühlen sich getrieben durch die beruflichen Herausforderungen, die auch ihre Familien zerreißen, weil man keine Zeit mehr füreinander findet.

empfunden; und für die Mitarbeiter war dieser Moment der christlichen Identifizierung wichtig.[30]

Meine zweite intensive Begegnung mit Armut hatte ich in den Jahren, als ich mit meiner Familie als Missionar in Kamerun aktiv war. Jeden Tag standen Menschen vor unserer Tür, die um Hilfe gebeten haben, um Arbeit und um Geld, damit sie sich eine Lebensgrundlage schaffen oder die nötigen Medikamente zum Überleben besorgen konnten.

In der Begegnung mit verarmten Menschen steht man in der Gefahr, zu schnell ihre Problematik miss- und ihre eigentliche Armutserfahrung falsch zu verstehen. Im Charlottenburger Sozialcafé hatten manche Obdachlose ihr Leben recht gut im Griff. Sie hatten sich mit ihrem Lebensstil ohne festen Wohnsitz und Arbeit identifiziert und waren stark genug, das Beste aus ihrer Situation zu machen. Andere waren durch eine unglückliche Verkettung von Umständen (Verlust der Arbeitsstelle, Zerbruch der Ehe, Depressionen, Wohnungsverlust) in diese Spirale der Verarmung hineingeraten und litten daran. Manche fühlten sich selbst als arm, andere weniger. In meinen Andachten im Sozialcafé und bei den Gesprächen am Tisch musste ich fein darauf achten, die jeweiligen Situationen und Lebenshaltungen von Einzelnen nicht auf alle zu projizieren. Worin besteht die eigentliche Armut meines Mitmenschen? Von welchen Aspekten der Armut ist er besonders betroffen? Aus der bürgerlichen Sicht ist z. B. allein die Tatsache der Wohnungs- und der Arbeitslosigkeit eine Art von Armut, wie es viele Besucher im Charlottenburger Sozialcafé auch empfunden haben; für einige allerdings lag darin nicht das eigentliche Problem, sondern eher in der Tatsache, in ihrer Lebensform von der Gesellschaft als minderwertig angesehen zu werden, obwohl sie sich selbst nicht dementsprechend fühlten.

Wer „Arme" zum Glauben einlädt, muss bereit sein, sein eigenes Armutsvorurteil in Frage zu stellen. Diese kritische Selbstreflexion mag einen auch dazu bringen, seine je eigene Armut zu erkennen.[31] Oft stand ich beschämt von manchem Tischgespräch in Charlottenburg auf – angesichts der Urteilskraft und Weisheit meiner vermeintlich schlichten Gesprächspartner. Seine eigene Armut im Spiegel der Armut des Anderen zu erkennen, ist ein großes Geschenk.

Im meinem persönlichen Rückblick auf diese Erfahrungen führte gerade dieses Eingeständnis meiner Grenzen und das Anerkenntnis der Lebensweisheiten der Cafégäste dazu, dass sie für das Glaubenszeugnis der Mitarbeiter offen waren.

---

[30] Es stand den Gästen des Sozialcafés frei, den Raum für die Andachtszeit zu verlassen und draußen eine Raucherpause einzulegen. Aber normalerweise warteten sie schon auf diese zehn Minuten, die ihnen offensichtlich wichtig waren.

[31] Besonders spannend wird es, wenn sich der Arme nicht wie erwartet als Armer verhält. In Kamerun war ich schwer davon beeindruckt, wie intensiv die Kameruner feiern konnten – trotz mancher miserablen Situation. Ihre materielle Armut wog bisweilen leicht gegenüber unserer eigenen sozialen Armut, die wir uns unter unseren farbigen Schwestern und Brüdern trotz ihrer Sozialität und Offenheit manchmal ziemlich einsam fühlten.

2.2 Wer das Evangelium unter den „Armen" weitergeben will, muss dies in der Haltung der Solidarität tun, ohne den Unterschied der Situationen zu verwischen.

Dem Christen, der die Haltung Jesu der Konvivenz versucht zu leben, öffnet der Geist Gottes den Weg zum Herzen des Anderen. Jegliche Geste der Überlegenheit führt zur Verhärtung der Herzen oder zum Missverständnis des Evangeliums, als ob es dafür da sei, dass der Andere auf die Lebensstufe des Missionars „hochklettert". Sicherlich wird das Evangelium dem Armen helfen, sein Leben mehr zu achten, seinen Lebensstil besser kontrollieren zu können und dadurch sozial aufzusteigen.[32] Doch den entscheidenden Anstoß für die wesentlichen Lebensentscheidungen können Christen geben, die den verarmten Mitmenschen nicht von oben ansprechen, sondern ihm dort begegnen, wo er sich gerade befindet.

Als Missionar in Kamerun konnte ich den Kamerunern nicht ohne weiteres ein Kameruner werden und den Armen natürlich kein Armer. Doch war es mir wichtig, dass die Menschen merkten, dass ich sie ernst nahm, auch wenn ich nicht immer ihren Bitten nachkam. Wenn Menschen diesen Respekt vor ihrer Situation und vor ihrem Anliegen fühlen, dann sind sie bereit, einen Ratschlag anzunehmen oder sie wagen es sogar, mir als Hilfegebenden bei Gelegenheit einen Ratschlag zu geben, weil man sich auf Augenhöhe begegnet. Hier liegt eine wesentliche Kraft der evangelistischen Mission der Kirche unter den Armen. Solidarität bedeutet, dass Christen nicht nur den Armen helfen, sondern sich auch von ihnen helfen lassen. Denn die Predigt des Evangeliums beinhaltet auch das Eingeständnis des eigenen Angewiesenseins auf Hilfe von außen.

Andererseits darf man nicht der Versuchung verfallen, in der Begegnung mit Ärmeren selbst den Armen zu spielen. In Kamerun empfinden es die Menschen als Beleidigung, wenn Europäer sich in der Begegnung mit den Kamerunern nicht ihren Herkunftsverhältnissen entsprechend bekleiden und verhalten. Auch der ärmste Kameruner fühlt sich geehrt, wenn der Europäer ihm als Europäer begegnet und dies auch durch eine ehrenvolle Bekleidung zeigt. Dem Armen in ärmlicher Bekleidung zu begegnen galt als verlogene Missachtung des Anderen. Dem Armen in standesgemäßer Kleidung zu begegnen, nahm dieser als Ehrung wahr. Konvivenz in diesem Kontext bedeutete, die über Jahrzehnte und Jahrhunderte gewachsene Lebenskultur und Gesellschaftsordnung zu achten, und seine eigenen Ideale dem anzupassen. Ein europäischer Missionar in leitender Stellung in Kirche und Gesellschaft muss seine gehobene Stellung in der gesellschaftlichen Hierarchie Kameruns annehmen und doch brüderlich ausfüllen. Konvivenz bedeutet gerade nicht, seine eigene Identität zu verleugnen, sondern

---

[32] Vgl. zur Sozialgeschichte der Pfingstbewegung: Graf, Friedrich Wilhelm: Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München 2006, 54-60; Bergunder, Michael: Zur Einführung – Pfingstbewegung in Lateinamerika: Soziologische Theorien und theologische Debatten: Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika, Weltmission heute 39, Hamburg 2000, 7-42.

sie zum anderen hin zu öffnen und ihm auf Augenhöhe zu begegnen. Wenn man also in seinem Glaubenszeugnis ärmeren Menschen begegnet, dann darf man ihre Situation nicht dadurch relativieren oder lächerlich machen, dass man sich ärmer gibt als man ist. Das Gegenteil ist natürlich auch unangemessen, wenn man seinen „Reichtum" zur Schau trägt, und dem Gegenüber dadurch Minderwertigkeit suggeriert.

2.3 Evangelisation im Lichte des Evangeliums entdeckt den Armen als geliebtes und begabtes Geschöpf Gottes.

Falsch verstandene Evangelisation bezieht sich nur auf die Schwächen und Defizite der Menschen.[33] Gerade in der Begegnung mit ärmeren Menschen ist diese Versuchung groß. Doch ist in den Augen Gottes selbst der ärmste Mensch nicht einfach nur defizitär, sondern sein wunderbar geschaffenes und geliebtes Geschöpf mit manchen Begabungen. Was in Behindertenwerkstätten heute gang und gäbe ist, nämlich an den Stärken und Interessen der Betroffenen anzuknüpfen und ihnen damit eine Lebensperspektive zu geben, gilt für die Inhalte der Evangeliumsverkündigung vor den Menschen wohl erst recht. Es soll nichts verschwiegen werden, weder das Leid noch die Sünde, doch bei einer zu starken Betonung dieser Aspekte werden die Zuhörer auf die defizitären Aspekte ihres Menschseins festgelegt, anstatt ihnen einen Raum des Lebens zu eröffnen. Die Evangeliumspredigt knüpft an Gottes Begabungen und Möglichkeiten beim Menschen, auch bei Menschen in Notsituationen, an und bringt ihn durch eine Veränderung dieser Blickrichtung auch zu einer Neuausrichtung seines Lebens auf der Grundlage des Evangeliums.

Im Umgang mit den bettelnden Kamerunern an meiner Haustür in Ndiki war ich von dem nachhaltigen Effekt überrascht, wenn ich ihnen nicht einfach nur Geld gab, sondern auch eine Packung Samen, die sie in ihren Feldern ausstreuen und bewirtschaften konnten. Die Früchte dienten dann ihrer Ernährung oder sie konnten sie am Markt verkaufen. Noch Jahre später haben mir viele dafür gedankt, dass ich sie weder abgewiesen noch mit einer Geldspende abgespeist habe. Meine Wahrnehmung dieser Situation läuft darauf hinaus, dass sie durch diese Art von Hilfe herausgefordert waren aktiv zu werden und ihre eigenen Möglichkeiten neu zu entdecken. Dieses Engagement war zwar eher diakonischer als evangelistischer Art, aber es ist ein gutes Modell dafür, dass das worthafte Zeugnis vom Evangelium in ähnlicher Weise Kräfte erwecken kann, wenn man die Menschen nicht in ihren Negativerfahrungen festbindet.

---

[33] Vgl. die zu beachtenden anthropologischen Aspekte bei der Evangelisationspredigt nach Bub, Wolfgang: Evangelisationspredigt in der Volkskirche. Zu Predigtlehre und Praxis einer umstrittenen Verkündigungsgattung, Stuttgart 1990, 130-140.

2.4 Der Evangelist hört auf Gottes Botschaft im Armen.

Der Idealfall der glaubensweckenden Predigt fordert die Menschen heraus, ihre eigene Ausdrucksform des Glaubens zu finden. Besonders gelungen empfand ich meine Andachten im Sozialcafé, wenn ich die Gäste dazu bringen konnte, bestimmte Bibelworte selbst zu kommentieren und eigene Lebensbezüge herzustellen. Manchmal waren die Kommentare der Cafégäste irritierend, und viele nutzten die Gelegenheit, sich vor den anderen zu profilieren. Oft aber wurde aus der kurzen Andacht ein anregendes öffentliches Gespräch über den Glauben mit offenen Fragen und frappierenden Antworten, so dass ich selbst als Beschenkter aus der Andachtszeit herausging.[34]

Konviviale Evangelisation, wie sie sich in der Begegnung mit verarmten Menschen erweist, bedeutet, dass das Glaubenszeugnis zum Dialog wird, und nicht nur der Andere durch den Missionar etwas lernt, sondern auch der Missionar von seinem Mitmenschen, zu dem er gesandt ist. Denn in diesem begegnet ihm Gottes Antlitz.

2.5 Das christliche Zeugnis im Kontext der Armut bedeutet, das Evangelium als Einladung und Bitte zum Ausdruck zu bringen, den Inhalt des Evangeliumszeugnisses auf die konkreten Nöte und Stärken des Gegenübers zuzuspitzen und ihn zur Nachfolge Jesu herauszufordern.

Diese inhaltliche Füllung der Evangeliumsverkündigung für den ärmeren Menschen gilt für alle Kontexte. Recht verstandene Evangelisation bedrängt und manipuliert keinen Menschen, sondern erklärt und bezeugt demütig und klar die Zuwendung Gottes in Jesus. Evangelisation kann keinen anderen Charakter haben als den der Einladung und der Bitte. Angesichts mancher schlechten und bedrängenden Erfahrungen auf Evangelisation ganz zu verzichten und sich im Kontext von Armut mit Hilfeleistung und Fürbitte zu begnügen, widerspricht der Grundbewegung Gottes, der beim Menschen, in der Tiefe seines Seins, ankommen will.

Recht verstandene Evangelisation thematisiert die konkreten Nöte und Stärken des Zuhörers. Evangelistische Reden, die für US-Amerikaner konzipiert wurden, bleiben in anderen Kontexten unverständlich. In manchen Kulturen ist die Rede von Schuld, die Gott vergibt, eine Brücke zum Glauben hin, in anderen Kontexten gilt es, Gottes Mit-Sein im Leid zu thematisieren. Eine besondere Herausforderung liegt darin, die Stärken der Menschen als Anknüpfungspunkt der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes anzusprechen. Die positiven menschlichen Seiten sind nicht nur ein besonderer Ausdruck der Sündhaftigkeit des

---

[34] Von den Kamerunern habe ich z.B. gelernt, dass das gemeinschaftliche Zusammensein und Feiern wichtiger ist als unendlich Papiere zu produzieren; oder: dass Menschsein auch Feiern heißt, egal wie groß die Misere ist.

Menschen, der aufgrund seiner Stärken meint, Gott nicht zu brauchen.[35] Vielmehr wäre z. B. auch einmal darüber zu reden, dass Gott zur Gestaltung seiner Schöpfung auf das menschliche Engagement angewiesen ist. Gott macht sich von seinen Menschen abhängig.

Die Besonderheit der evangelistischen Predigt gegenüber anderen Predigten liegt in der Zuspitzung auf die Einladung, in die ausgestreckte Hand Gottes einzuschlagen. Auch wenn letztlich Gottes Geist die Herzen der Menschen überzeugt, so ist es doch in der menschlichen Perspektive zuerst und zuletzt der Mensch, der seine Antwort des Glaubens oder des Unglaubens auf das Evangelium gibt. Dieser Antwort gilt es in der evangelistischen Predigt einen Raum zu geben, sei es durch Symbolhandlungen oder durch andere sichtbare Bekenntnisakte. In Kamerun habe ich selbst schnell auf solche Glaubensaufrufe verzichtet, weil die meisten Zuhörer aus Höflichkeit gegenüber dem weißen Missionar „natürlich" machen, was dieser von ihnen erbittet.[36] Die in Kamerun angemessene Form, seinen Glauben zum Ausdruck zu bringen, ist die Anfrage sich taufen zu lassen, einen mehrmonatigen Katechetenkurs zu durchlaufen und dann schließlich seinen ersten Gemeindebeitrag zu bezahlen.[37] Erst dann wird man getauft und gilt als Christ.

Unter den Obdachlosen in Charlottenburg war Inhalt und Form ihrer Bekehrung eine komplexe Angelegenheit. Denn manche haben schnell verstanden, dass ihnen handfeste Vorteile daraus erwachsen, wenn sie sich im Werden ihres Glaubens so ausdrücken und verhalten, wie es ihnen ihre wohlhabenden Cafébetreuer verbal und nonverbal nahe legen. In diesem Kontext kann man die Grenzen eines pietistisch geprägten Bekehrungsverständnisses erleben. Wer wirklich vom Evangelium betroffen ist, drückt dies letztlich im praktischen Leben aus. Im gesprochenen und gelebten Bekenntnis wird der Glaube sichtbar.

3 Zum Schluss

Aus diesen Erfahrungen wird deutlich, dass die Umsetzung der in diesem Essay genannten Aspekte der Evangelisation ein komplexes Vorhaben ist.[38] Doch

---

35 Vgl. Bub, Evangelisationspredigt, 130-140.

36 Vielleicht liegt hier ein Grund für die überdimensionalen Bekehrungszahlen im afrikanischen Kontext.

37 Dieser Akt wurde von europäischen Missionaren oft als Bezahlung der Taufe missverstanden. Letztlich ist aber die Zahlung des Gemeindebeitrags für den afrikanischen Menschen ein leibhafter und öffentlicher Ausdruck seines Glaubens.

38 Manchen engagierten Gemeindegliedern in Charlottenburg war es wichtig, den Obdachlosen ein Dach über den Kopf zu geben und sie wieder in das berufliche und gesellschaftliche Leben zu integrieren. Dafür wurde eine große Wohnung angemietet und denen zur Verfügung gestellt, die sich taufen ließen und ihren Willen zur Reintegration deutlich bekundet haben. Ein besonders „aussichtsreicher" Kandidat hat nach einigen Wochen die Wohnung verlassen und

darin besteht die Mission der Gemeinde Jesu, immer wieder ihre Grenzen zu überschreiten und sich den Menschen um sie herum zuzuwenden. Verarmte Menschen sind in der Erfahrung ihrer Not für das Evangelium besonders ansprechbar. Diese Offenheit dürfen Christen in ihrem missionarischen Werben aus Respekt vor den Menschen nicht missbrauchen, aber sie dürfen auch nicht daran vorbei gehen. Insofern ist das evangelistische Sein und Handeln der Kirche an der Seite der notdürftigen Menschen paradigmatisch für ihre Evangelisation in allen möglichen Kontexten. Wenn die Gemeinde Jesu das Evangelium nicht aus Überlegenheitsgefühlen heraus, sondern in der Haltung der Konvivenz weitergibt, die den Mitmenschen dazu einlädt, sich im Licht des Evangeliums vor Gott neu zu entdecken, dann gereicht dies zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen.

Abstract

Contemporary thinkers on mission have sought to overcome the dichotomy between social action and evangelism by recognizing that both are necessary components of the mission of the church toward building the Kingdom of God. The author sees evangelism among the poor as an acid test of a correct understanding of evangelism. He sets down four statements concerning the meaning of evangelism: its source in God's mission in the world; its relationship to the social welfare and prophetic tasks of the church; and emphasizes that evangelism should take place in an attitude of convivence.

Drawing on his own experiences as a pastor in Berlin and a missionary in Africa, he discusses particular problems and aims of evangelism in a setting of poverty, and concludes that this is a complex and rewarding enterprise from which lessons can be learnt for evangelism in other settings.

Michael Kißkalt, Professor für Mission und Diakonie am Theologischen Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: MKisskalt@baptisten.de

---

dabei recht impulsiv gefragt, wo es denn in der Bibel stehe, dass man als Christ ein bürgerliches Leben führen und in einer Wohnung leben müsse. „Kann man nicht auch hinter den Mülltonnen Christ sein?" Letztlich ist es der Gemeinde nicht gelungen, die aus der Bahn Geratenen im Sozialcafé in die Gemeinde zu integrieren. In ihrem unmittelbaren Umfeld im Kirchenraum verbreiteten sie einen „unbürgerlichen" Geruch, so dass die herkömmlichen Gemeindeglieder einen deutlichen Abstand einhielten. Wäre es besser gewesen, neben der Gemeinde für die Bürgerlichen eine besondere Gemeinde für die Obdachlosen zu entwickeln und dann zwischen den beiden Gruppen Brücken zu bauen? In ihrer eigenen Gemeinde hätten sie vielleicht schnell ihre eigene Verantwortung wahrgenommen.

Johannes Reimer

Der Dienst der Versöhnung – bei der Kernkompetenz ansetzen

Zur Korrelation von Gemeinwesenmediation und multikulturellem Gemeindebau

In den letzten Jahren vernehme ich zunehmend den Ruf nach einem Gemeindebau, der die multikulturelle Wirklichkeit in unseren Städten und Dörfern ernst nimmt. Multikultureller Gemeindebau – ja, doch wo setzen wir an? In welchem Rahmen kann man Gemeinde für alle denken? Und wie kann eine solche Gemeinde verortet, kontextrelevant gebaut werden? Auf die Antwort auf diese und ähnliche Fragen wird es ankommen, wenn Gemeinde erfolgreich in multikulturellen Räumen gebaut werden soll.

Wo setzt man nun an? Ich schlage vor, wir setzen da an, wo die Bibel die Gemeinde in ihrer Kernkompetenz beschreibt. Gemeinde ist ja am besten da Gemeinde, wo sie im Sinne Gottes Gemeinde ist. Was ist also die Kernkompetenz der Gemeinde Jesu? Wozu gibt es sie? Was ist ihre eigentliche Botschaft?

Apostel Paulus nennt die Gemeinde Jesu „Botschafter an Christi statt". Und die Botschaft mit der sie in der Gesellschaft aktiv werden soll, ist die Botschaft von der Versöhnung. In 2 Kor 5, 18-21 heißt es:

> „Aber das alles von Gott, der uns mit sich selbst versöhnt hat durch Christus und uns das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt. Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi statt: Lasst euch versöhnen mit Gott! Denn er hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in Ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt."

Die mit Gott versöhnte Gemeinde hat den Auftrag Botschafterin der Versöhnung in der Welt zu sein. In ihr wird die Gerechtigkeit sichtbar, die vor Gott gilt. An keiner anderen Stelle bewegt sich die missionarische Gemeinde so deutlich im Rahmen ihres gottgegebenen Auftrags, wie wenn sie sich der Versöhnung annimmt. Sie ist *die* Botschafterin der Versöhnung. Von Christus, dem Versöhner, in die Welt gesandt, soll sie der Welt Versöhnung predigen. Wie *er*, der Mittler Gottes,[1] soll auch sie zu einem Mediator zwischen Mensch und Gott werden. Ihr Auftrag in der Welt kann nur als Auftrag zur Versöhnung der Welt mit Gott

[1] Emil Brunner hat in seiner immer noch lesenswerten Arbeit zu Jesus dem Mittler (Brunner, Emil: Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglaube, Tübingen 1927) deutlich klar ge-

recht begriffen werden.[2] Versöhnungsdienst gehört somit zu den zentralen Anliegen der Mission Gottes und damit auch der Gemeinde in der Welt. Hier liegt ihre Kernkompetenz.

Es scheint daher selbstverständlich, dass sich die christliche Gemeinde als Institut der Versöhnung in der Gesellschaft versteht. Gerade in einer sich rapide verändernden pluriformen Gesellschaft kann der Dienst der Versöhnung der Mission neue Dimensionen aufzeigen.

Doch was so selbstverständlich scheint, ist sowohl in Theorie als auch Praxis eher schwierig. Klaus Schäfer bemerkt mit Recht:

> „Es scheint, dass die westliche Theologie wenig Kontakt mit der Realität menschlichen Leidens und der Suche des Menschen nach Versöhnung hat, und es mag deshalb keine Überraschung sein, dass politische und soziale Diskurse zur Versöhnung – wie wir sie etwa im Bereich der Konfliktmediation finden – sich ihrerseits wenig auf theologische Ressourcen beziehen."[3]

Erst seit Mitte der 1990er Jahre beginnt in der westlichen Theologie ein Nachdenken über die missionarische Bedeutung des Dienstes der Versöhnung.[4] Ein solches Nachdenken scheint dringend benötigt. Unsere global gewordene Welt ist wie nie zuvor konfliktbeladen. Noch nie war der Bedarf an Konfliktlösung größer, noch nie hat man nach Mediation und Versöhnung so laut gerufen wie heute. Noch nie war der Bedarf an einer Mission, die Heil ganzheitlich vermittelt, wie Bosch es ausdrückt,[5] größer als heute.

Multikultureller Gemeindebau geschieht in konfliktbeladenen Räumen. Wenn sich die Gemeinde in solchen Räumen bewähren will, dann, allem anderen voran, als Botschafterin der Versöhnung. Nirgendwo sonst wird sie so sehr

---

macht, dass es allem anderen voran die Versöhnung ist, die das eigentliche Proprium des Christusglauben ausmacht.

[2] Siehe hierzu die Arbeiten von Robert Schreiter zu der Korrelation zwischen Versöhnung und Mission. Schreiter spricht mit Recht von der Versöhnung als Modell für die Christliche Mission (Schreiter, Robert: Reconciliation as a Model of Mission: ZMiss 52 (1996) 243-250), ja gar das eigentliche Paradigma der Mission (Schreiter, Robert: Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission: IRM 94 (2005) 74-83).

[3] Schäfer, Klaus: Anstoß Mission – Impulse aus der Missionstheologie, Frankfurt a. M. 2003, 66 f.

[4] Vgl. Schäfer, Anstoss 67; Der wichtigste Impuls geht hierbei von David J. Bosch aus, der in seinem monumentalen Werk, „Transforming Misison" (1991), explizit die Mission auch als Versöhnung versteht (Bosch, David J.: Transforming Mission, Maryknoll 1991, 393-399). Ganz besonders ist in diesem Zusammenhang die Arbeit des amerikanischen Katholiken Robert Schreiter zu erwähnen. Robert Schreiter nimmt zu dieser Frage Stellung in seinem 1992 erschienen Buch zur Mission der Versöhnung in einer sich ändernden sozialen Ordnung (Schreiter: Robert: Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order, Maryknoll 1992). 1996 folgte dann sein nächstes Werk, in dem er mögliche Strategien der missionarischen Versöhnungsarbeit bespricht (Schreiter: Robert: The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies, Maryknoll 1996). Siehe auch weitere Veröffentlichungen von Schreiter: (Reconciliation as Model 1996; Reconciliation and Healing 2005).

[5] Bosch, Mission, 393 f.

gebraucht wie hier. Freilich wird man an dieser Stelle Versöhnung nicht nur auf der Vertikalen, sprich als Versöhnung zwischen Gott und Mensch, sehen dürfen. Versöhnung mit Gott resultiert immer in der Versöhnung zwischen den Menschen.[6] Die Liebe zu Gott gibt es nicht ohne die Liebe zum Nächsten. Unmissverständlich deutlich wird dieser Grundsatz im Doppelgebot der Liebe, wie es Jesus selbst in Mt 22, 37-39 aufstellt. Wer Gott liebt, der wird die Menschen lieben, wer sich mit Gott versöhnt, wird sich mit seinem Nächsten versöhnen und wer sich für die Versöhnung der Menschen mit Gott einsetzt, wird nicht umhin können, sich auch für die Versöhnung der Menschen untereinander einzusetzen. Eine wie auch immer geartete Priorisierung der Vermittlung des Heils erscheint nach diesem Gebot Jesu unmöglich. Jesus sagt zu dem Gebot der Nächstenliebe, dass es der Liebe zu Gott gleich ist (Mt 22, 39a). Wenn man überhaupt von einer Priorisierung reden kann, dann nur praktisch. In der Praxis werden die Menschen erst die guten Werke der Versöhnung sehen, und dann werden sie lernen Gott im Himmel zu preisen (Mt 5, 16). Versöhnungsarbeit im zwischenmenschlichen Bereich wird somit zum Einstieg für die Betroffenen, über Gott nachzudenken.

Versöhnungsarbeit auf sozialer Ebene wird heute, soweit sie im Kontext geschieht, auch *Gemeinwesenmediation (GWM)* genannt. Eine Gemeinde, die sich bewusst als Agent der Versöhnung versteht, kann und sollte zum Agenten der Gemeindwesenmediation werden. In ihr können Menschen jenen Hort des Friedens, jenen Agenten der Konfliktlösung finden, der das menschliche Zusammenleben sinnvoll erscheinen lässt. Im gemeindlichen Angebot der Gemeinwesenmediation liegt jene natürliche Kraft des von Jesus veränderten Lebens, die Vertrauen schafft. Und haben Menschen erst einmal Vertrauen gefasst, so werden sie auch ein genuines Interesse für das Evangelium entwickeln. Hier liegt die Forderung Krauses begründet, Evangelisation habe heute vor allem durch Konvivenz zu geschehen.[7] Eine Gemeinde, die sich der vielfältigen Lebenskonflikte der Menschen in ihrem Einzugsbereich stellt und Wege aufweisen kann, wie diese Konflikte zu lösen sind – eine solche Gemeinde wird sich um den Erfolg ihrer missionarischen Arbeit keine Sorgen machen müssen.

Ich schlage daher vor, Gemeinwesenmediation als eine bedeutende Kategorie des multikulturellen Gemeindebaus zu begreifen und zu betreiben. Im Rahmen eines solchen Konzepts kann die Gemeinde ihrem Auftrag, Botschafterin der Versöhnung zu sein, gerecht werden. So kann sie die wichtigsten Dimensionen ihres Seins in der Welt leben. Jürgen Moltmann sprach von der prophetischen, priesterlichen und messianischen Dimension des Volkes Gottes in der Welt.[8] Als Botschafterin der Versöhnung kann die Gemeinde sowohl prophetische Stimme

---

[6] Bosch, Mission, 399.

[7] Vgl. Krause, Burghard: Gottes Lust am Menschen. Kontextuelle Evangelisation heute, in: Buck, Michael, Holtz, Holger, Schoenborn, Ulrich (Hg.): Brücken bauen. Missionstheologische Beiträge, Hermannsburg 2000, 51-58.

[8] Vgl. Moltmann, Jürgen: Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes, München 1975, 328.

und priesterliche Mittlerin, als auch messianische Heilsüberbringerin Gottes an die Welt sein.

Als Botschafterin der Versöhnung lebt die Gemeinde „die Gerechtigkeit die vor Gott gilt" (2 Kor 5,21). An ihr kann das konfliktbeladene Umfeld Gottes Angebot einer Kontrastgesellschaft erkennen. In ihr werden Konflikte gelöst. In ihr herrscht Frieden, weil sie vom Friedensfürsten geleitet wird. Sie lässt sich nicht von den einzelnen Konfliktparteien vereinnahmen, sondern ergreift konsequent die Position Gottes, der auf der Seite des Schwachen und des Benachteiligten steht. Der deutsche Missionswissenschaftler Arens formuliert deutlich:

> „Prophetisches Bezeugen geschieht, wo Menschen im Namen Jesu und des Gottes Jesu Christi Einspruch gegen die herrschenden Verhältnisse erheben, wo sie in Gottes ‚Rechtsstreit' mit der Welt bzw. den ‚Götzen' eingreifen und für ihn Partei ergreifen."[9]

So gesehen, ist eine im multikulturellen Raum verortete Gemeinde, die Licht und Salz für die Menschen vor Ort sein möchte, Gottes prophetische Stimme. In der christlichen Gemeinwesenmediation kann diese Stimme laut und vernehmbar erhoben werden!

Des Weiteren ist die Gemeinde Gottes königliche Priesterschaft (1 Petr 2,9). Sie hat wie Christus für die Menschen in dieser Welt priesterlich einzutreten.[10] Arens spricht an dieser Stelle vom diakonischen Bezeugen. Er schreibt:

> „Diakonisches Bezeugen findet statt, wo Menschen sich anderen zuwenden, für sie entscheiden, ihnen in ihrer Not beistehen und Hilfe leisten."[11]

Ein solches diakonisches Bezeugen ist grundsätzlich priesterlicher Natur und wird mit Recht als „Handlungsweise im Mediationsprozess"[12] identifiziert. Christliche Gemeinwesenmediation ist priesterliches Handeln der Gemeinde im Lebenskontext der Menschen.

Und schließlich beschreibt Moltmann die Gemeinde als messianisches Volk, das der Welt jene Alternative vorlebt, die Gottes Bestimmung für die Menschheit darstellt.[13] Arens spricht an dieser Stelle vom „kerygmatisch-missionarischen Bezeugen"[14]. In einer solchen Kirche finden Menschen nicht nur Vorbild und Hilfe in ihrer Lebensbewältigung, an ihr können sie nicht nur Strategien zur Daseinsbewältigung studieren, sondern selbst verwandelt werden. So wird aus der Mediation in der Horizontalen, Versöhnung in der Vertikalen, und aus dem Dienst der Konfliktbewältigung – Evangelisation! Menschen finden erst zusammen und eröffnen den Raum, in dem sich Mensch und Gott begegnen. Das versöhnende Geschehen in der Welt führt zu der Versöhnung der Welt mit Gott.

---

[9] Arens, Edmund: Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1992, 134.

[10] Vgl. Moltmann, Kirche, 328.

[11] Arens, Christopraxis, 133.

[12] Sebastian, Horst: Theologie der Mediation (unveröffentlicht), Pretoria 2010, 149.

[13] Vgl. Moltmann, Kirche, 328.

[14] Arens, Christopraxis, 131.

Wir haben also jeden Grund, die Kirche als mediäre Institution zu sehen, die sowohl zwischen einzelnen Menschen als auch ihren sozialen Institutionen vermitteln kann.[15] Sie ist eine Mittlerin des in Christus angebotenen Heils.[16] Der evangelische Bischof Huber schreibt über die Kirche, wie sie ihm in der Zukunft vorschwebt:

> „Sie vermittelt zwischen den Einzelnen und ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen; sie vermittelt aber vor allem zwischen den Einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes. In diesem doppelten und zugleich spezifischen Sinn ist die Kirche eine intermediäre Institution."[17]

Als solche hat die Kirche nach Huber eine besondere öffentlich-missionarische Verantwortung, die er sowohl auf der Ebene des Bildungswesens,[18] dem Einsatz für Gerechtigkeit und Menschenrechte, Frieden und Bewahrung der Schöpfung[19] und einer gesellschaftlichen Kultur des Helfens[20] sieht, als auch in der Glaubensvermittlung, weil der Mensch „... den Sinn und die Erfüllung seines Lebens gerade dann findet, wenn er der Wirklichkeit Gottes im eigenen Leben Raum gibt."[21]

Multikultureller Gemeindebau kann, ja sollte, somit als Projekt einer bewusst betriebenen Gemeinwesenarbeit (GWA), vor allem im Bereich der Gemeinwesenmediation (GWM) betrieben werden. So kann sie ihre „Mission der Vermittlung in Mitten der Gesellschaft" wahrnehmen.[22] Das setzt allerdings voraus, dass man die Bedingungen und die Methoden der Gemeinwesenarbeit als Prinzip der Gesellschaftsgestaltung versteht[23] und bewusst „hinter die Kulissen der Gemeinwesenmediation"[24] blickt. Nur dann kann man die Gemeinwesenarbeit

---

15 Zum Begriff, siehe Sebastian, Theologie, 151 ff. Fingerle (Fingerle, Jörg: Die Kirche als intermediäre Institution. Grundlagen einer theologischen Theorie zur Sozialgestalt der Kirche (unveröffentlicht), Berlin 2001) hat sich mit der Kirche als intermediäre Gesellschaft wissenschaftlich beschäftigt und Wolfgang Huber (Huber, Wolfgang: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und die Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998) machte sich im Rahmen dieser Vorstellung Gedanken über die Zukunft der evangelischen Kirche in Deutschland.

16 Vgl. Bosch, Mission, 193.

17 Huber, Kirche, 269.

18 Vgl. ebd., 293-305.

19 Vgl. ebd., 305-319.

20 Vgl. ebd., 320-328.

21 Ebd., 227.

22 Berger, Peter: Mission der Vermittlung. Die Kirche als Institution der Zivilgesellschaft: Evangelische Kommentare 12 (1998) 731-733.

23 Zum Thema Gemeinwesenarbeit liegen mehrere Veröffentlichungen vor. Siehe: Alynsky, Saul D.: Leidenschaft für den Nächsten. Strategien und Methoden der Gemeinwesenarbeit. Gelnhausen 1973; Odierna Simone, Berendt, Ulrike (Hg.): Gemeinwesenarbeit. Entwicklungslinien und Handlungsfelder, Neu-Ulm 2004; Gillich, Stephan (Hg.): Gemeinwesenarbeit – eine Chance der sozialen Stadtentwicklung, Gelnhausen 2002; Gillich, Stephan: Nachbarschaften und Stadtteile im Umbruch. Kreative Antworten der Gemeinwesenarbeit auf aktuelle Herausforderungen, Gelnhausen 2007; u. a.

24 Sinner, Alex von, Zirkler, Michael (Hg.): Hinter den Kulissen der Mediation. Kontexte, Perspektiven und Praxis der Konfliktbearbeitung, Bern 2005, im Buchtitel. Zur Mediation im

als Methode des Gemeindebaus nutzen und nur so wird die Gemeinde zu jener intermediären Institution der Gesellschaft, die diese entscheidend im Sinne des Reiches Gottes prägt und verändern kann.

1 Gemeinwesenarbeit – Chancen und Grenzen für den Gemeindebau

1.1 Was ist Gemeinwesenarbeit?

Gemeinwesenarbeit ist eine Kategorie der Gesellschaftsgestaltung. Sie konzentriert sich bewusst auf die Veränderung und Transformation im deutlich eingegrenzten sozialen Raum in dem Menschen und Systeme gemeinsame Merkmale haben und in Interaktion zueinander stehen.[25] Ein Gemeinwesen kann sowohl ein Stadt- oder Ortsteil als auch eine Gruppe von Menschen mit einem gemeinsamen sozialen Nenner sein. Das Gemeinwesen grenzt den sozialen Raum geographisch ein.

Gemeinwesenarbeit (GWA) wird von den Vereinigten Nationen wie folgt definiert:

> „Gemeinwesenarbeit bezeichnet einen Komplex von Initiativen und methodischen Schritten, die ... veranlasst wurden, um Benachteiligung und Ohnmacht von Bevölkerungsgruppen zu überwinden. Dazu bedient sie sich der Situationsanalyse, der Förderung von Problembewusstsein, der Mobilisierung, Politisierung und Solidarisierung der Betroffenen zur Durchsetzung ihrer Rechte und Ausschöpfung aller Hilfsquellen. Sie zielt kurzfristig auf die Beseitigung akuter Notstände und intendiert langfristig die Ursachen der Benachteiligung, Unterdrückung und verhinderter Selbstbestimmung abzuschaffen. Die Möglichkeiten und Grenzen der Gemeinwesenarbeit werden jeweils determiniert von der durch Organisation und Koalition erreichbaren Macht und der Macht der ihr entgegenstehenden Interessen."[26]

Gemeinwesen, siehe Bahr, Hans-Eckehard, Gronemeyer, Reimer (Hg.): Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit, Darmstadt-Neuwied 1974; Deutsch, Morton: Konfliktregelung. Konstruktive und destruktive Prozesse, München 1976; Breidenbach, Stephan: Mediation. Struktur, Chancen und Risiken von Vermittlung im Konflikt, Köln 1995; Marx, Ansgar: Sozial-Mediation. Neue Ansätze in den USA: Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit (2003/2) 46-53; Duss-von Werdt, Joseph: homo mediator. Geschichte und Menschenbild der Mediation, Stuttgart 2005; Bush, Robert A. B., Folger, Joseph P.: The Promise of Mediation. Responding to Conflict through Empowerment and Recognition, San Francisco 2005; Duss-von Werdt, Joseph: Einführung in die Mediation, Heidelberg 2008; u. a.

[25] Vgl. Schnee, Renate: Gemeinwesenarbeit, http://www.telesozial.net/cms/uploads/tx_kdcaseengine/Skriptum_Gemeinwesenarbeit_Renate_Schnee_102004.pdf (1.10.2010); siehe ähnlich Boulet, Jaak J, Kraus, Jürgen E., Oelschläger, Dieter (Hg.): Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip. Eine Grundlegung, Bielefeld 1980.

[26] Zit. nach Lingscheid, Rainer, Wegner, Gerhard (Hg.): Aktivierende Gemeinwesenarbeit, Stuttgart, Berlin, Köln 1990, 51-52.

Gemeinwesenarbeit ist „das Arbeitsprinzip der Sozialarbeit“[27]. Sie richtet sich an die Gestaltung sozialer Räume, wobei die Beteiligung und Ermächtigung der Bürger im sozialen Raum von herausragender Bedeutung ist. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von der Demokratisierung der Gestaltung sozialer Räume oder, wie Bush und Folger es fassen, vom „Empowerment and Recognition“, der Bevollmächtigung und Anerkennung der Bürger in ihrem Lebensraum.[28] Ein solches bürgerliches Engagement ist nur durch enge Zusammenarbeit aller in der Gesellschaft aktiven Individuen, Initiativen und Institutionen, mit anderen Worten aller lokalen Akteure im Sozialraum, zu erreichen. Sie setzt also weitgehende Vernetzung der Bürger voraus. Und eine solche Vernetzung ist nur möglich mit dem Einsatz enormer mediativer Energie. Damit sind die drei wichtigsten Begriffe der Gemeinwesenarbeit auf den Punkt gebracht:

- Aktivierung der Bürger,
- Vernetzung im Sinne einer Veränderung, und
- Mediation und Versöhnung divergierender Positionen der im Sozialraum aktiven Kräfte.

Obwohl Projekte der Gemeinwesenarbeit seit Längerem bekannt sind, begann erst in den Fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema. M. G. Ross veröffentlichte 1955 sein bekannt gewordenes Buch „Community Organizations. Theory and Principles“[29] welches eine Reihe von weiteren Publikationen nach sich zog.[30] Seit den 1990er Jahren erlebt die Gemeinwesenarbeit auch in Deutschland eine Art „Renaissance“, nachdem sie sich selbst seit den 1980er Jahren zu Grabe getragen hat.[31]

Hinter vielen Modebegriffen in der gegenwärtigen sozialen Diskussion stehen Konzepte der Gemeinwesenarbeit. Der Grund für diese Erneuerung der Gemeinwesenarbeit ist vor allem in der finanziellen Situation der meisten deutschen Kommunen zu suchen. Das fehlende Geld im kommunalen Haushalt zwingt die politischen Gemeinden nach gesellschaftlichen Alternativen zu suchen. So wird die Gemeinwesenarbeit erneut zu jenem kommunalpolitischen Instrument, das gerade Anfang des 20. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle in der Gestaltung von sozialen Räumen in Deutschland gespielt hat.

---

[27] Schnee, Gemeinwesenarbeit, 17.

[28] Bush, Promise, 1994.

[29] Vgl. Ross, Murray G.: Community Organization. Theory, Principle and Practice, New York 1955 (2e with B. W. Lappin 1967).

[30] Das erste Lehrbuch stammt von Steiner, F.: Community organization. A Study of theory and current practice. New York 1925.

[31] Vgl. Müller, C. Wolfgang: Wie Helfen zum Beruf wurde. Eine Methodengeschichte der Sozialarbeit (Bd. 1), Weinheim, Basel ^{3}1999, 131. Maria Lüttringhaus (Lüttringhaus, Maria: Erfolgsgeschichte Gemeinwesenarbeit. Die Saat geht auf?, in: Gillich, Stephan (Hg.): Gemeinwesenarbeit. Die Saat geht auf. Grundlagen und neue sozialorientierte Handlungsfelder, Gelhausen 2004, 16) spricht von einem „Randgruppendasein“, die die Gemeinwesenarbeit bis Anfang der 1990er Jahre gefristet hat.

Die Bedeutung der Gemeinwesenarbeit ist längst auch für die Arbeit mit Migranten und Einwanderern entdeckt worden.[32] Wie wir bereits oben gesehen haben, gestalten sich multikulturelle Sozialräume nicht ohne erhebliches Konfliktpotenzial. Da wo Menschen zusammenleben, wird es immer divergierende Vorstellungen geben. Konflikte gehören zu den Konstanten menschlichen Zusammenlebens, erst recht dort, wo man es über kulturelle Grenzen hinweg versucht. Und es sind Konflikte, die Risse im sozialen Gefüge der Menschen verursachen. Diese zu beheben, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Gemeinwesenarbeit und wird hier als Gemeinwesenmediation verstanden. Sie eignet sich hervorragend dazu, multikulturelle Räume für ein sinnvolles Miteinander von Einwohnern mit unterschiedlichem kulturellen Hintergrund zu gestalten. Multikultureller Gemeindebau kann sich hervorragend der Gemeinwesenarbeit als Methode der missionarischen Durchdringung bedienen.

1.2 Wie funktioniert die Gemeinwesenarbeit?

Die Gemeinwesenarbeit ist immer an dem Gemeinwohl der Menschen interessiert. Sie orientiert sich an den sozialen Bedürfnissen und an den Interessen der im Gemeinwesen lebenden Menschen und aktiviert, nutzt und stärkt die bereits vorhandenen Ressourcen.[33] Dabei wird in der Praxis zwischen zwei Formen der Gemeinwesenarbeit unterschieden, der territorialen und der kategorialen Gemeinwesenarbeit.[34]

Unter territorialer Gemeinwesenarbeit wird eine Gemeinwesenarbeit verstanden, die sich an Menschen in abgesteckten, geografischen Räumen richtet. Hier geht es um das Dorf, das Stadtviertel oder auch die Nachbarschaftsverbände. Das Arbeitsfeld der territorialen Gemeinwesenarbeit ist somit der soziogeografische Raum.[35] Das erklärte Ziel der territorialen Gemeinwesenarbeit ist es, soziale Netzwerke mit dem Ziel, die Lebensverhältnisse im Sozialraum zu verbessern, aufzubauen, sie entsprechend auszurüsten und für die erklärten Ziele zu aktivieren. Dabei werden keine Bereiche des öffentlichen Lebens ausgespart. Wo immer im geographischen Lebensraum Bedarf zur Verbesserung herrscht, kann die Gemeinwesenarbeit zum entscheidenden Mittel zur Abhilfe werden.

Dagegen richtet sich die kategoriale Gemeinwesenarbeit an Gruppen von Menschen mit spezifischen Merkmalen. Das können gewisse Berufsgruppen, soziale Gruppen oder auch Gruppen mit besonderen Interessen und Bedürfnissen

---

[32] Vgl. Albert, Martin: Migration und soziale Netzwerke. Handlungsmöglichkeiten der professionellen Sozialarbeit zur Anbindung von Migranten und Migrantinnen im sozialen Gemeinwesen: Sozialmagazin (2006/10) 27-38; Frenzke-Kulbach, Annette: Mediation unter besonderer Berücksichtigung interkultureller Aspekte im Gemeinwesen: Migration und soziale Arbeit (2005) 249-256.

[33] Vgl. Schnee, Gemeinwesenarbeit, 17.

[34] Vgl. Boulet, Gemeinwesenarbeit, 309.

[35] Vgl. ebd., 293 f.

sein. So können Migranten eine solche besondere Gruppe von Menschen sein.[36] Ziel der kategorialen Gemeinwesenarbeit ist das Herstellen von sozialen Netzwerken, mit dem Ziel der Verbesserung der Lösung von Notlagen der Gruppe und der Befriedigung ihrer gemeinsamen Bedürfnisse. Letztendlich geht es um die Verbesserung der Lebensumstände.

Jede Gemeinwesenarbeit erkennt die sozialen Problemlagen der Menschen und versucht die Einwohner zu aktivieren, diese Lage durch gemeinsame Anstrengung zu beheben. Man unterscheidet dabei drei typische Ansätze in der Gemeinwesenarbeit: den integrativen, aggressiven und katalytisch-aktivierenden Ansatz.

Der integrative Ansatz bemüht sich um starke Kooperation im Arbeitsfeld mit dem Ziel einer harmonischen Anpassung aller Interessen an das Gemeinwohl. Es geht darum, nicht nur die Bedürfnisse des Lebensraumes insgesamt, sondern vor allem die gemeinsamen Bedürfnisse der Menschen im Gemeinwesen festzustellen, alle Bewohner des Lebensraumes für die Lösung dieser gemeinsamen Probleme zu gewinnen und zu organisieren und damit die Probleme dauerhaft zu beheben. Dies ist das Ziel der integrativen Gemeinwesenarbeit.[37] Sie setzt notwendigerweise einen Prozess voraus, der nach Ross aus folgenden Schritten besteht: „1. vermehrte Identifizierung mit dem Gemeinwesen, 2. erhöhtes Interesse und Teilhabe an den gemeinschaftlichen Angelegenheiten, 3. gemeinsame Wertvorstellungen und Möglichkeiten, sie zu verwirklichen."[38] Durch diesen Prozess wächst unter den Menschen das Gefühl der Zusammengehörigkeit und der Verantwortung für das Gemeinwohl. Dabei werden die Gemeinsamkeiten betont. Die Interessen des Einzelnen oder von Minderheiten fallen dagegen nicht ins Gewicht. Ross stellt deutlich fest: „Gemeinwesenarbeit ist keine Minderheitenbewegung und kann nicht von den Bedürfnissen und Beanstandungen ausgehen, die nur einer kleinen Gruppe im Gemeinwesen wichtig sind."[39] Kritiker warfen deshalb den Vertretern der integrativen Gemeinwesenarbeit vor, eine Harmonisierung der Interessen im Lebensraum auf Kosten von Minderheiten zu betreiben.[40]

Die aggressive Gemeinwesenarbeit wird zum Instrument politischer Intervention genutzt. Hier will man das Denken der Menschen bewusst in eine bestimmte Richtung prägen. Man nimmt weniger die Anliegen aus der Bevölkerung auf, sondern versucht stattdessen, die Bevölkerung für ein bestimmtes Anliegen zu gewinnen. In der Regel resultiert eine solche Gemeinwesenarbeit zunächst einmal in einer Gemeinschafts-Desorganisation, wie Saul Alinsky es

---

[36] Vgl. ebd., 295-298.

[37] Vgl. Ross, Community, 58.

[38] Ebd., 66.

[39] Ebd., 143.

[40] So schreibt Bahr (Bahr, Gemeinwesenarbeit, 19): „Die Unterordnung unter ein so entpolitisiertes Gemeinwohl bedeutet für einzelne Gruppen Benachteiligter gerade die Unterordnung ihrer Bedürfnisse und Rechtsansprüche."

nannte,[41] und zwar mit dem Ziel über eine entsprechende Besinnung neue Organisations-Strukturen zu schaffen.[42] Die aggressive Gemeinwesenarbeit entwickelt sich nach dem Schema „Konflikt – Erkenntnis – Verhandlung – Kompromiss". Dabei sind die Folgen des Konflikts nicht immer leicht abzuschätzen und die Gefahr des gesellschaftlichen Diktats ist nicht von der Hand zu weisen. Ob die von außen vorgetragene Anregung zur Erkenntnis oder eher zur Aggression und Ablehnung führt, kann nicht immer leicht vorausgesagt werden. Entlang dieser Überlegungen setzt auch die Kritik dieses Ansatzes ein.

Und schließlich sucht die *katalytisch-aktivierende Gemeinwesenarbeit* Hilfe zur Selbsthilfe. Aktivierung statt Fürsorge; Empowering ermöglichen. Hinte und Karras definieren sie wie folgt:

> „Gemeinwesenarbeit ist eine Methode, die einen Komplex von Initiativen auslöst, durch die die Bevölkerung einer räumlichen gemeinsamen Einheit gemeinsame Probleme erkennt, alte Ohnmachtserfahrungen überwindet und eigene Kräfte entwickelt, um sich zu solidarisieren und Betroffenheit konstruktiv anzugehen. Menschen lernen daher, persönliche Defizite zu bearbeiten und individuelle Stabilität zu entwickeln und arbeiten gleichzeitig an der Beseitigung akuter Notstände (kurzfristig) und an der Beseitigung von Ursachen von Benachteiligung und Unterdrückung."[43]

Es geht also darum, Menschen zur Selbsthilfe zu aktivieren und zu befähigen. Die Gemeinwesenarbeit versteht sich in diesem Konzept als Katalysator zum selbstständigen Handeln der Menschen im Gemeinwesen. Noack schlug vor, diese Gemeinwesenarbeit als Netzwerk zu betreiben, d. h. „möglichst viele und pluriforme Gruppen zu bilden, um mehrfache und verschiedenartige Zugänge zum Gemeinwesen zu finden."[44] So kann ein Netzwerk entstehen, das sowohl die Interessen Einzelner, als auch der Mehrheit abbildet und für ein lebenswertes gemeinsames Leben im Gemeinwesen sorgt.

1.3 Gemeinwesenarbeit als kirchliche Arbeit

Die Kirche war von Anfang an diakonisch aktiv. Sie hat sich um Arme und gesellschaftlich Benachteiligte gekümmert. Was in der Urgemeinde in Jerusalem mit der Speisung der Witwen und Armen begann (Apg 4-6), setzte sich über die Jahrhunderte der Kirchengeschichte fort. Kirchenfürsten, Ordensleute und einfache Gemeindeglieder setzten Zeit, Kraft, Geld und sogar Leben für das Gemeinwohl ihrer Nächsten ein.

Eine systematische Diakonie, die mit dem Ziel gesellschaftlicher Transformation betrieben wird, ist dagegen jüngeren Datums. In Deutschland steht diese Entwicklung der Kirche als diakonische Dienstleistung für die Gesellschaft vor

---

[41] Vgl. Alinsky, Leidenschaft, 186.
[42] Ebd.
[43] Karas, Fritz, Hinte, Wolfgang: Grundprogramm Gemeinwesenarbeit, Wuppertal 1978, 30 f.
[44] Noack, Wilfried: Gemeinwesenarbeit. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Freiburg i. Br. 1999, 21.

allem im Zusammenhang mit dem Namen Johann Hinrich Wicherns (1808-1881).[45] In seiner Denkschrift aus dem Jahre 1849 formuliert er:

> „Die Innere Mission ist nicht eine Lebensäußerung außer oder neben der Kirche, sie will auch weder jetzt noch einst die Kirche selbst sein …, sondern sie will eine Seite der Kirche selbst offenbaren, und zwar das Leben des Geistes der gläubigen Liebe, welche die verlorenen, verlassenen, verwahrlosten Massen sucht …".[46]

Freilich war der Weg von der inneren Mission eines Wichern bis zu der modernen kirchlichen Gemeinwesenarbeit ein langer. Erst in den 1950er Jahren wird die Gemeinwesenarbeit als Instrument kirchlicher Arbeit bewusst eingesetzt.[47] Die kirchliche Gemeinwesenarbeit erlebte in Deutschland eine besondere Blüte in den Jahren des Wiederaufbaus des Landes in der jungen Bundesrepublik. Damals verband man mit der Gemeinwesenarbeit große Hoffnungen nicht nur für den Wiederaufbau kirchlich-diakonischer Strukturen, sondern auch mit Blick auf die Erneuerung der Kirche selbst.[48]

Diese Erwartungen haben sich nur selten erfüllt,[49] sodass der Ansatz selbst gegen Ende der 1970er Jahre des letzten Jahrhunderts in den Hintergrund gedrängt wurde. Reiner Lingscheid, der diese Entwicklung reflektiert, glaubt das Problem vor allem in der mangelhaften theologischen Reflexion der Gemeinwesenarbeit und deren gesellschaftlichen Funktionen auf der einen, und der Unfähigkeit der Kirche selbst sich den sozialen Belangen der Gesellschaft zu öffnen, auf der anderen Seite, auszumachen.[50] In der Tat lassen sowohl die Offenheit der Kirche der Gesellschaft gegenüber, als auch die entsprechende Begründung des gesellschaftlichen Engagements, zu wünschen übrig. Eine Begründung, die sich in eklektischer Art und Weise bestimmter biblischer Motive bedient, vermag nicht zu überzeugen. In der Regel wird sie auf die Stufe der Illustration von Glaubenspraxis gestellt und somit eines eigenständigen Rechts auf eine Mission der Kirche beraubt.[51]

Anfang der 1970er Jahre verzeichnete Lyle Schaller vor allem in den USA ein wachsendes Interesse an der Gemeinwesenarbeit im Raum der Kirche.[52] Während

---

45 Zu Biographie und seiner Sozialtheologie siehe Sturm, Stephan: Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke. Johann Hinrich Wicherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive, Stuttgart 2007.

46 Wichern. Zit. nach Dittmann, Karsten: Diakonie zwischen Kirche und Gesellschaft. Stichworte und Zitate, http://www.theologie-examen.de/exzerpte/pastor/oekumenemissiondiakonie/Diakonie-Skript.rtf, Februar 2003 (29. 11. 2010).

47 Vgl. Schaller, Lyle: Kirche und Gemeinwesenarbeit. Zwischen Konflikt und Versöhnung, Gelnhausen-Berlin 1972, 3.

48 Ein hervorragendes Beispiel aus dieser Zeit stellt die kirchliche Gemeinwesenarbeit der Evangelischen Kirchengemeinde in Freiburg-Landwasser dar. Siehe dazu Reimer, Johannes: Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus, Marburg 2009, 256-258.

49 Vgl. Lingscheid, Gemeinwesenarbeit, 49.

50 Vgl. ebd.

51 Siehe hierzu meinen Entwurf einer Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus in Reimer, Johannes: Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus, 2009.

52 Vgl. Schaller, Kirche, 4 ff.

man sich in Deutschland weitgehend aus der Gemeinwesenarbeit zurückzog, begann in den USA eine Bewegung, die Jahre später auch in Deutschland zur Erneuerung des Ansatzes beitragen sollte. Gründe hierfür sind recht unterschiedlich und Schaller benennt sie für die USA recht genau.[53] Für ihn ist die kirchliche „Gemeinwesenarbeit ... eine Methode der Entwicklung menschlicher Reserven, ein Mittel, durch das die Kirche dem Individuum helfen kann, intensiver das Potenzial aufzudecken, das der Schöpfer in jedes menschliche Wesen gelegt hat."[54] Als solches ist die Gemeinwesenarbeit ein herausragendes Instrument zur Aktivierung der eigenen Gemeindeglieder. Zum anderen bietet sie den christlichen Gemeinden die Möglichkeit, aktiv am Leben der Gesellschaft, an ihren Entscheidungen und ihren Bedürfnissen teilzunehmen. Nirgendwo ist sie so nahe bei den Menschen wie hier. In ihren *Trierer Thesen zur gemeinwesenorientierten sozialen Arbeit* unterstreichen die Autoren die besondere Rolle, die ihrer Ansicht nach den Kirchen in der sozialen Gestaltung der Gesellschaft zukommt. Die Kirchen „haben die Funktion, Zusammenhänge zwischen den unterschiedlichen Akteuren und Akteurinnen des kooperativen Veränderungsprozesses herzustellen."[55] Gerade da, wo die Kirche sich „nahe bei den Menschen hält", wird sie am besten geeignet sein, Prozesse und „Entwicklungen von unten"[56] anzustoßen. Bruckdorfer schreibt: „Die Kirchengemeinden können im Rahmen einer gemeinwesenorientierten Strategie als zivilgesellschaftliche Akteure eine wichtige Stellung einnehmen. Voraussetzung ist allerdings, dass sie sich als zivilgesellschaftliche Akteure unter anderem im Rahmen einer bunten und vielfältigen Plattform von Menschen, Gruppen und Organisationen definieren."[57] Tun sie es aber, so sind ihre Chancen groß an der Seite der Armen und Benachteiligten wesentliche Impulse für die Transformation der Gesellschaft zu setzen.

1.4 Zur theologischen Begründung der Gemeinwesenarbeit im Rahmen einer kirchlichen Gemeindearbeit

Moderne kirchliche Gemeinwesenarbeit hat sich vor allem aus der Bemühung der Kirche um soziale Transformation entwickelt.[58] Begründet wird der Einsatz der Gemeinwesenarbeit als Instrument kirchlicher Arbeit in der Regel mit dem missionarischen Gebot „eine Kirche für andere zu sein".[59] Dabei steht das An-

---

[53] Vgl. ebd., 4 ff.

[54] Ebd., 8.

[55] Ries, Heinz, u. a. (Hg.): Hoffnung Gemeinwesen. Innovative Gemeinwesenarbeit und Problemlösungen in den Bereichen lokaler Ökonomie, Arbeitslosigkeit, Gesundheit und Benachteiligung, Neuwied 1997, 22.

[56] Ebd., 22.

[57] Bruckdorfer, Matthias (Hg.): Die Rolle der Allgemeinen Sozialarbeit im Rahmen gemeinde- und gemeinwesenorientierten Handelns der Diakonie (G2-Modell), Leinenfelden-Eichterdingen 2007, 9.

[58] Zur Reflektion, siehe: Lingscheid, Gemeinwesenarbeit, 48 ff.

[59] Siehe hierzu Schaller, Kirche.

liegen, dem Anderen als Kirche des Wortes und der Tat entgegen zu treten, im Mittelpunkt des Interesses. Annette Peters schreibt: „In theologischer Hinsicht dienen Modelle der Gemeinwesenarbeit als Hilfsmittel, um Verkündigung und Handeln miteinander zu verschmelzen, das Wort glaubhaft zu machen und die Tat vom Vorwurf des reinen Aktionismus zu befreien."[60]

Die Problematik liegt damit auf der Hand. Kirchliche Gemeinwesenarbeit als Hilfsstruktur neigt dazu, missverstanden und missbraucht zu werden. Auf der einen Seite wird sie als bloßer Köder für die evangelistische Arbeit der Gemeinde verzweckt. So nach dem Motto: Man gewinnt durch Hilfsangebote Freunde und wenn eine Beziehung hergestellt ist, dann geht man zum Wesentlichen über, und zwar zur Verkündigung des Evangeliums. Auf diese Weise wird heute häufig das gesellschaftliche Engagement von Christen begründet.

„Als Gemeinde beteiligen wir uns an der lokalen Tafelarbeit, die sich um die Grundversorgung der benachteiligten Bevölkerung kümmert", berichtet mir ein verantwortlicher Mitarbeiter aus einer überaus aktiven Freikirche im Norden der Bundesrepublik. „Auf diese Weise kommen wir an die Menschen, denen wir das Evangelium predigen wollen."

„Und wenn ihr Ansatz nicht aufgeht und sie keine Menschen für Jesus dadurch gewinnen können. Was machen sie dann?" wollte ich von ihm wissen.

„Dann geben wir die Arbeit bei der Tafel auf. Uns geht es vor allem um Evangelisation."

Auf der anderen Seite verselbstständigt sich die soziale Arbeit bald so sehr, dass man nur noch mit großer Mühe darin kirchliches Engagement entdeckt. Viele bekannte soziale Projekte der Kirche sind auf diese Weise total säkularisiert worden. Man braucht da nur mal an solche herausragenden Leistungen der Christen wie die Bethel-Anstalten in Bielefeld zu denken. Hier wurde eine Arbeit in der Ravensberger Erweckung geboren. Der große Bodelschwingh würde sich heute sicher sehr wundern, was aus seinem Anliegen, Menschen das Evangelium durch gute Werke zu predigen, geworden ist.

Es bedarf daher einer theologischen Begründung, die die Gemeinwesenarbeit theologisch zu einem Instrument der kirchlichen Mission selbst erhebt. Kirchliche Gemeinwesenarbeit ist das Mittel kirchlicher Sozialarbeit. Und dieses soziale Handeln der Christen begründet sich aus dem Handeln und der Verkündigung Jesu. Sie ist ein konkreter Akt der christlichen Nächstenliebe. Wo unser Glaube zu Tat greift, ist soziales Handeln an der Tagesordnung. Somit ist die kirchliche Gemeinwesenarbeit der Ausdruck des gelebten Glaubens, ein wesentlicher Teil der christlichen Existenz in der Welt. Jeder Versuch, christliche Existenz allein sozial oder allein spirituell zu definieren, wird notwendigerweise zu kurz greifen. Der Mensch kann nur als ganzes Wesen begriffen werden. Und der Auftrag der Gemeinde ist daher auch immer ein ganzheitlicher.

---

[60] Peters in Lingscheid, Gemeinwesenarbeit, 78.

1.5 Zum Ort der kirchlichen Gemeinwesenarbeit

Gemeinwesenarbeit ist Arbeit vor Ort. Kirchengemeinden sind Ortsgemeinden. Ihre Mitglieder leben im Idealfall am gleichen Ort, indem sich das Gemeindezentrum der Gemeinde befindet. Somit wäre die Ortsgemeinde aufgerufen, an ihrem Ort Gemeinwesenarbeit zu betreiben. Hier kann sie ihren Dienst an den Menschen entfalten. Hier kann sie in Wort und Tat dienen und die Menschen in die konkrete Beziehung zu Gott rufen. Hier, mitten unter ihren Nachbarn, kann sie eine glaubwürdige Kirche für die Zukunft sein. Gesellschaftsrelevanter Gemeindebau bedient sich somit der territorialen Gemeinwesenarbeit als Handlungsrahmen. Kirchliche Gemeinwesenarbeit unterstreicht das Prinzip der Lokalgemeinde, vor allem wenn sie als territoriale Gemeinwesenarbeit gestaltet wird.

In den meisten Freikirchen leben die Gemeindeglieder selten alle an dem Ort in dem sich das Kirchengebäude befindet. Nicht selten kommen alle Gottesdienstbesucher von weiter her. Eine territorial gefasste Gemeinwesenarbeit lässt sich so nur mit Mühe durchführen. Kategoriale Gemeinwesenarbeit richtet sich dagegen an deutlich definierte Gruppen. So können ethnische Gemeinden gebaut werden, eignet sich doch gerade die diasporale Gemeinwesenarbeit hervorragend zur Aktivierung von Menschen gleicher nationaler Zugehörigkeit. Oder man gestaltet die Gemeinwesenarbeit um bestimmte soziale Gruppen herum.

Gemeinwesenarbeit als Handlungsrahmen kann also in beiden Fällen angewandt werden. Allerdings sind in Bezug auf kategoriale Modelle kirchlicher Gemeinwesenarbeit andere Bedenken anzumelden, die eher theologischer Natur sind.[61]

2 Gemeinwesenmediation und multikultureller Gemeindebau

2.1 Ist kirchliche Gemeinwesenarbeit Gemeindearbeit?

Multikultureller Gemeindebau kann und sollte bei der Kernkompetenz der Gemeinde Jesu ansetzen. Und diese haben wir im Dienst der Versöhnung festgemacht. Freilich kann nicht jede soziale Aktion als Versöhnung verstanden werden. Und deshalb wird auch nicht jede soziale Arbeit von vorneherein geeignet sein, als Bestandteil des Gemeindeaufbaus gewertet zu werden. Nur da, wo das soziale Engagement der Gemeinde Konflikte zwischen den Menschen, den Menschen und der Umwelt und den Menschen und Gott überwindet, kann von einem Dienst der Versöhnung geredet werden. Hier kann die christliche Gemeinde als mediäre Gemeinschaft aktiv werden. Ja, hier ist sie ein mediäres Institut der Gesellschaft. Sie versteht sich als Botschafterin der Versöhnung zwischen Gott und Mensch und damit auch zwischen Mensch und der ihn um-

---

[61] Siehe hierzu meine Ausführungen zum Prinzip der Homogenen Einheit, in Reimer, Welt, 224-226.

gebenden Schöpfung. Alles was sie tut und sagt sollte diesem Ziel unterworfen sein. Und der Zustand einer gelungenen umfassenden Versöhnung ist Reich Gottes. Die Frage, ob eine christliche Gemeinwesenarbeit als Gemeindearbeit gesehen werden kann, erübrigt sich.

Freilich, die Gemeinde Jesu ist bei weitem nicht die einzige Institution der Gesellschaft, die sich bewusst gesellschaftsgestaltend positioniert. Andere tun es auch. Gerade in Deutschland tummeln sich auf dem Markt des Gesellschaftsaufbaus unzähligen Vereine, Einrichtungen und Parteien. Das Mediations-Angebot der Kirche ist da eines unter vielen. Man hat deshalb vorgeschlagen die Kirche als intermediäre Institution zu begreifen. *Intermediär* bedeutet „gesellschaftlich eingeschränkt".[62] Damit ist sie eine unter vielen, jedoch eine mit einem spezifischen Angebot und Kompetenz. Die Religionssozilogen Luckmann und Berger definieren diese Rolle wie folgt: „Für den Einzelnen kann die Kirche dann die wichtige Sinngemeinschaft darstellen; über sie kann er eine sinnvolle Brücke zwischen seinem Privatleben und seiner Partizipation an den gesellschaftlichen Institutionen schlagen."[63] Damit sind Themen wie soziales Zusammenleben, Integration, Lebensraumgestaltung verbunden. Und das sind wiederum Themen, die das politische Gespräch im multikulturellen Raum beherrschen. Gemeindebau in solchen Räumen wird sich diesen Themen nicht entziehen können, weil ein solcher Gemeindebau Veränderungsprozesse im Lebensraum anstößt und gestaltet. Busch und Folger haben vorgeschlagen, Veränderungsprozesse im gegebenen Gemeinwesen über eine transformative Mediation zu steuern. Die Entwicklung des gemeinsamen Lebensraumes zum Besseren hängt ja im hohen Maße vom kreativen und wohlwollenden Miteinander der Menschen in diesem Lebensraum ab. Ein solches Miteinander setzt Gespräch und Dialog, mit anderen Worten Interaktionsstärke, voraus. Konflikte sind nichts anderes als „Krisen in der menschlichen Interaktion".[64] Die Aufgabe der transformierenden Mediation besteht darin, die Interaktion, den Dialog und das Gespräch zwischen den potenziellen Konfliktparteien in Gang zu bringen und ihre Interaktionsstärke zu erhöhen. Das kann nur durch eine moralische Verpflichtung für gemeinsame Lebensideale, oder wie Bush und Folger schreiben, durch „ein moralisches Wachstum"[65] geschehen. Ein solches Wachstum setzt voraus, dass man kollektive Interessen im Blick hat. Transformierende Mediation kann daher auch nur als Gemeinwesenmediation geschehen. Eine solche Mediation berücksichtigt prinzipiell die Gegebenheiten des Gemeinwesens wenn Konflikte zwischen den Parteien angegangen werden. Konflikte werden im Interesse aller im Gemeinwe-

---

[62] Berger, P., Luckmann, T.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1995, 59.

[63] Ebd., 60 f.

[64] Bush, Robert A. B., Folger, Joseph P.: The Promise of Mediation. The Transformative Approach to Conflict, San Francisco 2005, 49.

[65] Ebd., 72.

sen lebenden Menschen gelöst. Niemand darf besonders hervorgehoben werden. Niemand wird bevorzugt. Und gerade die Minderheiten erfahren einen besonderen Schutz. Ganz im Einklang mit der entsprechenden Theologie der Bibel. Der Schwache in der Gesellschaft wird als würdig erachtet, besondere Unterstützung zu erfahren.

Gemeinwesenarbeit-orientierter Gemeindeaufbau wird sich notwendigerweise auf mehreren Ebenen entwickeln müssen. Klöck spricht im Zusammenhang mit der Gemeinwesenarbeit von einer „mehrdimensionalen Netzwerkarbeit"[66]. Auf der Mikroebene geht es um die Unterstützung der Einzelnen in ihren unterschiedlichen, persönlichen Bedürfnislagen. Wer auf der individuellen Ebene Hilfe erfährt, der ist bald bereit auch Anderen in seiner Umgebung beizustehen. Gemeinwesenarbeit beginnt somit immer auf der individuellen Ebene. Das Ergebnis ist der Aufbau einer Alltagssolidarität im Gemeinwesen, und der gemeinwesenorientierte Gemeindebau folgt diesem Prinzip. Hier werden Menschen in ihren individuellen Lebenslagen aufgesucht, Verbindungen zu anderen im gleichen Raum geschaffen und funktionierende solidarische Nachbarschaften aufgebaut. So entsteht Vertrauen zu einander und damit jene Atmosphäre in der Lebensräume gestaltet und persönlicher Glaube gelebt werden kann.

Auf der Mesoebene übernimmt die Gemeinwesenarbeit die Aufgabe der Vermittlung zwischen den Einwohnern eines Gemeinwesens und den gesellschaftlichen Institutionen und Machtzentren, in der Politik, Ökonomie und in den Medien. Ziel ist es, den Lebensraum strukturell weiterzuentwickeln und die Handlungsfähigkeit der Einwohner zu stärken. Eine christliche Gemeinde, die sich hier als Fürsprecherin der Menschen im soziopolitischen Raum macht, wird Anlaufstelle für entsprechende Initiativen und dadurch Vertrauensagent der Menschen.

Schließlich übernimmt die Gemeinwesenarbeit auf der Makroebene gezielte Programme zur Gestaltung des Gemeinwesens. Die Programme werden nicht für die Bürger im Lebensraum gemacht, sondern mit ihnen gemeinsam gestaltet. Und sie orientieren sich immer an den von der großen Mehrheit der Bewohner empfundenen Notlagen. Ein solches Projekt wird die aufzubauende Gemeinde selbst.

Auf allen drei Ebenen des Gemeindeaufbaus agiert das Gemeindeaufbauteam als intermediäre Instanz. Die Gemeinde löst nicht die Probleme der Einzelnen, sondern ermutigt die Einzelnen einander zu helfen, sie klärt nicht die Spannungen zwischen den Machtfaktoren der Gesellschaft und dem entsprechenden Gemeinwesen, sondern engagiert sich mit und an der Seite von den Bewohnern. Sie gestaltet nicht die Gemeinwesen-Entwicklungsprogramme für die Menschen, sondern mit ihnen. Die Gemeinde initiiert, ermutigt, begleitet, jedoch immer

---

[66] Klöck, Tilo: Arbeitsprinzip Gemeinwesenarbeit. Qualitätsmerkmal von Sozialraumorientierter Sozialer Arbeit, Stadtteilentwicklung und Quartiersmanagement: standpunkt: sozial (2000/2) 30.

zusammen mit den Menschen im betroffenen Lebensraum. Somit erfüllt sie im wahren Sinne des Wortes die Kriterien einer intermediären Institution der Gesellschaft.

Abstract

In recent years there have been growing calls on the church to be more relevant in the multicultural environment which surrounds it. What qualifications does the church have for this task? In 2 Cor 5, 18 the church is presented as the messenger of reconciliation. She is to proclaim to the world that God has reconciled mankind to himself through Christ. In scripture reconciliation is understood as reconciliation between God and mankind in the vertical and between humans in the horizontal dimension. Reconciliation in the social sphere is also called mediation, and community mediation has become an important working principle in community organisation. Community mediation can be regarded as a core area of competence for the church in her role as messenger of reconciliation. Out of this arises a number of consequences for the work of the church.

Prof. Dr. Johannes Reimer, Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa e. V., Aehlenberg 2, D-51702 Bergneustadt; E-Mail: johannes.reimer@gbfe.org

Volker Rabens

Mein neues Leben

Predigt zu Römer 8, 1–2.9[1]

Liebe Gemeinde,

haben Sie schon mal überlegt, aus Deutschland auszuwandern? Haben Sie schon mal mit dem Gedanken gespielt, hier in Adelshofen alles einzupacken und in ein anderes Land zu ziehen, um dort ein neues Leben aufzubauen? Zum Beispiel in die Schweiz oder in die USA?

Vielleicht denken Sie, das wäre abwegig. Aber: Auswandern ist sehr populär geworden. Jeder fünfte Berufstätige in Deutschland denkt über das Auswandern nach – das hat das Institut für Demoskopie in Allensbach Anfang diesen Jahres herausgefunden. Und die Tendenz ist durchaus steigend: In den vergangenen zwei Jahren sind jeweils 7 bis 8 % Prozent mehr Menschen im Vergleich zum Vorjahr ausgewandert. So verlassen über 160 000 Deutsche pro Jahr ihr Heimatland.

Wie Sie wahrscheinlich wissen, ist auch dem Fernsehen dieser Trend nicht verborgen geblieben. Und so gibt es nun donnerstags und sonntags abends um 20:15 Uhr auf Kabel 1 die „Auswanderer-Dokumentation": Mein neues Leben. Schon mal gesehen? Hier werden Familien vorgestellt, wie Ehepaar Müller: Sie haben erfolgreich zwei Betriebe in Deutschland aufgebaut, aber sie wollen noch mal was ganz anderes ausprobieren. Sie wandern nach Mallorca aus, um dort ein deutsches Restaurant aufzumachen. Sie haben dort ein tolles Haus gekauft und ein paar andere deutsche Auswanderer, zum Beispiel einen Koch, angestellt. Familie Schneider: Eine alleinerziehende Mutter und ihre drei Kinder im Teenager-Alter haben in ihrem Spanien-Urlaub gemerkt, dass man ihnen dort viel offener begegnet als in ihrem Dorf in Deutschland. Sie sind eine unkonventionelle Familie und sind bei anderen Dorfbewohnern des Öfteren angeeckt, und so versuchen sie nun, in Spanien einen Neuanfang zu machen.

Man könnte noch so manch andere Familie und andere Auswanderungsgründe aufzählen, immerhin sind allein vergangenes Jahr wieder mehr als 160 000 Deutsche ausgewandert. Tatsache ist, dass es da Menschen gibt, die den Wunsch nach einem neuen Leben, den wir wahrscheinlich alle irgendwie kennen, ernst nehmen. Diese Leute wollen raus aus dem alten Trott zwischen aufwachen und einschlafen, Arbeit und Freizeit – sie wollen aus den alten Beziehungen ausbrechen und das ganz Große wagen. Die Sehnsucht nach dem neuen, gelingenden Leben ruft mit unüberhörbarer Stimme nach Erfüllung – und sie gehen darauf ein.

[1] Diese Predigt wurde an einem Pfingstsonntag gehalten.

Das Interessante ist, dass dieser Wunsch nach einem neuen Leben nicht neu ist. Die Bibel berichtet uns davon. Und auch in unserem Predigttext aus dem Römerbrief heute früh schreibt Paulus etwas von einem Umzug. Haben Sie das gemerkt? Dort wird ein radikaler Ortswechsel beschrieben. Eine Art Auswanderung in ein neues Land. Ich weiß nicht, ob es Ihnen aufgefallen ist – gegen Ende unseres Textes heißt es jedenfalls in dem Vers, auf den ich heute früh unsere Aufmerksamkeit lenken möchte (Röm 8,9; Lutherbibel 1984): „Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn Gottes Geist in euch wohnt. Wer den Geist Christi nicht hat, der gehört nicht zu ihm." Nehmen wir nur mal die erste Hälfte des Verses: „Ihr seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn Gottes Geist in euch wohnt."

Wie in der Auswanderer-Doku „Mein neues Leben" werden hier zwei Wohnorte beschrieben. Nur heißen die Orte des alten und des neuen Lebens nicht „Deutschland" und „USA" (wenn man dorthin ausgewandert wäre). Der eine Wohn- und Lebensraum heißt hier „Fleisch" und der andere „Geist". Paulus spricht hier wörtlich davon, dass Christen nicht mehr „im Fleisch", sondern „im Geist" sind. Christen haben also ein neues Leben in einem neuen Wohnort angefangen. Ich möchte mit Ihnen heute Morgen drei Fragen nachgehen: 1. Was ist das für ein Wohnortwechsel? 2. Was muss geschehen, damit ein neues Leben anfangen kann? 3. Wie sieht dies neue Leben an diesem neuen Wohnort aus?

1. Was ist das für ein Wohnortwechsel?

Wenn Sie die Auswanderer-Doku gesehen haben, dann werden Sie sich erinnern: Es fängt damit an, dass jede Familie zunächst in ihren alten vier Wänden gezeigt wird. Man wirft einen kleinen Blick auf das alte Leben, bevor man das neue Leben in dem neuen Land anschaut und dann mit der Familie die Schritte geht, die dorthin führen. Genau das möchte ich mit uns heute früh auch machen. → Wie sieht das alte Leben aus, das Paulus hier beschreibt? Er nennt es das Leben *„im Fleisch"*. Nun fragt man sich natürlich, was er damit wohl meinen könnte. Beim Wort „Fleisch" denken wir möglicherweise erst einmal an den Sonntagsbraten, der vielleicht heute Mittag noch auf uns wartet. Aber wenn man sieht, wozu das „Im-Fleisch-sein" hier in Gegensatz gebracht wird, wird ziemlich schnell klar, dass es hier nicht um den Sonntagsbraten gehen kann: Im Kontrast zum „Fleisch" sagt Paulus nämlich, dass Christen „im Geist" sind. Entsprechend werden jetzt vielleicht manche sagen: Klar, Paulus meint hier doch wohl unseren sündigen Leib mit seinen unguten Begierden. In dem Falle wären wir aber wohl eher von einer (vielleicht frommen) Leibfeindlichkeit geprägt als von dem, was Paulus hier wirklich sagt. Denn selbstverständlich sind wir noch in unserem Körper, wenn wir „im Geist" sind. Das macht Paulus an anderer Stelle sehr klar deutlich (z. B. Gal 2,20), und ihm stünde übrigens auch ein anderes griechisches Wort zur Verfügung, das viel eindeutiger ist, wenn es um den Körper geht: *sōma*. Unser Wort „psycho-somatisch" kommt daher. Es beschreibt solche Umstände, in denen uns unser seelischer Zustand auf den Körper schlägt.

Es geht hier auch nicht einfach nur um „unsere menschliche Natur", wie das in der „Neues Leben Übersetzung" steht. Anders als das eher neutrale „menschliche Natur" wird in unserem Text recht deutlich, dass Paulus hier etwas *Negatives* meint. Und das ist weniger etwas, was ein Teil von mir ist, sondern vielmehr ein Ort oder Raum, in dem sich viele Personen aufhalten können. Denn Paulus spricht hier zu einer ganzen Gemeinde und sagt: „Ihr seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn Gottes Geist in euch wohnt." Wenn man das Judentum zur Zeit des Paulus anschaut, dann wird dieser Eindruck verstärkt. Paulus redet hier von zwei verschiedenen Einflussbereichen, von zwei Sphären: Wenn ich „im Fleisch" bin, dann bin ich im Wirkungskreis des Fleisches und werde von dieser Macht beeinflusst. Und wenn ich „im Geist" bin, dann bin ich im Wirkungskreis des Geistes und werde von ihm beeinflusst.

Es gibt hier bei Paulus keine mittlere Gruppe – man kann nur in Adelshofen oder in Zürich wohnen, beides geht nicht; genauso wenig, wie man nur ein „bisschen" verheiratet sein kann. Andererseits muss man sagen, dass man natürlich nicht von heute auf morgen heiratet. Und so ist wohl auch dieser Umzug in das neue Land, in das neue Leben, meist ein Prozess, der über einen längeren Zeitraum gehen kann, manchmal sogar über Jahre hinweg. Denn auch hier geht es darum, eine neue *Beziehung* zu beginnen – eine Beziehung zu Gott, dessen Liebe zu mir ich oftmals nur peu à peu entdecke.

Was ist das nun für ein Einfluss, dem man an diesem alten Wohnort „Fleisch" ausgesetzt ist? Um einen Antwort zu finden, hilft es uns, einen anderen zentralen Vers aus unserem Text anzuschauen. Gleich zu Anfang heißt es: „Das Gesetz des *Geistes*, der lebendig macht in Christus Jesus, hat dich frei gemacht von dem Gesetz der *Sünde* und des *Todes*." (V. 2)

Hier wird der Einfluss oder die Macht des Geistes nicht dem Wort „Fleisch" gegenübergestellt, sondern der Macht „der Sünde und des Todes". Und ich denke, dies sind Worte, mit denen wir eher etwas anfangen können. Durch diese Parallele sehen wir, dass „im Fleisch sein" so viel bedeutet wie „dem Gesetz der Sünde und des Todes" ausgeliefert sein. Es ist eine Fremdbestimmtheit durch die Sünde, ein auf Money, Sex & Power fixiertes Leben, das sich nur um sich selbst dreht und die befreiende Liebe Gottes nicht kennt.

Nun, das hört sich alles vielleicht immer noch sehr abstrakt an, und wir haben es hier auch wirklich nicht mit einem leicht verständlichen Predigttext zu tun. Aber mit einem sehr faszinierenden und einem, der uns von Herzen froh machen kann. Vielleicht wird die Beschreibung dieses alten Lebens noch etwas anschaulicher, wenn wir einen kurzen Blick in das vorangegangene Kapitel werfen. In Römer 7 beschreibt Paulus nämlich dies alte Leben – das Leben im Fleisch. Dort sagt das „Ich" des alten Lebens: „Ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft. Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich. Ich elender Mensch! Wer wird mich erretten aus diesem Todesleib?" (V. 14-15. 24, Lutherbibel 1984).

Das ist eine sehr drastische Beschreibung vom alten Leben. Es ist eine, mit der wir uns vielleicht identifizieren können. Und wenn wir uns das so vor Augen halten: Wer würde da nicht auch gerne auswandern? Das tolle ist, dass es diese Möglichkeit des Auswanderns gibt. Paulus sagt zu den Christen in Rom, dass sie „ausgewandert" sind aus dieser alten Existenz, „denn das Gesetz des Geistes, der lebendig macht in Christus Jesus, hat dich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes". Das neue Leben ist also eines in Freiheit. Freiheit von der versklavenden Macht der Sünde. Wir leben nun in einem neuen Einflussbereich. Das ist der Einflussbereich der Liebe Gottes. „Im Geist" sein bedeutet so viel wie: in der Liebe Gottes sein (vgl. Röm 5, 5) und zu einer neuen Familie zu gehören, nämlich der Gemeinde. Zwar beginnt dieser neue Einfluss der Liebe in der Regel nur Schritt für Schritt in unserem Leben zu greifen – aber mit diesem Auszug aus dem Beziehungsnetz „im Fleisch" in den Beziehungsbereich „im Geist" ist der Grundstein für das neue Leben gelegt, von dem Paulus hier redet.

Vielleicht sagen Sie jetzt: Na, das hört sich ja an wie der Traum, den so mancher potenzieller Auswanderer von seinem „Mekka" träumt, so nach dem Motto: „Auf Mallorca ist alles besser!" Aber wenn man dann an den Umzug dorthin denkt, packt jeden die Realität und man bleibt lieber zu Hause. Denn man weiß: Auswandern hat mit wahnsinnig viel Einsatz, Anstrengungen und Strapazen zu tun.

Deshalb lassen Sie uns fragen:

2. Was muss geschehen, damit ein neues Leben anfangen kann?

Ich denke, man muss nicht erst die Auswanderer-Doku gesehen haben um zu wissen, dass man nicht „einfach mal eben" auswandert. Was man an Behörden-Gängen, Organisation und Umzugsaktivitäten alles vor sich hat, wenn man auswandern will, hat sicher schon so manchen, der mit diesem Gedanken liebäugelt, zurückschrecken lassen. Und so wandert man eben nicht aus, sondern bleibt schön da, wo man schon immer gewohnt hat.

Nun ist es aber inzwischen so, dass glücklicherweise sogenannte Auswanderungs-Agenturen den Service anbieten, die Auswanderung für die Willigen zu organisieren. Das sind Leute mit Know-how, die die entsprechenden Kontakte im In- und Ausland haben und die die wichtigen Schritte für einen veranlassen, zum Beispiel das Buchen des Flugs für Hund Struppi, der mit in die USA soll und dort auch entsprechend Einreisepapiere braucht. Super! Wie ist das nun mit dem Wohnortwechsel, den Paulus in unserem Text beschreibt? Ist das auch so eine wahnsinnig anstrengende Reise vom Sein im Fleisch zum Leben im Geist? Oder muss man sich das Umsiedeln eher so vorstellen, wie man es mit Hilfe einer Auswanderungs-Agentur durchführen kann? Schau'n wir uns den Text noch mal an: Welche Bedingung nennt Paulus hier für die Auswanderung? Zunächst sagt Paulus, dass *Jesus* uns frei gemacht hat von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Wir brauchen also nicht selbst rudern, um ans andere Ufer zu kommen, sondern Jesus selber ist in die Welt gekommen, um genau dies für uns

zu tun. „Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn Gottes Geist in euch wohnt." Paulus beschreibt hier keinen Wahnsinns-Kraftakt des Auswanderns, der von all dem menschlichen Einsatz und den Anstrengungen gekennzeichnet wäre, den wir von einer Auswanderung ohne Auswanderungs-Agentur kennen. Das, was hier geschildert wird, ist vielmehr mit dem Service einer Auswanderungs-Agentur vergleichbar. Die einzige Bedingung, die hier beschrieben wird, ist, dass Gottes Geist in mir wohnt.

Wie aber kommt es dazu, dass Gottes Geist in mir wohnt? Heute feiern wir Pfingsten, und da ist es gut, sich daran zu erinnern, was wir feiern: An Pfingsten wurde den Jüngern Jesu der Heilige Geist geschenkt. Pfingsten ist sozusagen der Geburtstag der Gemeinde. Durch den Heiligen Geist entstand neues Leben, denn nichts anderes ist ja eine Geburt. Die Jünger wurden aus ihrer Trauer und aus dem tristen Leben, in das sie nach dem Weggang Jesu zurückgefallen waren, herausgerissen und auf neues Land gestellt. Ja, sie sprachen sogar auf einmal in anderen Sprachen, so wie man sie in anderen Ländern spricht. So dass die Auswanderer, die nach Jerusalem gekommen waren, die Jünger in ihren eigenen Sprachen predigen hörten. Die Leute waren daraufhin so von den Socken, dass sie Petrus gefragt haben, was sie tun müssen, um auch dieses neue Leben zu haben. Und Petrus antwortet ihnen: „Kehrt um, und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen." (Apg 2,38) Das neue Leben ist also an das Geschenk des Heiligen Geistes geknüpft. Das hatten wir auch schon in unserem Predigttext gesehen: „Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, *wenn* Gottes Geist in euch wohnt." Es gibt also eine Auswanderungs-Agentur, die mich aus der Existenz im Fleisch hineinbringt in die Existenz im Geist. Aber wie geht das denn praktisch? → Wie es aussieht, muss ich diese Umverpflanzung selbst beauftragen. Denn sonst würde mir dieses neue Leben aufgezwungen werden. Stellen Sie sich vor, Sie würden morgen aufwachen, und Sie würden feststellen, dass Sie gar nicht in Ihrem Bett in Adelshofen liegen, sondern in Las Vegas. Jemand hätte sie „ausgewandert" – wenn so etwas ginge. Die USA sind ja ein beliebtes Auswanderungsziel der Deutschen. Aber vielleicht nicht für Sie: Sie wären dann „zwangsverpflanzt" worden.

Ich kann die Auswanderung also bei der Auswanderungs-Agentur in Auftrag geben. Auch in der Predigt von Petrus kommt dieses „Ja-sagen" zum Ausdruck. Er spricht von Umkehr, von einem Richtungswechsel. Mein Blick wird geöffnet für die Liebe, mit der Gott vor mir steht und ich beginne, mich darauf einzulassen. Ich kann mich ihm anvertrauen und einen ersten Schritt in das neue Land, in das neue Leben gehen. Das ist es, was Petrus „den Heiligen Geist empfangen" nennt. Es bedeutet nichts anderes, als nun in einer Beziehung zu Gott, zu Jesus zu leben, denn, wie unser Predigttext sagt, „wer den Geist Christi hat, der ist sein", d.h. gehört zu ihm (V. 9). Zu diesem neuen Leben möchte ich Sie heute einladen.

3. Wie sieht nun dieses neue Leben aus?

Wenn wir also das Geschenk des neuen Lebens angenommen haben, dann sind wir ausgewandert. Raus aus der alten Verankerung im Fleisch, der Fremdbestimmung durch die Sünde, rein in den Einflussbereich des Geistes. Das wird in unserem Text als ein sehr krasser Wechsel beschrieben. Auf der Erfahrungsebene kommt einem diese Ortsveränderung aber oftmals eher wie eine langsame Entwicklung vor. Anders als bei einer Auswanderung ändert sich ja äußerlich rein gar nichts. Ich lebe weiterhin in meinen vier Wänden in Adelshofen. Was sich ändert, das sind die neuen Beziehungen, in denen ich nun stehe und beginne zu leben. Ich bin dabei, Gottes Liebe immer mehr kennenzulernen, und hoffentlich habe ich auch eine Gemeinde, in der ich angenommen und geliebt werde.

Auch in einem neuen Land ist man ganz neuen Einflüssen ausgesetzt. So begegnet man Familie Schneider nun tatsächlich viel freundlicher. Man nagelt sie nicht mehr auf ihre Vergangenheit fest, sondern begegnet ihr wertschätzend, auch wenn sie eine etwas schwierige Familiengeschichte hat. Und so ein neuer Umgang verändert einen. Aus diesen neuen Beziehungen kann Frau Schneider Kraft für ihren Alltag ziehen, zum Beispiel als Alleinerziehende im Umgang mit ihren Kindern.

Das schöne ist, dass es bei unserer „geistlichen Auswanderung" ganz ähnlich läuft. Es geht nicht um das Versetztwerden in irgendeinen „anonymen" Bereich, die „Sphäre des Geistes" – wer oder was das auch immer ist. Nein, der Heilige Geist ist Gott persönlich. Er wird hier auch „Geist Christi" genannt. Wir sind mit hineingenommen in die liebevolle Beziehung zwischen Sohn und Vater. Er ist der „Geist der Kindschaft" (V. 15). Paulus beschreibt, dass dieser Geist in uns das Gebet des Sohnes zum Vater, „Abba, lieber Vater", betet. Die Erfahrung einer solchen von wahrer Liebe und Nähe geprägten Beziehung kann uns verändern und Kraft für den Alltag geben.

Habe ich ein zu rosiges Bild vom Auswandern gemalt? Nun, ich habe bisher die positiven Seiten des neuen Lebens beschrieben, und nichts anderes tut unser Text auch. Aber es gibt auch Abschnitte im gleichen Kapitel, in denen die Erfahrung von Schwachheit und Zerrissenheit beschrieben wird. Nun, diese Erfahrung haben auch schon viele Auswanderer gemacht. Die eingangs erwähnten Familien haben natürlich auch einen Teil von sich selbst mit ins Ausland genommen. Natürlich werden sie im Ausland verändert, aber Herr Müller hat zum Beispiel recht bald gemerkt, dass es ihm weiterhin nicht leicht fällt, als Chef ein Restaurant zu leiten. Ihm fehlt oftmals der Überblick, und er muss es lernen, seinen neuen Angestellten ein guter Vorgesetzter zu sein.

Auch wir nehmen einen Teil von uns mit. Als Christen sind wir aus dem Land der Fremdbestimmung durch die Sünde in das Land der liebevollen Beziehung zu Gott durch den Heiligen Geist umgezogen. Aber es gibt eben dennoch Versuchungen und Schwachheit. Und die sollte man keineswegs kleinreden. Das tolle ist aber, dass die Ausgangsvoraussetzungen nun andere sind. Nach Paulus hat

mich Christus von dem *Zwang* der Sünde befreit. Auch wenn sich diese Realität nur langsam in meinem Leben ausbreiten will, so darf ich doch um meine neue Identität wissen als jemand, der nun zu Gott und zu seiner Familie gehört. Und da ist der Heilige Geist, der mir helfen will und mich näher zu Gott zieht. „So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, was wir eigentlich beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können." (V. 26) Ich kann mich also einfinden in das Gebet des Geistes in mir. In das Gebet des Mit-Leidens mit mir und der ganzen Schöpfung. Aber auch in das Gebet der Gemeinschaft. Gott lebt seine Gemeinschaft als Vater, Sohn und Heiliger Geist in mir. Der Geist des Sohnes betet zum Vater, er schreit „Abba" in uns, wie Paulus es ausdrückt (Gal 4,6). Daran kann ich mich festhalten, das gibt mir Kraft.

Als Christen stehen wir auf diesem neuen Land und haben dieses neue Leben im Heiligen Geist. Und das Schöne ist: Um in diesem Wirkungskreis der Liebe Gottes zu leben, brauchen wir nicht aus Adelshofen wegziehen. Gott will uns hier durch seine Liebe von den Fesseln des Alten befreien und Neues mit uns wagen. Lassen Sie uns gemeinsam mit ihm auf diesem Weg gehen. *Amen.*

Dr. Volker Rabens, Delle 47, 45468 Mülheim; E-Mail: v.rabens@gmx.net

Christian Krumm

Kommentar zur Predigt von Volker Rabens

1. Erster Eindruck

Volker Rabens hat mit seiner Predigt gleich zwei Hürden zu nehmen: Zum einen handelt es sich um eine Pfingstpredigt. Der Hörer darf also zu Recht erwarten, dass sich die Predigt auf das Thema des Feiertages bezieht, nämlich die Ausgießung des Heiligen Geistes auf die Gemeinde. Dass die Bedeutung des Pfingstfestes den meisten Zeitgenossen nicht bekannt ist und auch zahlreiche Gemeindeglieder nicht so recht wissen, was es mit dem Heiligen Geist auf sich hat, macht die Sache nicht einfacher. Zweitens hat der Prediger einen Text aus dem Römerbrief gewählt und nicht etwa den Pfingstbericht aus der Apostelgeschichte. Und weil das Votum des zweiten Petrusbriefes, dass nämlich die Briefe des Paulus nicht leicht zu verstehen sind (2 Petr 3, 16), nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat, ist es bereits eine echte Herausforderung, dem Hörer zumindest den Sinn des Predigttextes zu erschließen.

Volker Rabens beweist also Mut, indem er der sechsten Reihe der Perikopenordnung folgt und seiner Predigt den Text aus Römer 8, 1-2. 9 zugrunde legt.

2. Aufbau

Die Predigt ist klassisch gegliedert in Einleitung, Hauptteil mit drei Abschnitten und Schlussteil. Die Teile sind durch das Bild vom Auswandern miteinander verbunden. In der Einleitung wird das Thema Auswandern eingeführt, so dass an diesem Beispiel die Hauptpunkte der Predigt anschaulich gemacht werden können. Am Ende der Einleitung werden die drei Punkte des Hauptteils genannt: 1. Was ist das für ein Wohnortwechsel? 2. Was muss geschehen, damit ein neues Leben anfangen kann? 3. Wie sieht dieses neue Leben an diesem neuen Wohnort aus?

Das Thema des ersten Teils wird später noch präzisiert: „Wie sieht das alte Leben aus, das Paulus hier beschreibt?" Dementsprechend wird deutlich gemacht, was Paulus unter dem Leben „im Fleisch" versteht. Nachdem Rabens mögliche Missverständnisse ausgeräumt hat, macht er klar, dass Paulus von verschiedenen Einflussbereichen spricht. Im Fleisch sein „bedeutet ein auf Money, Sex & Power fixiertes Leben, das sich nur um sich selbst dreht und die befreiende Liebe Gottes nicht kennt". Diesem Leben stellt der Prediger die Freiheit im Einflussbereich der Liebe Gottes gegenüber.

Im zweiten Abschnitt werden die Voraussetzungen des neuen Lebens thematisiert. Hier wird am Beispiel der Auswanderungsagenturen deutlich, dass wir

uns nicht selber in den neuen Einflussbereich versetzen, sondern durch Jesus befreit werden. Hier wird nun auch auf das Pfingstereignis Bezug genommen. „Die Jünger wurden aus ihrer Trauer und aus dem tristen Leben, in das sie nach dem Weggang Jesu zurückgefallen waren, herausgerissen und auf neues Land gestellt. … Das Geschenk des neuen Lebens ist also an das Geschenk des Heiligen Geistes geknüpft." Der Hörer soll nun diese „Auswanderungs-Agentur" beauftragen. Deshalb schließt der 2. Abschnitt mit einer Einladung zum neuen Leben.

Der dritte Abschnitt widmet sich nun dem neuen Leben und bildet so das Gegenstück zum ersten Teil. Das neue Leben bedeutet: „Wir sind hineingenommen in die liebevolle Beziehung zwischen Sohn und Vater. … Die Erfahrung einer solchen von wahrer Liebe und Nähe geprägten Beziehung kann uns verändern und Kraft für den Alltag geben."

Im Schlussteil werden Schwachheit und Zerrissenheit im neuen Leben angesprochen und daraufhin wird auf den Heiligen Geist hingewiesen, „der mir helfen will und mich näher zu Gott zieht" und der uns hilft zu beten.

Die Predigt ist also deutlich gegliedert, wenn auch der Schluss nicht wie gewohnt die Ergebnisse des Hauptteils bündelt und eventuell noch einen kleinen Ausblick gibt, sondern inhaltlich neue Aspekte enthält.

3. Hörerbezug

Die Einleitung der Predigt macht mich neugierig. Ja, das ist wirklich ein spannender Gedanke: Einfach alles hinter sich lassen und auswandern – warum eigentlich nicht. Rabens ermöglicht die Identifikation mit den Auswanderern: „Tatsache ist, dass es da Menschen gibt, die den Wunsch nach einem neuen Leben, den wir wahrscheinlich alle irgendwie kennen, ernst nehmen."

Die Predigt macht es dem Hörer zu Beginn sehr einfach und weckt sein Interesse. Durch den Bezug aufs Fernsehen wirkt der Prediger volksnah. Dann fordert er den Hörer aber auch heraus. Sehr ausführlich wird uns erklärt, was genau das Leben im Fleisch bedeutet. Rabens begnügt sich nicht damit, einfach das Ergebnis seiner exegetischen Arbeit zu nennen, sondern klärt auch über mögliche Missverständnisse und den historischen Kontext des Begriffes „im Fleisch" auf. Der Hörer ist hier, im Gegensatz zum Fernsehen, mit seiner ganzen Konzentration gefragt – eine Predigt ist schließlich keine Dokusoap. Der ein oder andere Hörer wird sich bei seiner zukünftigen Römerbrief-Lektüre dankbar an die Ausführungen von Volker Rabens zurück erinnern. Außerdem darf der konzentrierte Zuhörer auf Verständnis und Ermutigung hoffen: „Nun, das hört sich alles vielleicht immer noch sehr abstrakt an, und wir haben es hier auch wirklich nicht mit einem leicht verständlichen Bibeltext zu tun. Aber mit einem sehr faszinierenden, und einem, der uns von Herzen froh machen kann."

Für alle, die den Ausführungen nicht folgen konnten, wird das Ergebnis so zusammengefasst: Im Fleisch sein ist „ein auf Money, Sex & Power fixiertes Leben, das sich nur um sich selbst dreht und die befreiende Liebe Gottes nicht

kennt". Die kraftvolle Sprache hat Signalwirkung und bringt alle endgültig auf den Stand der Dinge, bevor es weitergeht. Denselben Effekt hat die ständige Bezugnahme auf das Auswandern. So hat der Hörer immer wieder die Möglichkeit, in die Predigt zurückzufinden.

Mit Händen zu greifen ist das Anliegen, die Erfahrungsebene der Predigthörer nicht aus dem Blick zu verlieren. So betont Rabens mehrfach, dass „dieser Umzug ... in das neue Leben meist ein Prozess [ist], der über einen längeren Zeitraum gehen kann ...". Gottes Liebe entdecke ich oft nur „peu à peu", der Einfluss der Liebe beginnt nur „Schritt für Schritt in unserem Leben zu greifen", und „auf der Erfahrungsebene kommt einem diese Ortsveränderung oftmals eher wie eine langsame Entwicklung vor". Diese Zugeständnisse zeigen das Bemühen, dem Hörer nicht mehr zu versprechen, als gehalten werden kann, und nehmen die Erfahrungen der Christen ernst, die bereits unterwegs sind. Andererseits irritieren mich diese wiederholten Hinweise, die sich in das Bild vom Auswandern, das einen recht radikalen Umbruch beschreibt und keine langsame Entwicklung, schlecht integrieren lassen.

4. Zum Inhalt der Predigt

Die Predigt dreht sich um den „Umzug" vom alten in das neue Leben. Im Römerbrief wird dieser Kontrast mit den Begriffen „im Geist" und „im Fleisch" beschrieben. Rabens macht klar: Es geht nicht um „ungute Begierden" oder „unsere menschliche Natur", sondern es geht jeweils um einen Einflussbereich. Diese Einsicht bewahrt den Hörer davor, den Ursprung der Sünde oder des neuen Lebens an der falschen Stelle zu suchen, und damit die Irrtümer der Theologiegeschichte zu wiederholen (z. B. Leibfeindlichkeit). Es geht letztlich um das Beziehungsnetz bzw. den Beziehungsbereich, in dem ich lebe. „Im Geist sein bedeutet so viel wie: in der Liebe Gottes sein und zu einer neuen Familie zu gehören, nämlich der Gemeinde." Die Erwähnung der Gemeinde halte ich für einen wichtigen Aspekt, denn so wird deutlich, dass das neue Leben kein Alleingang ist, sondern in den Beziehungen zu anderen Christen gestaltet wird. Dazu hätte ich gerne im dritten Teil der Predigt (Wie sieht nun dieses neue Leben aus?) noch mehr gehört, werde aber zunächst enttäuscht. Ich tröste mich aber dann mit Familie Schneider, der man am neuen Wohnort nun freundlicher und wertschätzend begegnet, ohne sie auf ihre Vergangenheit festzunageln. „Und so ein neuer Umgang verändert einen Menschen." Solche Begegnungen wünsche ich mir auch in der Gemeinde.

Im Bibeltext werden die beiden Einflussbereiche als Kontraste gegenübergestellt. Dieser Gegensatz wird im Beispiel vom Auswandern aufgegriffen. „Es gibt hier bei Paulus keine mittlere Gruppe – man kann nur in Adelshofen oder in Zürich wohnen, beides geht nicht; ...". Rabens übernimmt diese kontrastive Darstellung, und gerade dadurch treten die Unterschiede zwischen altem und neuem Leben deutlich hervor. Gleichzeitig weist er zu Recht darauf hin, dass

dieser Umzug ein Prozess ist (s. o.). Ich höre einen kleinen Seitenhieb auf August Hermann Francke und den hallischen Pietismus heraus, die den biographisch fixierbaren Gnadendurchbruch betonten. Nach Rabens braucht dagegen Bekehrung (er selbst verwendet den Begriff Umzug) oftmals Jahre.

Aber auch nach dem Umzug gibt es Schwachheit, Versuchungen und Zerrissenheit. „Auch wir nehmen einen Teil von uns mit." Als Beispiel werden Auswanderer angeführt, die in ihrer neuen Aufgabe oder Persönlichkeit erst noch wachsen müssen. Mir kommt zu kurz, dass auch Christen noch unter der Macht der Sünde leben, auch wenn diese Macht gebrochen ist. Wilfried Härle schreibt in seiner Dogmatik: „Je tiefer ein Mensch von der göttlichen Liebe angerührt wird, desto schmerzlicher empfindet er seine tiefsitzende Unfähigkeit und Unwilligkeit zur Liebe, also die Macht der Sünde und des Bösen. Aber umso beglückender und befreiender ist auch die immer neue Erfahrung der Überwindung dieser Macht, also die Erfahrung von Heil".[1]

Obwohl die Predigt am Pfingstsonntag gehalten wurde, bezieht sie sich nur einmal ganz ausdrücklich auf das Pfingstereignis und infolgedessen auf die Bedeutung des Pfingstfestes. Der Abschnitt aus Apostelgeschichte 2 wird in eigenen Worten wiedergegeben. Vermutlich kam er bereits in der Lesung vor. Es geht darum: „Wie aber kommt es dazu, dass Gottes Geist in mir wohnt?" Der Hörer wird zur Umkehr aufgerufen. Er soll den Umzug in Auftrag geben. An einigen Stellen werden Auswirkungen des Heiligen Geistes beschrieben: „Die Jünger wurden aus ihrer Trauer und aus ihrem tristen Leben … herausgerissen und auf neues Land gestellt", und er betet „in uns das Gebet des Sohnes zum Vater, ‚Abba lieber Vater'". Insgesamt fällt mir aber auf, wie wenig in der Predigt die Verbindungslinien zu Pfingsten gezogen werden. So bleibt die Predigt ganz bei ihrem Bibeltext und geht auf ihre Hörer ein, aber sie vernachlässigt ihren Anlass.

5. Fazit

Volker Rabens hat sich dem Predigttext aus Römer 8, 1-2. 9 gestellt und diesen für mich verständlich und nachvollziehbar ausgelegt. Ermöglicht wurde dies zum einen durch die gewissenhafte Arbeit am Text, an der er uns insbesondere im ersten Abschnitt teilhaben lässt, und zum anderen durch die liebevolle Orientierung am Predigthörer, dem vor allem durch das Bild vom Auswandern ein leichter Zugang zur Thematik des Bibeltextes geschaffen wurde, der sich aber auch in seinen persönlichen Glaubenserfahrungen ernst genommen fühlen darf. Der Bezug zu Pfingsten ist m. E. ein wenig zu kurz gekommen. Würde die Predigt im Kontext des Gottesdienstes wahrgenommen, ergäbe sich eventuell ein anderes Bild. Leider konnte ich jedoch die Predigt nur isoliert betrachten.

---

[1] Härle, Wilfried: Dogmatik, Berlin/New York 1995, 501.

Volker Rabens hat jedenfalls Mut bewiesen, zu Pfingsten über diesen Bibeltext zu predigen. Ich bin ihm für diesen Mut dankbar und profitiere von seinen exegetischen Erklärungen und dem guten Beispiel, fühle mich aber vor allem von der Einladung angesprochen, „Ja" zu sagen zum Umzug in den Wirkungsbereich des Geistes, mich nicht von Schwachheit und Versuchungen verunsichern, sondern mir vom Heiligen Geist helfen zu lassen.

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

Rezensionen

Oliver Pilnei: Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 52), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, geb., XIV, 403 S., ISBN 978-3-16-149330-0, € 99,–.

In seiner fundamentaltheologischen Studie untersucht Oliver Pilnei den Beitrag der hermeneutischen Theologie und ihrer zentralen Vertreter Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling für die Beantwortung der Frage, wie der christliche Glaube zustande kommt, was seine Werdebedingungen sind und welches Wirklichkeitsverständnis ihm korrespondiert. Dies ist eine für evangelische Freikirchen und Bundesgemeinschaften, die in der Soteriologie und Ekklesiologie den persönlichen Glauben in theologischer und anthropologischer Perspektive herausstellen, eine wichtige Fragestellung.

Der Aufbau der Arbeit lässt erkennen, dass Rudolf Bultmanns Theorie der Glaubenskonstitution im Kontext seiner Hermeneutik (S. 21-54) für Pilnei den Ausgangspunkt bzw. die Grundlage bildet, auf der er ausführlich und ausdifferenziert die Glaubenskonstitution in der Hermeneutik von Ernst Fuchs (S. 55-202) sowie die Glaubenskonstitution in der Theologie von Gerhard Ebeling (S. 203-353) untersucht und profiliert.

Bei der Darstellung und Auseinandersetzung mit der Theorie Bultmanns zur Glaubenskonstitution macht Pilnei eine „Spannung zwischen phänomenologischer Existenzauslegung und phänomenologisch unzugänglichem Heilsgeschehen" (S. 50) bei Bultmann aus. Diese Spannung impliziere eine ungenaue Bestimmung der Phänomenalität der Glaubenswirklichkeit, wofür Bultmanns hermeneutischer Entwurf geradezu paradigmatisch sei (S. 51). Weitergehend attestiert Pilnei Bultmann in Bezug auf die Glaubenskonstitution in theologischer wie anthropologischer Dimension eine „pneumatologische Lücke", die Kerygma und Glaubensentscheidung als zwei unverbundene Relate eines Geschehens im Gegenüber verharren lasse (vgl. S. 54). Es geht somit um die Frage, ob und wie die grundlegende dialektische Denkfigur Bultmanns, die in der Beschreibung für die Glaubensentstehung die Forderung des Kerygmas und die Entscheidung des Glaubens unverbunden nebeneinander stehen lässt, in diesem Kontext überwunden werden kann.

Ausgehend von dieser leitenden Fragestellung und dem zugrunde liegenden Zusammenhang von Glaubensverständnis und Ontologie unterzieht Pilnei die Konzeptionen zur Glaubenskonstitution bei Fuchs und Ebeling u. a. der Prüfung, inwiefern ihnen die Schließung der pneumatologischen Lücke und Überwindung der Bultmannschen Dialektik gelingt. Er weist die Aufnahme der ontologischen Fragestellung bei Fuchs und Ebeling nach, in der sie Bultmanns Ontologie der Geschichtlichkeit durch Konzentration auf den Ereignischarakter der Geschichte bzw. der Geschichtlichkeit des Daseins zu vertiefen und diesen mit Hilfe der Kategorie des Wortgeschehens bzw. des Sprachereignisses zu erfassen suchten. Pilnei arbeitet überzeugend heraus, dass und inwiefern innerhalb dieses kategorialen Rahmens in beiden Konzeptionen die Theorie der Glaubenskonstitution zur Darstellung kommt.

Besonders hervorzuheben sind in den beiden Hauptteilen der Arbeit die instruktive Darstellung der Genese der hermeneutischen Programme von Fuchs und Ebeling,

welche theologiegeschichtliche Einblicke und Zusammenhänge des 20. Jahrhunderts eröffnet, sowie die gründliche Freilegung der ontologischen und anthropologischen Fundamente beider Theologen. Aus diesem umfänglichen Kontext heraus und im Horizont ihrer kategorialen Fundamente reflektiert und erhebt Pilnei die maßgeblichen Momente der Glaubenskonstitution bei Fuchs (S. 194ff.) und Ebeling (S. 335ff.). Er vertritt dabei die Sicht, dass Fuchs und Ebeling im Unterschied zu Bultmann, der Notwendigkeit einer theologischen Ontologie Rechnung tragen und nicht, wie Bultmann, der auf die phänomenologisch gewonnene und als Existenzanalyse durchgeführte Ontologie Heideggers und ihre Kategorien zurückgriff, das ontologische Geschäft an die Philosophie delegieren. Gleichwohl zeigt sich in den Augen von Pilnei trotz unterschiedlicher Ausdifferenzierung bei Fuchs und Ebeling in der Erfassung des Offenbarungsgeschehens als Sprachereignis bzw. Wortgeschehen ein einheitliches Grundproblem, das nach seiner Einschätzung zur Vernachlässigung des vorsprachlichen Bereichs menschlichen Existierens führt. Daraus resultiert für die Beschreibung der Glaubenskonstitution, dass menschliches Personsein und die Konstitution des Glaubens mit einem Übergewicht aus der Externität des Daseins entwickelt werden und menschliches Selbsterleben damit programmatisch übergangen wird. Diese aus der Darstellung und Analyse der Hermeneutik von Fuchs und Ebeling gewonnene Einsicht in die Insuffizienz der Ansätze ist als Ertrag der Arbeit ebenso hervorzuheben wie der die Arbeit abschließende eigenständige Entwurf Pilneis, die Grundzüge einer Hermeneutik als Phänomenologie des christlichen Glaubens zu skizzieren (S. 364ff.) und daran anschließend eine Beschreibung der Glaubenskonstitution im Grundriss zu bieten (S. 369ff.). Pilnei arbeitet hier zunächst im Anschluss an E. Herms mit einem weit gefassten Phänomenbegriff, der die Sphäre des überhaupt Erkennbaren umfasst und der das Verhältnis zwischen dem der Erkenntnis vorgegeben Gegenstand und der zu seiner Erkenntnis fähigen Instanz als Selbstverhältnis thematisiert. Von daher habe eine theologische Phänomenologie den christlichen Glauben konsequent als eine Bestimmtheit der Existenz, sein Werden und Gewordensein aus den dauernden Bedingungen des Erscheinenden zu verstehen. Inwiefern die Vorlagerung des Selbstverhältnisses einer subjektivitätstheoretischen Verankerung dieses Entwurfs Vorschub leistet, wäre zu diskutieren.

Pilnei schließt sein instruktives Werk mit Überlegungen zur Glaubenskonstitution ab, denen – im Anschluss an Friedrich Schleiermacher – das Verständnis des Glaubens als Lebensform zugrunde liegt und die aus der Besinnung auf den Phänomenzusammenhang von Offenbarung und Glaube entwickelt werden. Den Zusammenhang zwischen dem Offenbarungshandeln Gottes und dem dadurch ermöglichten Glaubensakt des Menschen phänomenologisch genauer zu fassen, kann als zentrales Anliegen von Pilneis Überlegungen zur Glaubenskonstitution ausgemacht werden. Wobei er auch bei einer nicht aufzulösenden Dialektik ankommt, wenn er betont, dass die Gestalt des Glaubens als einheitliches Phänomen zwei irreduzible Aspekte hat: die durch Gottes Offenbarung konstituierte Glaubensgewissheit und den dadurch ermöglichten Glaubensakt (S. 372).

Dr. Markus Iff, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal

Uwe Swarat (Hrsg.), Wer glaubt und getauft wird ... Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus, Kassel: Oncken 2. bearbeitete und aktualisierte Auflage 2010, kt., 223 S., ISBN 978-3-87939-157-8, € 12,95.

Für einen Außenstehenden mag es zunächst unverständlich erscheinen, wenn gerade im Baptismus über die Taufe diskutiert und gestritten wird. Bei näherem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass nicht die Taufpraxis als solche im Blickpunkt der Auseinandersetzungen steht, sondern die Frage, was in der Taufe geschieht. Ist diese vor allem ein Akt des Bekennens und damit ein Gehorsamsschritt des Täuflings oder ist diese nicht eher als ein Gnadenmittel anzusehen, also ein Handeln Gottes an dem, der sich taufen lässt? Oder gibt es gar vermittelnde Positionen?

Der vorliegende Band versammelt nun 17 wichtige Beiträge, die im Zeittraum zwischen 1956 und 2005 erschienen sind. Diese vermitteln einen guten Eindruck in dieser nicht nur für Baptisten so wichtigen Frage. Einige dieser Aufsätze wurden bereits 1994 in der ersten Auflage als „geheftetes Manuskript" gemeinsam von Uwe Swarat und Günter Balders veröffentlicht. Sie spiegeln die Situation wider, dass man im deutschsprachigen Baptismus zwar ein gemeinsames Glaubensbekenntnis hatte, das aber ausgerechnet im Paragraphen über die Taufe in Ost- und Westdeutschland einen deutlichen Dissens markierte. Nach der Wiedervereinigung der beiden Bünde gab es eine intensive Diskussion darüber, wie man nun zu einer von allen Beteiligten getragenen Formulierung kommen könne. Diese wurde dann 1995 nach z. T. kontroverser Debatte vom Bundesrat verabschiedet. Eine hilfreiche Einführung in diese Thematik und eine Synopse der verschiedenen Texte befindet sich im Anhang auf den Seiten 197-213. Der historische Beitrag von Balders führt zudem vor Augen, wie die Diskussion um die Taufe bereits ihren Niederschlag in den frühen Bekenntnissen des deutschen Baptismus gefunden hat.

Dass die Frage nach dem, was in der Taufe geschieht, auch nach 1995 nicht zur Ruhe gekommen ist, zeigte sich ja spätestens seit der Veröffentlichung des Konvergenzdokumentes der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe. Folgerichtig ist m. E. auch der sehr pointierte Beitrag von Kim Strübind („Ist die Taufe ein ‚Gehorsamsschritt'?") mit in die Sammlung aufgenommen worden, der die unterschiedlichen Auffassungen mit gelegentlich scharfen Worten klar umreißt.

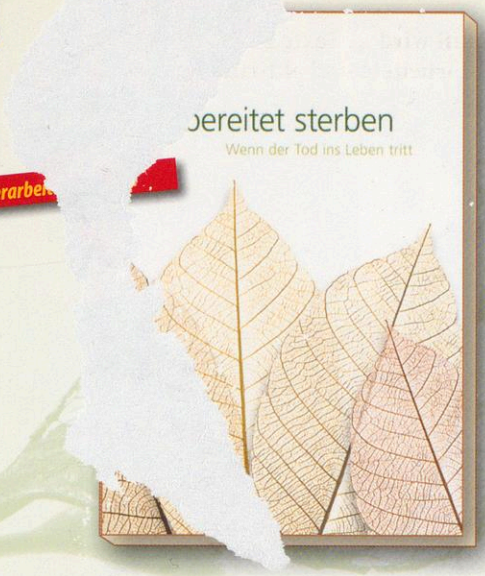
Manch einer befürchtet, dass in der anhaltenden Auseinandersetzung nur Altbekanntes ständig wiederholt wird. Die Beiträge der beiden Elstaler Professoren Uwe Swarat und André Heinze sowie des Oxforder Theologen Paul Fiddes lassen erkennen, wie sich im Laufe einer Diskussion neue Fragestellungen ergeben, deren Erörterung neuen Erkenntnisgewinn versprechen. So geht z. B. Swarat der Frage nach, wie der – gerade im freikirchlichen Bereich emotionale – Sakramentsbegriff differenziert verstanden werden kann.

So gesehen dokumentiert der vorliegende Band nicht nur eine Diskussion in der Vergangenheit, sondern lädt zu eigenem Nachdenken ein und fordert auf, sich selbst in dieser wichtigen Frage eine eigene Position zu erarbeiten.

Michael Schröder, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal

oncken:

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.

136 Seiten, Format: 16,4 x 23,8 cm
gebunden, innen zweifarbig
Bestell-Nr.: 639 009

€ 12,95

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.

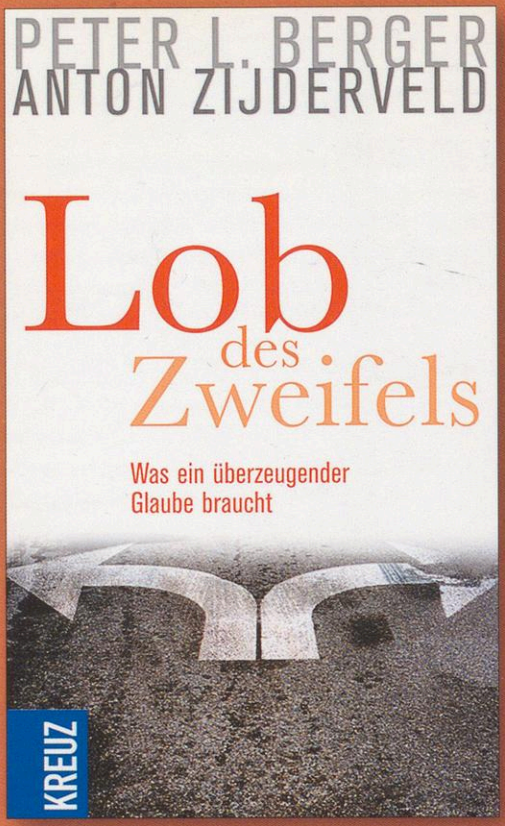
Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 35. Jahrgang • 2011 • 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.
Redaktionsassistenz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. **Einzelheft € 6,50**, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10. In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 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

oncken



Peter L. Berger / Anton Zijderveld
Lob des Zweifels
180 S., gebunden mit Schutzumschlag
ISBN 978-3-7831-3461-2

€ 16,95

Lob des Zweifels

Haben wir in einer pluralen Welt noch Vertrauen in unsere Überzeugungen und Ideale? Können wir angesichts des radikalen Zweifels, den der Relativismus nährt, und der falschen Sicherheit, die Fundamentalismen bieten, überhaupt noch zu tragenden Überzeugungen gelangen?

Peter L. Berger, einer der profiliertesten Religionssoziologen, findet zusammen mit dem Philosophen Anton Zijderveld eine ermutigende Antwort, wie die eigenen Überzeugungen vor Verbohrtheit einerseits und Beliebigkeit andererseits bewahrt werden können. Sie zeigen für Menschen und Religion(-en) in der modernen Welt einen Weg auf, durch den Zweifel zur Gewissheit zu finden.

Ein Plädoyer für einen mittleren Weg zwischen Fundamentalismus und Relativismus, eine überraschende und erhellende Lektüre. Denn: „wo nie gezweifelt wird, da wird auch nicht richtig geglaubt." (Hermann Hesse)

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.

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Reiner Knieling: **Das Kreuz mit dem Kreuz. Oder: Wie predigen wir die Passion Jesu** 53

Markus Iff: **„Für uns gestorben" – Anfragen und Grundlagen zur Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi** 67

Rezensionen

Walter Klaiber: **Das Markusevangelium. Die Botschaft des Neuen Testaments (Michael Schröder)** 95

Joachim Molthagen: **Christen in der nichtchristlichen Welt des Römischen Reiches der Kaiserzeit (1.-3. Jahrhundert n. Chr.) (Andreas Heiser)** 96

PREDIGTWERKSTATT

Ansgar Hörsting: „Unkaputtbar hoffen" 83

Kommentar zur Predigt von Ansgar Hörsting (Andrea Schneider) 90

2011 • Heft 2

35. JAHRGANG

ISSN 1431-200X

Das Kreuz mit dem Kreuz Jesu Christi

Mit der Überschrift „Das Kreuz mit dem Kreuz" verbindet sich kein effektheischendes, oberflächliches Wortspiel, sondern das bedeutende Anliegen, Kreuzestheologie im Kontext gegenwärtiger Infragestellungen neu zu verstehen. Der praktische Theologe PD Dr. Rainer Knieling gibt grundsätzliche theologische Einsichten weiter, welche dem Kreuz keineswegs seinen Stachel nehmen, sondern bewusst machen, wie die Passion Jesu als Gottes Passion nachzuerzählen sei. Rainer Knieling ist Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und arbeitet als Dozent an der Evangelistenschule Johanneum (Wuppertal) und als Privatdozent an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel. Sein Aufsatz zeigt, dass er bei Fragen von Liturgie, Liedgut und Predigt nicht nur nach einem zeitgemäßen *Wie* fragt, sondern detailliert nach dem *Was*, so auch in seiner bereits in zweiter Auflage bei Neukirchen-Vluyn erschienenen Homiletik: „Was predigen wir?".

Der Dozent für systematische Theologie am Theologischen Seminar Ewersbach und Mitherausgeber des Theologischen Gesprächs, Dr. Markus Iff, widmet sich in seinem Beitrag den Grundlagen und aktuellen Anfragen der Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi. Sein Aufsatz hilft sowohl zur grundlegenden Orientierung zum Thema – indem die Satisfaktionslehre Anselm von Canterburys und reformatorische Stimmen zum Thema dargestellt werden – als auch bei der Positionierung in aktuellen zugespitzten Fragen – welche in neuzeitlicher Theologie und Philosophie aufgeworfen werden, beispielsweise inwiefern noch von Sühnopfer gesprochen werden könne.

Für die Predigtwerkstatt hat uns der Präses des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Ansgar Hörsting, seine Verkündigung bei einem Jugendfestival zur Verfügung gestellt und die Rundfunkbeauftragte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Pastorin Andrea Schneider, hat sie kritisch reflektiert.

Mit dieser Ausgabe bedanken wir uns ganz herzlich für die zehnjährige Mitarbeit von Michael Schröder im Herausgeberkreis des Theologischen Gesprächs, da er aufgrund zusätzlicher dienstlicher Verpflichtungen diese Aufgabe abgeben musste. Michael Schröder hat durch seine Mitarbeit und Kreativität dazu beigetragen, dass freikirchliche Theologie ins Gespräch kommt!

Als Nachfolger im Herausgeberkreis hat das Dozentenkollegium des Theologischen Seminars Ewersbach Dr. Andreas Heiser, Dozent für Kirchengeschichte, berufen, den wir hiermit offiziell herzlich begrüßen. Sowohl Michael Schröder als auch Andreas Heiser haben die Rezensionen dieser Ausgabe verfasst. Mit der ausführlichen Darstellung der Festschrift mit den gesammelten Beiträgen des baptistischen Althistorikers Prof. Dr. Joachim Molthagen, der auch inspirierend für die neutestamentliche Wissenschaft tätig gewesen ist, möchten wir den Jubilar, der in diesem Herbst 70 Jahre alt wird, in besonderer Weise ehren.

Michael Rohde

Reiner Knieling

Das Kreuz mit dem Kreuz

Oder: Wie predigen wir die Passion Jesu[1]

Jesus ist „für uns gestorben". Er ist das „stellvertretende Sühnopfer". „Christi Blut, für dich vergossen". ... Das sind Formulierungen, die für viele mit gewichtigem Inhalt gefüllt sind und zu den Grundlagen ihres Glaubens gehören. Gleichzeitig spüren manche, dass sie diese formelhaften Verdichtungen des christlichen Glaubens nicht mehr so vollmundig über die Lippen bringen, wie sie das einmal konnten. Als ob sie nicht mehr so plausibel wären. Dazu kommen Fragen, die von manchen sehr laut, herausfordernd und scharf gestellt werden: Warum braucht Gott ein Opfer, um vergeben zu können? Muss Gott Blut sehen, damit er gnädig sein kann? Solche Fragen stehen im Raum, wenn wir über das Kreuz sprechen.[2]

Deshalb gilt es zu überlegen: Wie kann die christliche Tradition angemessen verstanden werden? Was können wir neu gewinnen? Was bleibt gegebenenfalls fremd? Was soll in der Passionszeit und speziell am Karfreitag verkündigt werden?

I Wahrnehmungen

Ich stelle mir zunächst exemplarisch einige Menschen vor, wie sie in Passions- und Karfreitagsgottesdiensten anzutreffen sind:[3]

---

[1] Grundlage der folgenden Überlegungen ist das Kapitel „Jesus – Leiden, Kreuz, Leben" aus meiner Homiletik: KNIELING, REINER: *Was* predigen wir? Eine Homiletik, Neukirchen-Vluyn ²2011, 118-139.

[2] Vgl. die Andachten, die BURKHARD MÜLLER im Februar 2009 im WDR gehalten hat (3 Beispiele sind abgedruckt in: ThBeitr 41 (5/2010) 345-347); außerdem: JÖRNS, KLAUS-PETER: Warum musste Jesus sterben? Eine historische und eine theologische Antwort: DtPfrBl 110 (2010) 145 f.151-153 (Leserbriefdiskussion in Heft 5/2010 des DtPfrBl, 259 f.265-271). Vgl. auch: DERS.: Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2004. DERS.: Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühnopfermahl: eine neue Liturgie, Gütersloh 2007. MÜLLER und JÖRNS formulieren zwar keine neuen Vorwürfe und Forderungen, tragen sie aber mit umso mehr Nachdruck vor. Manches, was MÜLLER und JÖRNS fordern, ist in der Systematischen Theologie längst Standard. Manches, was sie bekämpfen, ist bestenfalls eine Zerrform des christlichen Glaubens.

[3] Ich gehe von der landeskirchlichen Situation aus und habe den Eindruck, dass das Spektrum der Überzeugungen in Freikirchen nicht ganz so groß ist, aber größer, als es manche vermuten. Das können die Leserinnen und Leser selbst am besten beurteilen.

- Elisabeth, 53 Jahre, hat vor wenigen Monaten ihren Mann verloren. Der Schmerz sitzt tief. Auch wenn es schon etwas besser geworden ist, tut es an manchen Tagen noch richtig weh. Für sie ist es ein Trost, dass auch Jesus Not durchlitten hat und kennt.
- Agnes, 67 Jahre, hat auch schon viel Not in ihrem Leben durchstanden – zu viel Not. Und sie ist darüber bitter und zynisch geworden. Jesu Leiden bedeutet nichts für sie. Sie ist eher zufällig in einen Gottesdienst in der Passionszeit geraten.
- Thomas, 55 Jahre, hat eine robuste Gesundheit. Er ist einigermaßen glücklich verheiratet und dankbar für den Weg seiner Kinder. Er kann gar nicht verstehen, dass für manche das Leben so schwer und mühsam ist.
- Walter, 73 Jahre, freut sich von Herzen, wenn er singt: „Wir danken dir, Herr Jesu Christ, dass du für uns gestorben bist und hast uns durch dein teures Blut gemacht vor Gott gerecht und gut, und bitten dich, wahr' Mensch und Gott durch dein heilig fünf Wunden rot: erlös uns von dem ewgen Tod und tröst uns in der letzten Not" (EG 79, 1-2, Christoph Fischer, vor 1568).
- Ina, 41 Jahre, kann mit Jesus nichts anfangen. Religion ist einfach nicht ihr Thema. Sie lebt in der Gegenwart. Beziehungen und ihre Karriere sind ihr wichtig. Jesus ist für sie Vergangenheit. Weil sie bei ihrem Vater zu Besuch ist, geht sie – ihm zuliebe – mit in den Gottesdienst.
- Hans-Jürgen, 69 Jahre und Theologe, fordert, endlich von der Vorstellung des Todes Jesu als Sühnopfer Abschied zu nehmen.

II Klärungen[4]

2.1 Das Heil im Kreuz von der Auferweckung her sehen lernen

Vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Überzeugungen frage ich: Können wir in der Passions- und Ostergeschichte selbst Gottes Heil für unser Leben entdecken? Auf der Suche nach einer Antwort betrachte ich den Tod Jesu – ganz im Sinne der dogmatischen Entwicklungen im 20. Jahrhundert – im Kontext seines ganzen Lebens und im Licht der Auferstehung. Um möglicherweise neue Entdeckungen zu machen, lasse ich die klassischen Deutungen des Kreuzestodes Jesu (vgl. unter 2.) zunächst beiseite bzw. gehe hinter sie zurück, denn sie sind ja erst durch nachträgliche Reflexion dessen entstanden, was geschehen war. Dabei geht es mir nicht darum, die klassischen Deutungen gering zu schätzen, sondern sie von ihrem Ursprung her zu verstehen.

---

[4] Zum Folgenden vgl. das Schlusskapitel „Warum Gott sein eigenes Scheitern in Kauf nimmt" in: Knieling, Reiner: Mit Scheitern leben lernen. Erfahrungen – Verheißungen – Hilfestellungen, Neukirchen-Vluyn ²2010, 112-119; außerdem das Themenheft 5/2010 der Theologischen Beiträge mit Aufsätzen von Heinzpeter Hempelmann, Michael Herbst, Michael Heymel und Nikolaus Schneider.

Die geschichtlichen Ereignisse sind in ihren groben Linien klar: Dem Menschen Jesus von Nazareth wurde *von Menschen* der Prozess gemacht. Der Vorwurf lautete: Gotteslästerung. Deshalb wurde Jesus zum Tod am Kreuz verurteilt. Er litt und starb wie Menschen vor ihm und nach ihm, deren Leiden ebenso hart und schwer waren bzw. sind.

Mit dem Sterben Jesu waren bei den Jüngern und Anhängern sämtliche Erwartungen, die sie auf Jesus gerichtet hatten, zusammengebrochen. Manche hatten ein solches Ende vielleicht kommen sehen, aber nicht wahrhaben wollen. Die meisten sind aus dem Garten Gethsemane gerade noch rechtzeitig geflohen. Petrus widerstand – bis auch er sich schließlich von Jesus distanzierte. Noch Tage vorher waren die Hoffnungen groß: Einzug in Jerusalem, Aufbau eines neuen Friedensreichs, Erlösung Israels von der Fremdherrschaft der Römer und in Gottes irdischem Reich gute Posten für die Anhänger Jesu. Alle diese Hoffnungen und Erwartungen waren innerhalb weniger Tage zerschlagen. Wer sich in den heiligen Schriften auskannte, wusste: „Ein [am Holz] Aufgehängter ist verflucht bei Gott" (Dtn 21,23). Bedrückung, Mutlosigkeit, Angst und Furcht (verschlossene Türen) kennzeichneten die Situation der Anhänger Jesu. Manche gingen wieder ihrer alten Arbeit nach, vielleicht auch deshalb, weil sie auf andere Gedanken kommen wollten – oder um die eigenen Schuldgefühle zu verdrängen.

Die Nachricht von der Auferstehung Jesu verändert die Situation tiefgreifend. Doch so plötzlich, wie sich das ereignet, können sich die Anhängerinnen und Anhänger Jesu gar nicht darauf einlassen. Sie erschrecken, sind entsetzt, können nicht glauben. Erst in der direkten Begegnung mit dem Auferstandenen entsteht der Glaube auf eine neue Art. Was wie der willkürliche Abbruch eines menschlichen Lebens aussah, ja sogar als Fluch Gottes verstanden wurde, wird von den Jüngerinnen und Jüngern jetzt unter neuem Vorzeichen betrachtet. Die Auferweckung Jesu bedeutet: Gott hat Jesus bestätigt, ins Recht gesetzt, rehabilitiert. Damit ist die Gottverlassenheit am Kreuz nicht einfach weggewischt. Aber sie ist überwunden. Gott lässt dem Tod nicht das letzte Wort. Und damit lässt er den Tätern nicht das letzte Wort. Sie hatten Jesus endgültig aus der Welt geschafft. Gott aber lässt endgültig nicht endgültig sein, sondern eröffnet einen zutiefst neuen Anfang. Das rechtfertigt die Tat der Täter nicht. Das macht sie auch nicht harmloser. Das Leben des Auferstandenen ist gekennzeichnet von den Wunden am Kreuz. Die Nägelmale bleiben. Aber der Tod hat nicht das letzte Wort, sondern Gott schenkt Leben, das nicht mehr zerstört werden kann.

Gott setzt Jesus ins Recht – und die Täter ins Unrecht. Doch dabei bleibt es nicht: Durch die Auferweckung wendet sich Gott den Tätern und Mittätern wieder zu: „Jetzt ist Schluss!" hätte Gott nach der Kreuzigung sagen können. „Letzter Versuch! Wie viele vorher haben schon versucht, die Menschen zur Umkehr zu rufen, unzählige Propheten!" (Vgl. Mt 21,33-46) Gott hätte das Ende der Welt einleiten können. Vielleicht hätte er es sogar tun müssen, um glaubwürdig zu bleiben. Muss Gott es sich gefallen lassen, dass er aus seiner eigenen Welt hinausgeworfen wird? Das alles ist menschlich gedacht.

Gott lässt sich gefallen, was Menschen ihm antun. Er verzichtet auf Rache. Und noch vielmehr: Er erweckt Jesus zu neuem, unvergänglichem Leben. Damit wendet er sich den Menschen noch einmal aktiv zu und weckt so die berechtigte Hoffnung, an dem neuen, unvergänglichen Leben teilzuhaben. Keine Spur von Rückzug und Resignation ist bei Gott zu beobachten. In dem Erhöhten wirkt Gott weiterhin umfassend und tiefgreifend zum Heil der Welt. Aus allen Teilen der Welt sammelt er seine Gemeinde. Die Auferweckung zeigt: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu." (2. Kor 5, 19)

Das ist es, was Petrus erfährt. Jesus fragt ihn dreimal „Hast du mich lieb?" und nimmt ihn neu in Dienst: „Weide meine Lämmer." (Joh 21, 15-19) Petrus hat Jesus verleugnet und wird dennoch – und vielleicht auch ein bisschen deshalb, weil er menschliche Abgründe kennt – vom Auferstandenen beauftragt. Zwischen den Zeilen steht, auch wenn Jesus nicht ausdrücklich ein Schuldbekenntnis fordert: ‚Dein Versagen ist überwunden. Deine Schuld ist vergeben. Dich kann ich gebrauchen.'

Paulus erlebt vor Damaskus Ähnliches, freilich viel drastischer: Er, der die Christen verfolgt hat, wird von Christus selbst überwältigt und lernt: ‚Der, dessen Nachfolger ich verfolge, stellt sich mir in den Weg, überwindet meinen Widerstand, gewinnt mein Vertrauen, schenkt mir seine Liebe, obwohl ich ihm so viele Schmerzen zugefügt habe.'

Weder zu Petrus noch zu Paulus sagt der Auferstandene: ‚Hab' keine Sorge. Ich bin doch der, der sein Blut für dich vergossen hat und der stellvertretend für dich gestorben ist.' Doch auch ohne diese Deutung ist für Petrus und Paulus in dem Moment klar: ‚Als Versager bzw. Verfolger bin ich vom Auferstandenen unverdient angenommen und geliebt und beauftragt.'

Damit ist eine bohrende Frage aufgeworfen: Wenn Gott sich in der Auferweckung zu Jesus stellt und seinen Weg bestätigt, kann Jesus dann am Kreuz „bei Gott verflucht" gewesen sein (Dtn 21, 23)? Oder anders: Kann Jesus gleichzeitig von Gott verflucht und bestätigt sein? Die Spur einer Antwort ist: Gott selbst war im Leiden und Kreuz.

Im Folgenden skizziere ich die klassischen Deutungen des Todes Jesu, um gängige Missverständnisse zu benennen und um das Potenzial zu zeigen, das in den ganz unterschiedlichen Deutungen liegt.

2.2 Stellvertretung – Sühnopfer – Rechtfertigung – Versöhnung

Gott selbst war im Leiden und Kreuz heißt: Der Grund für den Fluch kann schlecht in Jesus liegen. Der Grund für den Fluch muss ein anderer sein. Diese Überlegung brachte die ersten Christen darauf, dass der Grund bei denen liegen muss, die Jesus ans Kreuz brachten. Menschen sind es, die Jesus ans Kreuz brachten. Menschen sind es, bei denen er „keinen Raum in der Herberge" hat (Lk 2, 7), die ihn als sein Eigentum nicht aufnehmen (Joh 1, 11). Paulus und Petrus

wissen: ‚Diese Menschen, das sind nicht nur die anderen. Dazu gehören auch wir.'

Daraus erwächst die erlösende Entdeckung der *Stellvertretung*: Zum Glück hat Gott nicht *unser* Leben zerstört – Grund dazu hätte er genug gehabt. Zum Glück hat Gott diesen Fluch auf *sich* genommen, in *sich* hineingenommen. Das abgrundtiefe Böse in dieser Welt hat sich sozusagen am Kreuz entladen und gegen Gott gerichtet. Und Gott erträgt es, saugt es sozusagen auf und verwandelt es in neues Leben. Paulus formuliert es in seinen Spitzensätzen so: „Denn er [Gott] hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt." (2. Kor 5,21, vgl. auch Röm 8,3 f.) Im Hintergrund steht Jesaja 53 – ein Text, der den ersten Christen geholfen hat, dem Kreuz eine positive, heilsame Bedeutung im eben beschriebenen Sinn abzuringen:

> „Fürwahr, er trug unsre Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre. Aber er ist um unsrer Missetat willen verwundet und um unsrer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir gingen alle in die Irre wie Schafe, ein jeder sah auf seinen Weg. Aber der HERR warf unser aller Sünde auf ihn." (VV. 4-6)

Hier wird die Stellvertretung mit dem *Opfer*gedanken verbunden, wenn das Lamm „zur Schlachtbank geführt wird" (V. 7, vgl. Joh 1,29; Offb 5).[5] Um beim Verständnis des Todes Jesu als Opfer nicht in grobe Missverständnisse zu geraten, ist es entscheidend, dass nach alttestamentlichem Verständnis Gott die Opfer nicht „braucht", *damit* er gnädig sein kann, sondern dass Gott die Opfer für die Menschen ermöglicht, *weil* er gnädig ist. Gott hat die Opfer eingesetzt, damit Menschen einen Weg aus ihrer Sünde herausfinden, damit die Sünde auf den (Sünden)Bock gelegt und in die Wüste geschickt werden kann (Lev 16), damit Menschen aufatmen können und so neues Leben möglich wird. Solche Opfer sind Sühnopfer, *weil* darin Gottes Gnade zur Geltung kommt, nicht *damit* ein zorniger Gott besänftigt wird. Diese kultische Opferpraxis wird durch Jesu Tod *beendet* (vgl. Hebr 7,27 u. ö.)! Gleichzeitig hilft das alttestamentliche Opferverständnis, den Tod Jesu zu verstehen: *Weil* Gott uns Menschen gnädig ist, gibt er sich uns ganz hin, bis in den Tod. Gott opfert sich lieber selbst, statt Menschen zu opfern (oder Menschenopfer zu fordern, wie es in anderen Religionen teilweise üblich war). Er opfert sich nicht, weil er Lust am Leiden hat, wie es immer

---

[5] Vgl. zur gesamten Stellvertretungs- und Opferthematik die beiden hilfreichen Bände: Weth, Rudolf (Hg.): Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001; und Hampel, Volker u. a.(Hg.): Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn 2010; im ersten Band bes. Janowski, Bernd: „Hingabe" oder „Opfer"?, 13-43, und Brandt, Sigrid: War Jesu Tod ein „Opfer"?, 64-76; im zweiten Band besonders Menke, Karl-Heinz: Musste einer für alle sterben?, 191-222, und Stuhlmann, Rainer: Blutleere in Predigt und Abendmahl, 223-229.

wieder missverstanden wurde. Er sprengt durch *sein* Opfer die menschlichen Opferkategorien: „[…] mit dem *Hingerichteten* identifiziert sich Gott. Er macht aus der Tötung eines Menschen durch Menschen sozusagen das Beste, indem er den Getöteten als Sühnopfer hinstellt und in diesem *sich selbst* – in der Person des Sohnes Gottes – zum Opfer macht."[6] Gott macht *sich* zum Opfer und verzichtet darauf, die Täter – diejenigen, die ihn als Sohn ans Kreuz brachten – zum Opfer zu machen (vgl. oben 1.). Doch Gott macht sich nicht nur zum Opfer, sondern ersteht am dritten Tag zu neuem, unvergänglichem Leben. So durchbricht er die Dynamik, mit der Menschen einander zum ‚Opfer' machen.

Was aus der jüdischen Tradition heraus mit Stellvertretung und Sühnopfer beschrieben wurde, entfaltet Paulus für die Gemeinden in Kleinasien, Griechenland und Rom mit Begriffen und Vorstellungen, die im Römischen Reich eine zentrale Rolle spielten.

Rechtfertigen ist ein Begriff aus der Gerichtssprache, die in Rom eine erhebliche Bedeutung hatte, und bedeutet bei Paulus: jemandem sein Recht verschaffen, ihn/sie rechtfertigen, als gerecht hinstellen, für gerecht erklären, als gerecht behandeln. Dass Gott das tut – uns Menschen für gerecht erklären bzw. gerecht machen –, hat für Paulus seine Grundlage in Kreuz *und Auferstehung*: „[…] wir glauben an den, der unsern Herrn Jesus auferweckt hat von den Toten, welcher ist um unsrer Sünden willen dahingegeben [im Kreuz wird uns ein Spiegel vorgehalten und die Sünde wird zugleich ‚aufgesogen', s. o.] und um unsrer Rechtfertigung willen auferweckt." (Röm 4, 25) Auffällig ist hier, dass die Rechtfertigung weniger im Kreuz als in der Auferweckung begründet ist. Das passt zu 1. Kor 15, 17, wonach wir noch in unseren Sünden wären, wenn Christus nicht auferstanden wäre. Aus der Perspektive des Paulus ist das nur zu verständlich: Die Begegnung mit dem auferstandenen Christus war der entscheidende Einschnitt in seinem Leben (vgl. Apg 9; 22; 26). Die Auferstehung Jesu hat für ihn deutlich gemacht: Gott überwindet sogar den gewaltsamen Widerstand gegen die Christen mit (Feindes-)Liebe und schenkt ihm und anderen die Chance auf einen Neuanfang im Glauben. Die Begegnung vor Damaskus hat Paulus gezeigt: Du bist von Gott gerechtfertigt, ohne Ansehen der Person, ohne Aufrechnung deiner schweren Verfehlungen, ohne Vorleistungen, die zu erbringen sind. Die Christusbegegnung hat dem Christenverfolger gezeigt: Du bist von Gott bedingungslos geliebt und unwiderruflich angenommen (vgl. Röm 3, 23 f.). Wenn das keine Einladung ist, im Glauben einzuwilligen und sich dieser Liebe Gottes hinzugeben!

> Der Tübinger systematische Theologe EBERHARD JÜNGEL beschreibt es so: „Der christliche Glaube steht und fällt also damit, daß er es wagt, trotz des unbestreitbaren Zusammenhanges von Person und Tat in der Person mehr zu sehen als nur einen Täter: nämlich ein menschliches Ich, das von der Anerkennung Gottes lebt. *Das* heißt Rechtfertigung des Sünders. Sie verbietet es, die *beste Tat* ebenso wie die *schlimmste Untat*

[6] JÜNGEL, EBERHARD: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen ^{2}1999, 139.

mit dem Ich zu identifizieren, das sie tat."[7] Dabei darf nicht vergessen werden, dass die Menschen und nicht ihre Untaten gerechtfertigt werden. Deshalb ergänzt sein Kollege JÜRGEN MOLTMANN: Gottes „Gerechtigkeit ist auf der Seite der Opfer eine Recht-schaffende Gerechtigkeit und auf der Seite der Täter eine zu-Recht-bringende Gerechtigkeit. [...] Damit beginnt mitten in dieser ungerechten und gottlosen Welt das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, eine gerechte, Gott entsprechende Welt."[8]

Verbunden mit dem Staunen über diese zu-Recht-bringende Liebe Gottes redet Paulus von der *Versöhnung*, die Gott bewirkt hat. Dieser Begriff kommt aus den Erfahrungsbereichen alltäglicher Konflikte und brutaler Kriege. Solche Konflikte und Kriege werden durch Frieden und Versöhnung beendet bzw. überwunden. Versöhnung schafft Frieden. Oder: Friedensschlüsse schaffen Raum für Versöhnung(sarbeit). Zentrale Texte sind Röm 5,1-11 und 2. Kor 5,14-21. Dabei fallen drei Dinge besonders auf: (1) *Gott* versöhnt die Welt mit sich selber – nicht: zwei gleichberechtigte Partner versöhnen sich miteinander (oder gar: der Mensch versöhnt sich mit Gott). Wie bei den anderen Begriffen – Stellvertretung, Sühnopfer, Rechtfertigen – ist Gott derjenige, der handelt. (2) Versöhnung darf nicht individualistisch eingeengt werden. Gott versöhnte *die Welt* mit sich selber und bittet uns *Menschen*: ‚Lasst euch auf diese Versöhnung ein.' (3) Versöhnung darf nicht nur auf ein inneres Friedensgefühl begrenzt werden. Denn der Begriff hat auch eine rechtliche Dimension. Es geht um vertraglich geregelten Frieden. Dazu passt: In Röm 5 und 2. Kor 5 ist Versöhnung eng mit dem noch stärker aus dem juristischen Bereich stammenden Rechtfertigen verbunden.

Die Ausführungen haben gezeigt, dass *Versöhnung* und *Sühne* aus zwei völlig unterschiedlichen Lebensbereichen und Denkwelten stammen, auch wenn sie natürlich auf das gleiche Heilshandeln Gottes hinweisen. Im Deutschen sind die beiden Begriffe aber sprachlich eng miteinander verbunden. Im 19. Jahrhundert wurde aus Versühnung Versöhnung. Das *deutsche* „Sühne" bedeutet ursprünglich „Versöhnung, Schlichtung, Friede" und wird heute als „Wiedergutmachung, Bußleistung, Strafe" verstanden. Es hat mit dem *alttestamentlichen* Sühnebegriff nicht viel zu tun. Das kann es auch nicht, da uns die entsprechende (Kult-)Praxis völlig fremd ist und es deshalb auch kein angemessenes Wort gibt. Im Gebrauch der Begriffe sollte deshalb klar zwischen *Versöhnung* auf der einen Seite und dem *alttest. Opferkult* auf der anderen Seite unterschieden werden. Wenn der Begriff Sühne gebraucht wird, muss genau erklärt werden, was gemeint ist. Es dient der Klarheit z. B. nicht, wenn Lev 16 als der große Versöhnungstag überschrieben wird (es geht um Sühne im atl. und nicht im deutschen Sinn, also nicht um Versöhnung!).

---

[7] JÜNGEL, EBERHARD: Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen, in: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, hg. v. Eberhard Jüngel (BEvTh 107), München 1990, 194-213, hier 211. Vgl. auch JÜNGEL, Evangelium.

[8] MOLTMANN, JÜRGEN: Die Rechtfertigung Gottes, in: Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, hg. v. Rudolf Weth, Neukirchen-Vluyn 2001, 120-141, hier 126.

2.3 Gott handelt in Jesus, er empfängt nicht

Gegenüber den Missverständnissen, dass ein beleidigter oder zorniger Gott durch das liebende (Sühne-)Opfer seines Sohnes hätte umgestimmt werden müssen, ist in der Verkündigung ausdrücklich zu betonen: Es geht nicht darum, dass der allmächtige Gott etwas braucht oder verlangt, das ein *anderer* erbringen muss. Christen bekennen, dass Gott von Anfang an nicht nur *mit* Jesus, sondern auch *in* ihm war. Christen bezeugen, z. B. in dem alten Christushymnus im Philipperbrief (2,6-11): In Jesus ist *Gott* in diese Welt gekommen. In Jesus gibt sich *Gott* den Bedürftigen hin und opfert am Ende sein Leben. Die Hingabe Jesu ist auch die Selbsthingabe Gottes.

Die biblische Botschaft ist an dieser Stelle klar: *Gott* versöhnte die Welt mit sich selber (2. Kor 5,19; vgl. Joh 3,16). Gott *wirkt* Versöhnung und *empfängt nicht* Genugtuung. Gott *stiftet* Heil, indem der Sohn als Lamm der Welt Sünde (er)trägt. Gott braucht den Tod seines Sohnes nicht, sondern schafft durch Kreuz und Auferstehung Heil für die Welt.

Nicht nur bei der Deutung des Todes Jesu als stellvertretendes Sühnopfer, sondern auch bei der Betonung Gottes als *Subjekt* des Handelns stellt sich die Frage: Hat Gott Jesu Leiden gewollt? Die Frage kann nach den Ausführungen in 2. nicht mit einem eindeutigen Ja oder Nein beantwortet werden. Für beide Antworten gibt es gute Gründe. Die einen sagen in ihrer Anfechtung: ‚Das ist nicht zufällig geschehen. Jesus war nicht irgendwelchen Mächten ausgeliefert. Menschen können doch nicht stärker als Gott sein. Gott selbst muss das gewollt haben. Gott selbst war in Christus und hat das Leiden auf sich genommen.'

Andere können den Satz, dass Gott den Tod seines Sohnes gewollt habe, nicht nachsprechen, weil sie von einer völlig anderen Situation ausgehen. Sie haben selber leidvolle Erfahrungen gemacht und hinter der zweifelnden Anfrage „Hat Gott das Leiden und Sterben seines Sohnes gewollt?" steckt die Frage: „Lässt Gott andere Menschen leiden? Kann Gott wirklich wollen, dass ich so schrecklich leide? Oder will er gar, dass ich in meinem Leid bleibe und dort verharre?" Darauf kann nur geantwortet werden: Nein, Gott will das Leiden nicht! Er hat keine Lust am Leiden. Aber er überwindet das Leiden nicht, indem er es machtvoll beseitigt und Menschen zum Guten zwingt. Gott zwingt nicht, sondern wirbt. Er kommt in Jesus in diese Welt. Er liefert lieber sich aus als andere. Er macht lieber sich zum Opfer als andere. Er nimmt das Leiden auf *sich* und überwindet es durch die Auferstehung!

2.4 Das Kreuz bleibt „stachelig"

Die in 2. und 3. skizzierten Unterscheidungen sind dringend nötig, damit Unverständnis und Widerstände vieler Zeitgenossen – auch innerhalb der Kirche! – nicht ständig durch undifferenziertes Festhalten und bloßes Wiederholen bestimmter missverständlicher traditioneller Formulierungen neu genährt wer-

den. Die Überlegungen haben auch gezeigt, dass die Anliegen, die mit traditionellen Formulierungen und Deutungen des Kreuzes verbunden sind, neu entdeckt, re-formuliert und für unser alltägliches Leben fruchtbar gemacht werden können.

Das Kreuz mit dem Kreuz bleibt (vgl. 1. Kor 1, 18-25). Das Kreuz mutet uns zu, uns auf einen Gott einzulassen, der schwach und ohnmächtig sein kann. Das Kreuz verweigert uns, unsere Allmachtsphantasien ungebremst zu leben. Das Kreuz deckt Machtspiele und Machtkämpfe auf, die immer wieder Opfer fordern etc. Das Kreuz zeigt uns – im Licht der Auferstehung – unsere Erlösungsbedürftigkeit.

Bequem ist das alles nicht. Doch es ist ein großer Gewinn der gegenwärtigen Kreuzesdebatte, wenn durch genauere Differenzierungen das Kreuz selbst „stachelig" bleibt und wenn nicht das Unverständnis gegenüber bestimmten missverständlichen Aspekten der Tradition (z. B. dass der Zorn Gottes gestillt werden müsse, dass Gott nicht gnädig sein könne, wenn ihm kein Opfer gebracht werde etc.) den Zugang dazu verstellt! Zugespitzt: Das Kreuz wird stacheliger und aufregender, wenn die genannten Zugangshindernisse reduziert werden und die ursprüngliche Kraft wieder stärker zur Entfaltung kommt.

III Konsequenzen

3.1 Gemeinde als Raum für Verschiedenheit und Auseinandersetzung

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen gilt es – mit Johannes dem Täufer – auf den Jesus zu verweisen, der größer ist als unsere Verstehensmuster und Deutungsversuche. Es gilt in Jesu Weg Gottes Wirken zu entdecken und diesen Weg als Ausdruck des Wesens Gottes zu begreifen. Dazu brauchen wir eine Deutungsgemeinschaft von Menschen mit unterschiedlichen Perspektiven: Die Glaubenden sind genauso wichtig, wie die Zweifelnden (vgl. Mt 28, 17), die Konservativen genauso wie die Progressiven, die Entschlossenen genauso wie die Unsicheren, die Fragenden genauso wie die Antwortenden. Die verschiedenen Perspektiven sind wichtig, damit manche Denkfiguren der christlichen Tradition nicht zu schnell verabschiedet werden, damit auf der anderen Seite aber auch nicht dauernd Missverständnisse genährt werden. Die verschiedenen Perspektiven brauchen ihren Raum in Gemeinden – wobei mir bewusst ist, wie schwer es ist, im konkreten Fall eine solche „Differenzkultur" einzuüben und auszuhalten.

Was bedeutet das für Veranstaltungen in der Gemeinde: für Erwachsenenbildung und Glaubenskurs, für Bibelgespräch und Gottesdienst? Es ist eine Frage des Respekts, dass verschiedene Perspektiven, Fragen und kritische Einwände, unterschiedliche Glaubensausprägungen und Zweifel in den Veranstaltungen Raum haben und weder zwischen den Zeilen noch ausdrücklich „abgekanzelt"

werden. Das heißt nun *nicht*, zu allem Ja und Amen zu sagen! Eine Veranstaltung wäre uninteressant und würde Fragen und Anfragen, also Menschen mit ihren Anliegen nicht ernst nehmen, würde sie nicht auch Raum für Auseinandersetzung bieten.

Die Auseinandersetzung wird gefördert, wenn die Verantwortlichen ihre eigenen Fragen und Antworten formulieren und bezeugen können, was sie glauben und was sie bedrängt, irritiert oder anficht; wenn sie Einblick in ihren Glauben, ihre Zweifel und ihr Ringen um die Deutungen des Todes Jesu geben.

Das setzt voraus, dass sie das vorher – wenigstens bis zu einem gewissen Grad – für sich geklärt haben; dass sie nicht nur formelhafte Verdichtungen aus der christlichen Tradition zitieren, sondern diese auch mit Leben füllen und ihre Anfragen klar formulieren können; dass sie sich mit der Angemessenheit der Deutungen beschäftigt haben und dass sie Fehldeutungen und Missverständnisse identifizieren und benennen können.

3.2 „Liturgische" Herausforderungen[9]

Der beschriebenen Vielfalt der Perspektiven und der Offenheit für eigene Annäherungen an Jesus und seinen Weg im Gottesdienst Raum zu geben, stößt auf eine besondere Herausforderung: Viele Passionslieder und liturgische Texte enthalten formelhafte Deutungen des Todes Jesu, die unterschiedlich interpretiert werden können und Missverständnissen zumindest nicht entgegenwirken, z. B.: „Wir danken dir, Herr Jesu Christ, dass du für uns gestorben bist und hast uns durch dein teures Blut gemacht vor Gott gerecht und gut, und bitten dich, wahr' Mensch und Gott durch dein heilig fünf Wunden rot: erlös uns von dem ewgen Tod und tröst uns in der letzten Not" (EG 79, 1-2, Christoph Fischer, vor 1568) Das kann im Sinne der in II. skizzierten Selbsthingabe Gottes verstanden werden. Es kann aber auch die Missverständnisse nähren, dass Gott Blut sehen müsse, um gnädig sein zu können.

Neben solchen interpretationsoffenen Texten finden sich auch Formulierungen, die besonders anstößig sind und Missverständnisse und Fehlinterpretationen geradezu herausfordern, wie z. B. in dem Lied „Es ist das Heil uns kommen her": „Doch mußt das G'setz erfüllet sein, sonst wärn wir all verdorben. Drum schickt Gott seinen Sohn herein, der selber Mensch ist worden; das ganz Gesetz hat er erfüllt, damit seins Vaters Zorn gestillt, der über uns ging alle." (EG 342, 3, Paul Speratus, 1523). Die „tragische Wirkungsgeschichte"[10] der frühscholasti-

---

[9] Was das Folgende für den freikirchlichen Kontext bedeutet, können die Leserinnen und Leser sicher selbst übertragen.

[10] Menke, Musste einer für alle sterben?, 200 (Vgl. Anm. 5). Menke arbeitet plausibel und klar heraus, welchen bleibenden Wert der Stellvertretungs- und Opfergedanke hat und welche Aussagen aus exegetisch- und systematisch-theologischen Gründen zurückgewiesen werden müssen.

schen Satisfaktionstheorie (nicht nur von Anselm von Canterbury), die sich auch in anderen Liedern niederschlägt, ist *ein* zentrales Problem in einigen Liedern.

Ein anderes ist die Konzentration auf die eigene Sünde und Schuld: „Ich, ich und meine Sünden, die sich wie Körnlein finden des Sandes an dem Meer, die haben dir erreget das Elend, das dich schläget [...]" (EG 84,3, Paul Gerhardt, 1647) Oder: „Nun, was du, Herr, erduldet, ist alles meine Last; ich hab es selbst verschuldet, was du getragen hast." (EG 85,4, Paul Gerhardt, 1656) Es mag sein, dass in einer Zeit verbreiteten Sündenbewusstseins in diesen Liedern die erlösenden und befreienden Töne ihre Kraft entfaltet haben. Ein *Teil* der tragischen Wirkungsgeschichte ist leider auch, dass solche Lieder bei vielen Menschen den Aufbau eines gesunden Selbstbewusstseins nicht gerade gefördert haben.

Um die beschriebenen Missverständnisse nicht zu verstärken, gilt es, liturgische Stücke, Gebete und Lieder besonders sorgfältig auszuwählen. Das ist keine leichte Übung, weil die Entwicklungen der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts hymnologisch noch wenig Niederschlag gefunden haben.

Eine kleine Auswahl unterschiedlicher neuerer Passionslieder mit Texten u. a. von Rolf Krenzer, Friedrich Walz, Klaus Berg, Gerhard Schöne und Jürgen Henkys bietet das Liederbuch „lieder zwischen himmel und erde" (Nr. 400–410). Sie umgehen größtenteils die genannten Fehldeutungen und erzählen von Jesu Passion (z. B. „Seht hin, er ist allein im Garten", 401 = EG 95), nehmen menschliche Abgründe auf (z. B. „Im Dunkel unserer Ängste", 406), entfalten Bilder vom Vergehen und Neu-Erstehen (z. B. „Korn, das in die Erde", 409 = EG 98). Sie bieten aber kaum Neu-Deutungen oder Re-Konstruktionen traditioneller christlicher Glaubensaussagen zum Kreuz Jesu. Das Gleiche gilt für viele Gebete.

3.3 Deutungen wagen[11]

Die Herausforderung für die Predigt liegt darin, formelhafte Texte – also solche, die theologisch angemessen verstanden, aber auch missverstanden werden können – wenigstens in Auswahl und wenn es sich vom Text her nahelegt in der Predigt bewusst zu deuten. Das bietet sich besonders bei Episteltexten oder alttestamentlichen Texten an, da in den Passionsgeschichten der Evangelien entsprechende formelhafte Verdichtungen kaum vorkommen.

Deutungen zu wagen wird vor allem bedeuten, einzelne Aspekte aus II. aufzugreifen und anschaulich zu entfalten. Es geht auch darum, Missverständnisse aufzudecken und zu entlarven. In einer Predigt über 2. Kor 5, 18-20 kann z. B. herausgearbeitet werden, dass es *Gott* ist, der versöhnt [aktiv!] – und der nicht versöhnt *wird* oder versöhnt werden *muss*. Es kann deutlich gemacht werden, dass Gott die *Welt* – und nicht nur die Frommen – mit sich versöhnt hat; und dass die Ein-

[11] Vgl. dazu: Herbst, Michael: Passionierte Predigt: Den Gekreuzigten vor Augen malen. Systematische und praktische Überlegungen zu einem umstrittenen Thema: ThBeitr 41 (2010) 314-334.

ladung, sich auf diese Versöhnung einzulassen, kein Zwang, auch kein Drängen, sondern eine Bitte ist: „So bitten wir nun an Christi Statt: …" – In einer Liedpredigt zu Strophen, die sich auf die eigene Sünde und Schuld konzentrieren (vgl. 2.), können die problematischen Wirkungen dieser Lieder genauso herausgearbeitet werden wie die Potenziale, die in den Lieder stecken: wenn z. B. entfaltet wird, wofür wir wirklich verantwortlich sind und wofür auch nicht!; dass die Barmherzigkeit Gottes die Grundlage dafür ist, uns überhaupt erst unseren eigenen Abgründen nähern zu können; dass es nicht in erster Linie um die Sünde, sondern um deren Vergebung geht: um die Befreiung von Lasten, um Loslassen …[12]

All das sind Vorschläge, die die eigene Auseinandersetzung nicht ersetzen, sondern anregen sollen. Und wenn jemand in der eigenen Auseinandersetzung zu anderen, eigenen Akzenten kommt, gilt es, diese genauso mutig zu vertreten, zu begründen und „ins Spiel" bzw. in die Diskussion zu bringen (vgl. 1.).

Eine Predigt kann als ausgewogener „Lehrvortrag" sinnvoll sein, der *verschiedene* und möglicherweise neu entdeckte biblische Aspekte aufzeigt und so ungewohnte Perspektiven eröffnet und aus Sackgassen herausführt. Mindestens genauso wichtig ist es, sich in der Predigt – wenigstens ein bisschen – selbst zu erkennen zu geben, und zwar nicht nur mit der – angeblich oder tatsächlich – erwünschten, rechtgläubigen Seite, sondern als *eine* persönlich gefärbte Stimme, als *eine* Sicht auf die Wahrheit, die immer größer ist als das, was wir sehen können; als Stimme, die zur Auseinandersetzung anregt; als Glaubenszeugnis, das auf Gottes Handeln in Christus hinweist, wie Johannes der Täufer auf Jesus hingewiesen hat. Ein solches Glaubenszeugnis schließt wie bei Johannes nicht nur Gewissheiten, sondern auch Fragen ein.[13]

3.4 Von Gottes Leidenschaft für uns Menschen erzählen

> „Walter Lüthi sagt zu Recht: ‚Das Beste, was man vor allem an den hohen Festtagen von den Kanzeln hören kann, ist immer noch das schlichte Nacherzählen dessen, was sich an diesem Tag vom Himmel her ereignet hat.' […] – Nur sollte man sich nicht täuschen über den Schwierigkeitsgrad des schlichten Nacherzählens. Dies ist noch schwerer, als den Text lesen!"[14]

Wenn wir in der Verkündigung aus der Passionsgeschichte erzählen, ist auf eines vor allem zu achten: Es ist wichtig, dass wir uns mit den Menschen identifizieren, die den Weg Jesu begleiten, nicht mit Jesus selber. So kommen verschiedene Perspektiven, Erfahrungshorizonte und Deutungsmuster ins Spiel. So

---

[12] Zu weiteren Unterscheidungen vgl. das Kapitel „Scheitern, Schuld, Sünde" in meiner Homiletik (Anm. 1), 86-103, und die Abschnitte „Leistung und Erfolg würdigen – Fehlformen gemeinsam aufdecken" und „Würdigen, was Männern wichtig ist", in: Knieling, Reiner: Männer und Kirche. Konflikte, Missverständnisse, Annäherungen, Göttingen 2010, 91-96.168-171.

[13] Vgl. Mt 11,2-6 par. Lk 7,18-23.

[14] Bohren, Rudolf: Predigtlehre, München ^{6}1993, 176.

ist der Verweis auf Jesus von verschiedenen Seiten aus möglich. So wird darauf verzichtet, alles auf einen Deutungsnenner zu bringen.

Das schließt nicht aus, sich auch in Jesus hineinzudenken. Schließlich ist Jesus ganz Mensch gewesen. Doch es ist darauf zu achten, dass wir dabei nicht auf eine Spur geraten, auf die wir möglicherweise gar nicht wollen: Leider gibt es nicht wenige Predigten, in denen die Bedeutung des Kreuzestodes entweder im Verlauf der Predigt oder von Anfang an auf den Sterbeprozess Jesu als vorbildliches Beispiel begrenzt wird. Damit wird die Dimension des Heilshandelns Gottes, die von der Auferweckung her zu erkennen ist, im Lauf der Predigt verdrängt, durchgehend verschwiegen oder von der eigenen Nachahmung abhängig. Das geschieht m. E. oft gar nicht bewusst, sondern eher unbemerkt. Wie also könnte es anders gehen?

Es könnte anders gehen, wenn wir einen Ausschnitt aus Gottes Liebesgeschichte mit uns Menschen erzählen. Und eine Liebesgeschichte darf auch ein bisschen emotional, werbend, herzerwärmend sein. Eine Liebesgeschichte muss nicht abgesichert sein. Das genau gehört ja zum Wesen der Liebe Gottes und seiner Leidenschaft oder Passion für uns Menschen, dass er sich nicht abgesichert, sondern den Menschen hingegeben hat, wie sich ein Liebender hingibt.[15] Diese Liebesgeschichte zu erzählen heißt von Gott zu erzählen, auf ihn hinzuweisen, und sein Handeln nicht von unserem Glauben und unserer Nachahmung abhängig zu machen. Klassisch ausgedrückt heißt das: den Christus sacramentum, durch den Gott uns mit Heil beschenkt, von dem Christus exemplum, also seinem Vorbildcharakter zu unterscheiden.[16]

In der bisherigen Argumentation ist vorausgesetzt, dass Jesu Passion nur von Ostern her in ihrer Heilsbedeutung verstanden und verkündigt werden kann. Was bedeutet das aber für die Verkündigung in der Passionszeit und besonders für die Karfreitagspredigt und „Karfreitagsatmosphäre"?

Jesu Passion im Licht der Auferweckung zu verstehen, bedeutet nicht, Leid und Trauer zu übergehen. Es gehört ja nach wie vor zu unserem Leben: unser Leiden, unser Kreuz mit dem Kreuz, unsere Anfechtung, unser Kopfschütteln über Gottes „unsinnige" bzw. „ärgerliche" Art (1. Kor 1, 18 ff), sich zu offenbaren und sich gleichzeitig zu entziehen (auch nach der Auferstehung lässt sich Jesus

---

[15] Das ist faszinierend beschrieben in dem von BURGHARD KRAUSE entwickelten Glaubenskurs „Christ werden – Christ bleiben" (vgl. DERS.: Reise ins Land des Glaubens. Christ werden – Christ bleiben, Neukirchen-Vluyn 2000, 150 ff).

[16] Zu exemplum und sacramentum vgl. JÜNGEL, EBERHARD: Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, hg. v. Eberhard Jüngel (BEvTh 107), München 1990, 261-282; Vgl. MÖLLER, CHRISTIAN: Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde, Göttingen ²1990, 23-29; Vgl. KNIELING, REINER: Unsicher – und doch gewiß. Christsein in der Postmoderne, Neukirchen-Vluyn 1999, 18-25.

von Maria von Magdala nicht festhalten, Joh 20,17) … Das muss zur Sprache kommen. Karfreitag heißt: Dem ins Auge sehen. In jedem Leben gibt es Erfahrungen des Gottesentzugs,[17] Erfahrungen, dass Gott uns zutiefst ersehnte Bestätigungszeichen seiner Liebe und Barmherzigkeit verweigert (vgl. 1. Kor 1,22 f). Es kann richtig sein, die Karfreitagspredigt darauf zu begrenzen, z. B. bei Einkehrtagen mit einer geschlossenen Gruppe, die dann in der Osternacht erlebt, wie neues Licht auf die Passion Jesu fällt, und entdeckt, wie Gott zum Heil der Welt handelt.

Wenn das Heilshandeln Gottes aber schon am Karfreitag verkündigt werden soll, weil z. B. nicht vorauszusetzen ist, dass die Leute an Ostern wieder kommen, darf auf die Deutung der Passion von Ostern her nicht verzichtet werden. Wie wir gesehen haben, ist aus dem Kreuz allein seine Heilswirkung nicht zu erkennen. Wo es dennoch versucht wird, gerät die Predigt häufig in die Deutungsmuster, die für viele so problematisch sind (als ob Stellvertretung und Sühneopfer im Sinne ausgleichender Gerechtigkeit notwendig seien und Gott der Empfangende sei). Wer dagegen die Passion Jesu als Gottes Passion, Leidenschaft, Hingabe an uns Menschen erzählt, kann ernsthaft mit dem Kreuz nicht aufhören. Er muss wenigstens einen kleinen Ausblick geben. Gottes Liebe ist mit dem Kreuz nicht an ihr Ende gekommen. Sie wird an Ostern auf wundersame Weise neu lebendig und wirksam – und erst von dort her auch als Gottes Liebe im Kreuz erkennbar.

Abstract

This paper approaches from a homiletical perspective the problem of interpreting the meaning of the cross. The author begins by showing that a relatively broad range of convictions about the death of Christ on the cross is present in a typical church congregation, before giving some clarification about seeing the cross from a resurrection perspective, discussing theological terms such as: substitution; sacrifice; justification and reconciliation, and showing that God took the initiative in the event of the cross. In conclusion he argues that the church should take account of the tensions within the bible narrative and among its members, using adult education, liturgy and sermons to take due account of the manifold initiatives of God while correcting some of the problematic interpretations of the past.

PD Dr. Reiner Knieling, Melanchthonstraße 36, 42881 Wuppertal;
E-Mail: reiner@knielings.de

[17] Mt 14,22-33 erzählt, wie die Jünger in der Tiefe der Nacht allein gegen Wind und Wellen kämpfen und Jesus erst gegen Tagesanbruch zu ihnen kommt.

Markus Iff

„Für uns gestorben"

Anfragen und Grundlagen zur Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi

Warum musste Jesus sterben? Brauchte Gott wirklich ein Opfer, um mit unserer Schuld fertig zu werden? Warum vergibt er nicht einfach? Wie ist es heute denk- und vermittelbar, dass aus dem qualvollen Sterben Jesu von Nazareth am Kreuz Heil für die Menschen entsteht?

Diese Fragen bewegen viele nachdenkliche Zeitgenossen und werden in den letzten Jahren verstärkt gestellt und diskutiert. Der Pfarrer i. R. Burkhard Müller hat im Frühjahr 2009 mit sechs Morgenandachten im WDR eine bundesweite Diskussion losgetreten. Er vertritt die Ansicht, dass man als Christ nicht glauben müsse, dass Jesus für unsere Sünden den Opfertod am Kreuz gestorben sei.[1] Ebenfalls in jüngerer Zeit hat der praktische Theologe Klaus-Peter Jörns die These aufgestellt, die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer sei vom griechisch-hellenistischen Opferkult und von Vorstellungen des jüdischen Sühnopfers geprägt. Er stuft diese Prägungen als „vorchristlich" ein und behauptet, sie stünden in Widerspruch zur Botschaft Jesu von der unbedingten Liebe Gottes.[2]

Die wissenschaftlichen, kirchlichen und freikirchlichen Reaktionen auf diese Vorstöße sind in zahlreichen Aufsätzen, Stellungnahmen und Orientierungshilfen verfasst und veröffentlicht.[3]

Unbestritten ist dabei, dass der Kreuzestod Jesu für den christlichen Glauben eine zentrale Rolle spielt. Ihn gilt es zu verstehen und zu verkündigen.

---

[1] Müller, Burkhard: Für unsere Sünden gestorben? Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion, Rheinbach ²2010.

[2] Jörns, Klaus-Peter: Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2005, 286-341.

[3] Zur Diskussion in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vgl. die Stellungnahme des Leitenden Geistlichen Amtes zur umstrittenen Deutung des Todes Jesu als ein Gott versöhnendes Opfer, Darmstadt 2008. Die Evangelische Kirche im Rheinland veröffentlichte im Februar 2010 die Orientierungshilfe „Aus Leidenschaft für uns. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu". Auch in den Freikirchen wird die Thematik bedacht, wie einzelne Veröffentlichungen belegen. Vgl. dazu Haubeck, Wilfried, in: Christsein heute (5/2007) 16-17; ders.: Rechtfertigung und Sühne bei Paulus: Jahrbuch für evangelikale Theologie 11 (1997) 93-104; Klaiber, Walter: Jesu Tod und unser Leben. Was das Kreuz Jesu bedeutet, Leipzig 2011. Die wissenschaftliche, kirchliche und gesellschaftliche Diskussion lässt sich in zahlreichen interdisziplinär angelegten Aufsatzbänden verfolgen. Vgl. dazu Acklin Zimmermann, Béatrice/Annen, Franz (Hg.): Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnetheologie auf der Anklagebank, Zürich 2009; Hampel, Volker/Weth, Rudolf (Hg.): Für uns gestorben: Sühne – Stellvertretung – Opfer, Neukirchen-Vluyn 2010.

Das darf und muss als eine der wichtigsten Aufgaben der christlichen Theologie gesehen werden, der sie sich seit ihren Anfängen auf immer neue Weise gestellt hat.

Die neutestamentliche Exegese hat im 20. Jahrhundert die Vielgestaltigkeit des neutestamentlichen Zeugnisses in den Deutungen des Todes Jesu Christi herausgearbeitet und gleichzeitig eine Bandbreite exegetischer Interpretationsmöglichkeiten vorgestellt.[4] Alle Interpretationsmöglichkeiten stimmen jedoch in der von der Ostererfahrung gewonnenen Erkenntnis überein, dass Jesus am Kreuz „für uns" gestorben ist und dass darin die Heilsbedeutung seines Todes liegt. Das ist auch der Kern der Deutung des Kreuzestodes als Sühnegeschehen auf der Basis der alttestamentlichen Sühne[5], die in den letzten Jahrzehnten vor allen Dingen von Tübinger Exegeten erarbeitet worden ist. Sie richtet sich deutlich gegen Rudolf Bultmanns Kritik an der Deutung des Todes Jesu durch die Kategorie des Opfers[6], indem sie die Notwendigkeit dieser Kategorie zum Verständnis des Kreuzestodes betont. Dabei blieb allerdings nicht zureichend beachtet, dass die biblisch-theologische Interpretation des Kreuzestodes als Sühne durchaus im Einklang mit dem Ansatz von Bultmann und anderen exegetischen Vertretern der dialektischen Theologie davon ausgeht, dass die Heilsbedeutung Jesu Christi in seinem Tod kulminiert und dieser Tod nicht einfach nur als Folge des Berufsgehorsams Jesu verstanden werden kann, wie dies im Gefolge Schleiermachers geschehen war.[7] Bis heute ist ein großer Teil der namhaften Exegeten davon überzeugt, dass mit der Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer (vgl. u. a. Röm 3,25) neutestamentlich das maßgebliche Zentrum der Soteriologie erreicht ist.

Die exegetische Diskussion über die Sühnevorstellung hat auch die dogmatische Frage nach der Deutung des Todes Jesu Christi befruchtet, wie sich neueren

---

[4] Vgl. dazu insbesondere Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Göttingen 2005 (Studienausgabe 2007).

[5] Vgl. Gese, Hartmut: Die Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie, München 1977, 85-106; Janowski, Bernd: Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie und ihrer Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament: WMANT 55 (1982); Hofius, Otfried: Art. Sühne IV. Neues Testament: TRE 32 (2000) 342-347. Zur Deutung des Kreuzestodes Jesu Christi als Sühnetod vgl. auch Stuhlmacher, Peter: Jesu Opfergang, in: Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, hg. v. Lüpke, Johannes von/Thaidigsmann, Edgar, Tübingen 2009, 337-349; Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer: EKK VI/1 (1978) 190-196, siehe insbesondere den Exkurs zur Sühne-Vorstellung, ebd., 233-243.

[6] Vgl. dazu Dalferth, Ingolf U.: Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 241.

[7] Schleiermacher versteht die versöhnende Tätigkeit des Erlösers als Aufnahme der Gläubigen „in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit" (Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube [1830/31], hg. v. Redeker, Martin, Berlin 1960, Nachdruck Berlin/New York 1999, Bd. 2, § 101, 97). Das Leiden Jesu Christi deutet er in diesem Zusammenhang als Folge seiner Berufspflicht in seinem prophetischen Amt, an der Jesus auch gegen den Widerstand festgehalten habe, der ihm aus dem sündigen Gesamtleben entgegengetreten sei. Vgl. dazu Schleiermacher, Friedrich, Glaube § 104, 121.132 f.

dogmatischen Entwürfen entnehmen lässt.[8] Allerdings muss die dogmatische Erörterung der Heilsbedeutung des Todes Jesu den Zusammenhang mit der älteren Lehrtradition bedenken, um über die Veränderung in der Versöhnungslehre orientiert zu sein und über eine Transformation der Lehrbestände unter neuzeitlichen Bedingungen Rechenschaft ablegen zu können.[9]

In diesem Sinne soll im folgenden zunächst dargestellt werden, wie die Grundlinien des Verständnisses des Todes Jesu Christi in der reformatorischen Tradition unter affirmativem und kontroversem Rückbezug auf Anselm von Canterbury verlaufen, bevor in einem zweiten Schritt zu prüfen ist, inwiefern diese Grundlinien aufgrund biblisch-theologischer und religionsphilosophischer Kritik unter neuzeitlichen Bedingungen zu problematisieren und zu plausibilisieren sind. Abschließend soll gefragt werden, welche daraus resultierenden Einsichten auch unter gegenwärtigen Bedingungen bei der Interpretation des Kreuzestodes als Sühne zu bedenken sind bzw. wie eine an das neutestamentliche Verständnis rückgebundene systematisch-theologische Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer heute zu verantworten und zu vermitteln ist.

1 Grundlinien des Verständnisses des Todes Jesu Christi unter Rückbezug auf Anselm von Canterbury

Das Verständnis des Kreuzestodes Jesu in der reformatorischen Tradition ist ohne Zweifel mitgeprägt durch die von Anselm von Canterbury in seinem Werk „Cur deus homo?"[10] entwickelte Satisfaktionstheorie, die sich gegenüber der Deutung des Kreuzestodes bei Abaelard durchsetzen konnte und in der mittelalterlichen Theologie bestimmend wurde.[11]

Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi erschließt sich bei Anselm aus den Grundkoordinaten seiner Gottes- und Schöpfungslehre. Der Mensch wurde von Gott „gerecht erschaffen", um „selig zu sein". Im Übergang vom ersten zum zweiten Buch seines Werkes stellt er grundsätzlich fest: „Dass die vernünftige Natur von Gott gerecht erschaffen wurde, um in seinem Genusse selig zu werden, darf nicht bezweifelt werden"[12]. Es ist nun die Güte und die Barmherzigkeit Gottes,

---

[8] Vgl. dazu den Überblick von Gestrich, Christoph: Art. Sühne V. Kirchengeschichtlich und dogmatisch: TRE 32 (2000) 348-355, insbesondere 352f. Außerdem Pannenberg, Wolfhardt: Systematische Theologie Bd. 2, Göttingen 1990, 447-461; Dalferth, Gekreuzigte 241-315; Schaede, Stephan: Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie: BHTh 126 (2004).

[9] Vgl. dazu Nüssel, Friederike: Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung, in: Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005 (WUNT 181), 73-94.

[10] Vgl. Anselm von Canterbury: Cur deus homo?, Lateinisch und Deutsch, Darmstadt ^{4}1956.

[11] Vgl. dazu Pannenberg, Theologie 453.

[12] Anselm, Cur deus homo II 1, 91.

die notwendigerweise durch den Kreuzestod Jesu Christi das am Menschen vollendet, was er mit der Schöpfung begonnen hat. Die Barmherzigkeit Gottes hält am Ziel der Schöpfung des Menschen fest, diesen mit der ewigen Seligkeit zu beschenken. Die Gerechtigkeit Gottes hingegen verlangt die Wiederherstellung (reparatio) der durch die Sünde des Menschen zerstörten Ordnung Gottes im Universum der Schöpfung. Dabei ist die von der Gerechtigkeit Gottes geforderte Sühne (satisfactio) und Sühneleistung die conditio sine qua non der Barmherzigkeit Gottes[13].

Im Rahmen dieser Koordinaten der Schöpfungs- und der Gotteslehre interpretiert Anselm den Tod Jesu Christi am Kreuz als ein von Jesus Christus als dem Sohn Gottes erbrachtes Verdienst (meritum) vor Gott zur Genugtuung für die durch die Sünde der Menschen entstandene Verletzung der göttlichen Ehre.[14] Als Verdienst gilt der Kreuzestod Jesu Christi deshalb, weil er von Jesus Christus freiwillig erlitten worden sei.[15] Jesus Christus habe seinen Tod nicht gezwungenermaßen und „gegen seinen Willen" erlitten, sondern freiwillig (sponte): „Denn er [*sc. Gott*] hat ihn [*sc. Christus*] nicht gegen seinen Willen zum Sterben gezwungen sondern er selber erlitt nach eigenem Willen den Tod, um die Menschen zu erretten"[16]. Voraussetzung dafür ist für Anselm die Sündlosigkeit Christi. Denn wäre Jesus ein Sünder gewesen, hätte er den Tod nicht freiwillig, sondern als Strafe für seine eigene Sünde erleiden müssen. Die Notwendigkeit eines genugtuenden Verdienstes erklärt Anselm damit, dass Gottes Ehre in seiner Schöpfergüte gründe und darum nur durch die Wahrung der mit der Schöpfung gesetzten Ordnung wieder hergestellt werden könne. Zudem muss nach der Überzeugung Anselms auch die mit der Verletzung der Ehre Gottes entstandene Beleidigung kompensiert werden.[17] Der Mensch müsste demnach nicht nur die Strafe für die Sünde erleiden, sondern seine Sünde auch durch ein adäquates Verdienst wieder gut machen. Dazu ist der sündige Mensch nach Meinung von Anselm nicht in der Lage, da er Gott ohnehin alles schulde, was er sei und vermöge. Zudem müsste wegen der Schwere der Sünde Gott zur Versöhnung etwas Größeres wiedererstattet werden als das, um dessentwillen die Sünde nicht hätte begangen werden dürfen.[18] Es muss somit etwas Göttliches erbracht werden, was wiederum nur durch einen Gottmenschen geschehen kann. Darum ist Gottes Sohn Mensch geworden.

Der unendliche Wert seines verdienstvollen Leidens kommt allen Menschen zugute, denn Gott rechnet es auf Bitte des Sohnes den Menschen zu. Gott bedarf des verdienstvollen Leidens des Sohnes nicht zu seiner eigenen Vollkommenheit, sondern nur zur Wiederherstellung der Schöpfungsordnung. Entscheidend für das Verständnis des Todes Jesu Christi ist, dass dieser von Anselm nach dem

---

[13] Anselm, Cur deus homo I 24, 85.
[14] Vgl. Anselm, Cur deus homo I 15, 49 f.
[15] Anselm, Cur deus homo I 21, 75 f.
[16] Anselm, Cur deus homo I 8, 27.
[17] Vgl. dazu Wenz, Gunther: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd. 1, München 1984, 43.
[18] Anselm, Cur deus homo I 21, 75 f.

Grundsatz „aut satisfactio aut poena"[19] („Genugtuung oder Strafe") als eine dem Schaden äquivalente Satisfaktionsleistung zur Wiedergutmachung des Schadens und nicht als Strafe für die Sünde angesehen wird.

Die Notwendigkeit des Sühnopfers und seine Wirkung werden von ANSELM aus dem in der Satisfaktionstheorie implizierten Verständnis der Majestät Gottes erklärt. Für dieses Verständnis ist die Vorstellung von der in der Schöpfermacht Gottes gründenden Ehre konstitutiv, die sich in der Setzung und Bewahrung der Schöpfungsordnung manifestiert und bewährt. Sie ist zum einen an das Verständnis der göttlichen Gerechtigkeit, welche die Bestrafung der Schuldigen fordert, rückgebunden, und zum anderen an die grundlegende Bestimmung der Unveränderlichkeit Gottes. In seiner Unveränderlichkeit kann Gott die einmal gesetzte Ordnung nicht verändern und darum die Sünde nicht einfach hinnehmen und vergeben. In seiner Gerechtigkeit muss er vielmehr die Strafe für die Sünde oder eine entsprechende Ersatzleistung fordern.

Die Satisfaktionstheorie ANSELMS zielt darauf, die Heilsbedeutung des Todes Jesu so zu verstehen, dass das vorausgesetzte Verständnis der Gottheit Gottes gewahrt bleibt. Zu den Grundvoraussetzungen seines Gottesverständnisses gehört für ANSELM nicht nur die Unveränderlichkeit Gottes, sondern auch seine Leidensunfähigkeit. Um dann aber die Bestimmung der Leidensunfähigkeit in der Deutung des Kreuzestodes Jesu Christi aufrecht erhalten zu können, betont er, dass Jesus Christus den Tod nur nach der menschlichen, nicht nach seiner göttlichen Natur erlitten habe.[20]

Die Deutung des Todes Jesu Christi als Satisfaktionsleistung für die Sünde der Menschen begegnet auch in der frühen reformatorischen Theologie, allerdings mit erkennbaren Korrekturen, insbesondere auch in der Gotteslehre und der Christologie. Die Reformatoren haben die mit der scholastischen Auffassung des Mittleramtes Christi verbundene Deutung seines Versöhnungstodes, als eines den Zorn Gottes über den Sünder versöhnenden Sühnopfers, beibehalten. Bei MARTIN LUTHER wird die Vorstellung allerdings im Sinne seiner Anschauung vom stellvertretenden Strafleiden Christi umgedeutet, wobei LUTHER den Gedanken des Strafleidens der Vorstellung einer durch Christi Tod geleisteten Satisfaktion nicht entgegensetzt, sondern den Satisfaktionsgedanken mit dem des Strafleidens verbunden hat. LUTHER versteht Gott nicht primär als Empfänger der Satisfaktionsleistung, sondern als denjenigen, der im Sühnetod Jesu Christi selbst die Sünde der Welt überwindet. Die Notwendigkeit des Todes Jesu resultiert für LUTHER dabei nicht in erster Linie aus der Ehrverletzung Gottes, sondern aus der Tatsache, dass die Sünde in ihrer Radikalität nicht anders als mit dem Tod bestraft werden kann. Entsprechend erscheint bei ihm der Kreuzestod Jesu Christi nicht als stellvertretende Ersatzleistung, sondern als stellvertretendes Strafleiden

[19] Vgl. ANSELM, Cur deus homo I 1, 13 u. ö. Zur Debatte über die Herkunft dieser Formel siehe WENZ, Versöhnungslehre 44-47.

[20] „... deus, cui secundum hominem se obtulit." ANSELM, Cur deus homo II 18.

für die Sünde.[21] Um die Macht des Todes als einer von Gott trennenden Strafe für die Sünde zu brechen, ist Christus gestorben. Und indem Gott selbst im stellvertretenden Strafleiden Jesu Christi präsent ist und die Macht des Todes bricht, erweist er sich als der liebende Vater und offenbart darin das wahre Wesen seiner Gerechtigkeit. Entsprechend betont LUTHER entschieden, dass im Tode Jesu Christi nicht nur ein Mensch gestorben sei und mahnt: „wo es nicht soll heißen, Gott ist für uns gestorben, sundern allein ein Mensch, so sind wir verloren"[22].

In der Verhältnisbestimmung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes ist durchaus eine Übereinstimmung zwischen LUTHER und ANSELM auszumachen, wenn LUTHER 1522 in einer Predigt zu Titus 3,4–7 betont, dass uns die Vergebung der Sünden „nit umbsonst odder on genugthun seyner gerechtigkeyt" zugesprochen werden kann, „denn der barmherzickeyt und gnade ist kein rawm ubir unß und ynn unß zu wircken, odder unß tzu helfen ynn ewigen guttern und selickeyt; der gerechtickeyt muß tzuvor gnug geschehen seyn aufs aller volkomlichst"[23]. LUTHER versteht ANSELM nicht so, als spiele dieser die Gerechtigkeit gegen die Barmherzigkeit Gottes aus, vielmehr will er – auch hierin auf der Linie von ANSELM – einem Verständnis von Gnade und Barmherzigkeit wehren, welches keine Wirkungen im Menschen impliziert. Die Barmherzigkeit Gottes ist kein Prinzip, sondern ein Handeln Gottes in Jesus Christus. Deswegen steht es nicht in Gegensatz zur Gerechtigkeit, vielmehr fallen in Jesus Christus Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes zusammen.

PHILIPP MELANCHTHON konnte ganz im Sinne der Satisfaktionstheorie ANSELMS den Kreuzestod Christi als ein Gott dargebrachtes Opfer zur Versöhnung seines Zornes über die Sünder charakterisieren. Im Anschluss an Hebr 10,4.10 und Jes 53,10 beschreibt PHILIPP MELANCHTHON in der Apologie zu CA 21 den Tod Jesu Christi zwar als Sühnopfer für die Sünden der Welt.[24] Die Notwendigkeit und Wirkung des im Tod vollbrachten Sühnopfers wird jedoch anders als im Hebräerbrief durch die Satisfaktionstheorie interpretiert. So erscheint der Kreuzestod, den Jesus Christus als der menschgewordene Gottessohn erleidet, in der Auslegung MELANCHTHONS als ein verdienstvolles Opfer, welches die verletzte Ehre des Vaters wieder herstellen und den Zorn Gottes gegen den Menschen aufheben soll. Die Anerkennung des Verdienstes und die Zurechnung als stellvertretendes Verdienst für die Menschheit verstehen sich dabei nicht von selbst, sondern gelten als Akt der göttlichen Gnade, um die Jesus Christus in seiner priesterlichen Fürbitte bittet. Die Notwendigkeit des Sühnopfers und seine Wirkung werden nicht aus der biblischen Vorstellung heraus erklärt, sondern aus dem in der Satisfaktionstheorie implizierten Verständnis der Majestät Gottes.

---

[21] Vgl. dazu TIILILÄ, OSMO: Das Strafleiden Christi, Helsinki 1941. Vgl. PANNENBERG, WOLFHART: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 286 ff.; PANNENBERG, Theologie II 451 und WENZ, Versöhnungslehre 62–64.

[22] Zitiert nach FC SD VIII, 44 (BSLK 1030, 47-1031, 5).

[23] WA 10,I,1 121, 16-20.

[24] So in AC XXIV (Von der Messe. Was Opfer sei), 22 und 55 (BSLK 355, 15 ff.; 365 f.).

Auch bei JOHANNES CALVIN finden sich Gedankengänge aus der Satisfaktionstheorie ANSELMS wieder, wenngleich mit erheblichen Korrekturen. In der Überschrift zum zwölften Kapitel des zweiten Buches seiner Institutio Christianae Religionis (Unterricht in der christlichen Religion) formuliert er: „Um das Mittleramt ausrichten zu können, musste Christus Mensch werden"[25]. CALVIN nimmt hier den in Anselms Satisfaktionstheorie so wichtigen Begriff der necessitas (Notwendigkeit) auf, versteht ihn aber nicht so, als ob Gott gezwungen wäre, diesen Mittler zu senden. Vielmehr liegt das „müssen" auf Seiten des Menschen, weil er der Erlösung und des Mittlers bedarf.

CALVIN betont zudem wesentlich stärker die göttliche Initiative zu unserer Versöhnung und nähert sich daher der Auffassung des Todes Jesu als eines im Auftrag des Vaters stellvertretend für uns übernommenen Strafleidens. „Christus ist in seinem Tode dem Vater als ein genugtuendes Opfer dargebracht worden; und durch sein Opfer ist nun die Versöhnung vollbracht, so dass wir nicht mehr vor Gottes Zorn zu erschrecken brauchen."[26] Von daher gesehen wird der Satisfaktionsgedanke dahingehend korrigiert, dass es sich um ein von Christus an unserer Stelle erduldetes Strafleiden handelt. Ausgangspunkt des Satisfaktionsgeschehens ist dabei für CALVIN die auf unsere Versöhnung zielende Liebe des Vaters, wie er in seiner Institutio Christianae Religionis unmissverständlich erläutert: „So geht also die Liebe des Vaters der Versöhnung durch Christus voraus. ‚Er hat uns zuerst geliebt' (1. Joh 4, 19) – und dann hat er(!) uns mit sich versöhnt."[27] Mit dem Begriff satisfactio beschreibt CALVIN wie groß die Versöhnung angesichts der Schwere der menschlichen Sünde sein muss, damit der Sünder wirklich frei wird.[28] Satisfacere (genugtun), ist bei CALVIN nicht eine besondere, Gott zum Objekt machende Vorstellung, sondern ein Tun Christi, welches die Sünde des Menschen vom Menschen hinweg nimmt, den Menschen also gerecht und damit frei macht.

2 Notwendige Klärungen durch neuzeitlich-philosophische Religionskritik und biblisch-theologische Rückbesinnung

Die Anfragen an die Deutung des Todes Jesu als ein Gott versöhnendes Opfer zielen auf die Satisfaktionstheorie ANSELMS und deren Rezeption in der (frühen)

---

[25] „Christum, ut Mediatoris officium praestaret, oportuisse fieri hominem" CALVIN, JOHANNES, Inst. II, 12,1 = Unterricht in der christlichen Religion, nach der letzten Ausgabe von 1559 übers. und bearb. von WEBER, OTTO, im Auftrag des Reformierten Bundes bearb. und neu hg. von FREUDENBERG, MATTHIAS, Neukirchen-Vluyn 2008, 246.

[26] „Christum patri fuisse in morte pro victima satisfactoria imolatum, ut peracta per eius sacrificium litatione, iram Dei iam horrere desinamus." CALVIN, JOHANNES, Inst. II, 16,6 = Unterricht in der christlichen Religion 272.

[27] CALVIN, JOHANNES, Inst. II,16,3 = Unterricht in der christlichen Religion 269.

[28] CALVIN, JOHANNES, Inst. II,16,1 = Unterricht in der christlichen Religion 268.

reformatorischen Theologie.[29] Anselm verstehe, so Wolfhart Pannenberg in seiner Christologie, den Kreuzestod Jesu Christi im Kontext des mittelalterlichen Sühneinstitutes als Sühne an Gott, nicht als Versöhnung durch Gott selbst (vgl. 2. Kor 5, 19). Dadurch werde Gott nicht an sich, wohl aber Gott in der Beziehung zum Menschen zum Adressaten und Objekt des vom Menschen erbrachten Sühnopfers bzw. der von Christus als dem Gott-Menschen Gott dargebrachte Satisfaktion. Damit hat Pannenberg ohne Zweifel einen neuralgischen Punkt in der Satisfaktionstheorie Anselms und deren Aufnahme auch in reformatorischer Theologie benannt, der in Bezug auf die biblisch-theologische Grundlage sowie die Gotteslehre grundsätzlich zu problematisieren ist. Nicht Gott, sondern der Mensch muss versöhnt werden. Gott ist das Subjekt, nicht nur der Barmherzigkeit, sondern auch und gerade der Satisfaktion und der schenkenden Gerechtigkeit (vgl. 2. Kor 5, 21). Löst man aber die paulinische Verbindung von Sühne und Sündenvergebung und betrachtet die Sühnevorstellung isoliert, dann kann der Eindruck entstehen, Gott brauche aus Gründen verletzter Ehre eine Sühne.

Was die berechtigte Kritik an Anselm gelegentlich übersieht, ist, dass Anselm seiner Satisfaktionstheorie sehr wohl ein Gefälle zugrundelegt, das von Gott zum Menschen verläuft. Zudem ist das zentrale Anliegen seiner Satisfaktionstheorie darin zu sehen, dass es ihm um die Übereinstimmung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes im Christusgeschehen geht.[30] Wenn dieser Aspekt seiner Satisfaktionstheorie für das Verständnis des Kreuzestodes Jesu unbeachtet bleibt, kann dies dazu führen, dass der Tod Jesu Christi nicht mehr als Begründung einer neuen Sachlage im Blick auf das Verhältnis Gottes zu den Menschen angesehen wird. Bei Anselm ist ohne Zweifel die sühnende Bedeutung des Todes Jesu im Rahmen der Satisfaktionstheorie insofern unterbestimmt, als der Tod Christi als eine Gottes Ehre wieder herstellende Ersatzleistung verstanden wird. In neuzeitlichen Entwürfen besteht aber die Gefahr, die Bedeutung des Todes Jesu Christi als Sühnetod für die Sünde weiter zu mindern, wenn das Verständnis des Kreuzestodes auf eine Vorbildfunktion reduziert wird und sich die sühnende Wirkung erst in der Heiligung glaubender Individuen realisiert.[31]

Die neuzeitliche, von der Lehre der Sozinianer[32] ausgehende Kritik einer von der Satisfaktionstheorie Anselms geprägten Deutung des Todes Jesu Christ be-

---

[29] Vgl. dazu die Stellungnahme des Leitenden Geistlichen Amtes zur umstrittenen Deutung des Todes Jesu als ein Gott versöhnende Opfer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau von 2008. Dort heißt es unter Ziffer 14: „Der Klarheit der theologischen Argumentation dient es allerdings, wenn von Anfang an ein Verständnis des Kreuzestodes Jesu ausgeschlossen wird, das diesen Tod als Mittel, Gott zu versöhnen, in Analogie zur hellenistischen Opferpraxis versteht".

[30] Vgl. dazu Anselm, Cur Deus homo II 20, 153.

[31] Dies wird in Entwürfen zur Heilsbedeutung des Todes Jesu in der Neologie erkennbar, die dann von Schleiermacher weiter verfolgt werden, in dessen Deutung der Tod Jesu Christi am Kreuz für sich genommen keine neue Sachlage im Verhältnis zwischen Gott und Mensch begründet. Schleiermacher, Friedrich, Glaube § 104. Vgl. dazu Nüssel, Sühnevorstellung 82-90.

[32] Vgl. zur Lehre der Sozinianer die Darstellung von Wenz, Versöhnungslehre I 100-127.

streitet grundsätzlich die Behauptung der Notwendigkeit der Satisfaktion, weil Gott in seinem unmittelbaren Willen die Sünde durchaus übergehen könne und in seiner Unabhängigkeit nicht auf Satisfaktion bzw. Wiederherstellung der göttlichen Ordnung angewiesen sei.[33] Zudem werden von den Sozinianern die Möglichkeit stellvertretender Übernahme von persönlicher Strafe und die Zurechnung fremder Verdienste zur Gerechtigkeit in Frage gestellt.[34]

Daran anschließend stand im Aufklärungszeitalter im Zusammenhang des Sünden-, Rechtfertigungs- und Sühneverständnisses die sittliche Selbstständigkeit des Menschen im Zentrum. Immanuel Kant hat das zugespitzt: Eine stellvertretende Übernahme von Schuld und Strafe war für den Philosophen nach den Maßstäben der Vernunft ausgeschlossen. Denn die Sündenschuld „ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld ... auf einen andern übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste ... die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige ... tragen kann"[35]. Der stellvertretende Sühnetod Jesu Christi hat für Kant die Bedeutung, dass die Gläubigen, die sich das Ideal sittlicher Vollkommenheit personifiziert im Sohne Gottes vorstellen, selbst in der Hoffnung bestärkt, „vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen"[36]. Kant geht in seiner Rekonstruktion der christlichen Religion somit von der Deutung des Kreuzestodes durch die Satisfaktionstheorie aus und interpretiert sie als eine Vorstellung, die den Glaubenden praktisch dazu verhilft, die von der Vernunft geforderte Sinnesänderung in der Hoffnung auf endgültige Anerkennung durch Gott als den Gesetzgeber zu vollziehen. Die Gedanken von Stellvertretung und Sühne sind damit ausgeschlossen und die Antwort auf die Frage nach der soteriologischen Bedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi wird in der Folgezeit nicht mehr durch die satisfaktionstheroretische Interpretation, sondern wesentlich durch die Deutung des Todes als Ausdruck des vollkommenen Berufsgehorsams Jesu gegeben.[37] Das zeigt bis heute seine Wirkung in bestimmten theologischen Traditionen: Schuld und Strafe können danach vom autonomen Subjekt nicht abgetreten werden, es muss vielmehr selbst für sich einstehen.

Friedrich Nietzsche hat die Anfragen bzw. die Kritik an der Vorstellung des Kreuzestodes Jesu Christi im Christentum verschärft. Das Christentum folgt nicht dem Glanz einer neuen Morgenröte, der durch den Gottestod und die Erscheinung des Übermenschen[38] entsteht, sondern macht den Menschen

---

[33] Siehe dazu die einschneidende Kritik des Faustus Socinus und seiner Anhänger. Socinus, Faustus: Praelectiones theologicae, Bibliotheca Fratrorum Polonorum, 1656, Bd. 1, Sp. 1. Vgl. Wenz, Versöhnungslehre I 122 f.

[34] Vgl. zur sozinianischen Kritik des Stellvertretungsgedankens Wenz, Versöhnungslehre I 124 f.

[35] Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793/1794), in: ders., Werke in zwölf Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1968, B 95.

[36] Kant, Immanuel, Religion B 99.

[37] Vgl. dazu Nüssel, Sühnevorstellung 88 f.

[38] „Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe." Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen, in: ders., Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. Colli, Georgio/Montinari, Mazzino, 6. Abt., Bd. 1, Berlin 1968, 98.

weiterhin durch Moral, Schuld und Strafe schlecht. Deshalb fordert er: „Schaffen wir den Begriff der Sünde aus der Welt – und schicken wir ihm den Begriff der Strafe bald hinterdrein!“[39]. NIETZSCHE formuliert seine ganze Abscheu vor der Schuld- und Opfervorstellung mit den Worten: „Das Schuldopfer und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des Unschuldigen für die Sünden der Schuldigen! Welches schauderhafte Heidenthum!“[40] Die Gottesvorstellung, dass ein Gott Menschen klein macht, das Menschenverständnis, dass Menschen unterdrückt sind durch Moral und Schuld sowie die grausame Vorstellung des Opfers der Unschuldigen sind die drei Elemente von NIETZSCHES Werk, die bleibende Wirkung haben.

So hat im Jahr 2000 der Philosoph HERBERT SCHNÄDELBACH diese Kritik aufgegriffen und vom Fluch und den Geburtsfehlern des Christentums gesprochen: „Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion“[41]. Zu diesen Geburtsfehlern zählt SCHNÄDELBACH insbesondere das Verständnis der Rechtfertigung als „blutiger Rechtshandel“ und kritisiert die Vorstellung vom Schuldopfer: „Das Christentum fasst die Erlösung von der Erbsünde im Sinne des alten jüdischen Sühnerituals, in dem ein Schaf zum ‚Sündenbock‘ gemacht wird, als das Sühnopfer eines unschuldig Gekreuzigten … Angesichts dieses unbegreiflichen Szenariums möchte man fragen, warum der christliche Gott nicht mehr unter denselben Bedingungen vergeben kann wie der jüdische Gott am Jom-Kippur-Fest, und dies vielleicht auch ohne Opferlamm.“[42] Wieder sind die Elemente der Kritik die vermeintliche Diffamierung des Menschen durch die Sühnevorstellung, die Grausamkeit Gottes und das verspielte Lebensverständnis durch die Betonung des Opfers.

Die Anfragen und die philosophische Kritik zur traditionellen Interpretation des Kreuzestodes Jesu Christi beziehen sich in entscheidenden Punkten auf die Satisfaktionstheorie, die ANSELM VON CANTERBURY entwickelt hat und auf die Frage, wie Sühne und Stellvertretung als Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi in Differenzierung zur Satisfaktionstheorie gedacht und vermittelt werden können. Bereits 1977 hatte HARTMUT GESE darauf hingewiesen, dass „eine dogmatische Satisfaktionslehre mit dem biblischen Gedanken der Sühne nicht einfach verwechselt werden“[43] dürfe und auch ULRICH WILCKENS hob hervor, dass die Deutung des

---

[39] NITZSCHE, FRIEDRICH: Morgenröhte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, in: DERS., Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. COLLI, GEORGIO/MONTINARI, MAZZINO, 5. Abt., Bd. 1, Berlin 1971, 177.

[40] NIETZSCHE, FRIEDRICH: Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, in: DERS., Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. COLLI, GEORGIO/MONTINARI, MAZZINO, 6. Abt., Bd. 3, Berlin 1969, 163-252, hier: 213.

[41] SCHNÄDELBACH, HERBERT: Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, in: Die Zeit, 11. Mai 2000, Nr. 20, 41 f.

[42] Ebd.

[43] Vgl. GESE, Sühne 85. Vgl. WILCKENS, Brief 195.

Kreuzestodes Jesu Christi als Sühne bei Paulus von dem bei ANSELM VON CANTERBURY grundgelegten „juristischen Sühneverständnis" zu unterscheiden sei.[44]

Die älteste Christenheit hat im Nachdenken über den Kreuzestod Jesu entdeckt, dass hier von Gott ausgehend etwas Unerwartetes und Unvorstellbares geschieht: Derjenige, der zum Opfer der Sünde und des Bösen geworden ist, trägt und erträgt selbst die Folgen, er erleidet sie in sich selbst. Er wird damit zum „Sündenbock" (Lev 16,7–22) und zwar bereitwillig. Damit sieht das Urchristentum den Tod dessen, der für Gottes Liebe in dieser Welt eingetreten ist, der kein Unrecht getan, im Licht jenes „Gottesknechtes", von dem Jesaja spricht. In Jesaja 53 wird hervorgehoben, dass wir Menschen ihn irrtümlich für einen gehalten haben, der von Gott geschlagen und gemartert wurde. Jesus Christus bekommt aber nicht Gottes Zorn zu spüren und zu tragen, sondern unsere Lieblosigkeit, unseren Ungehorsam, unsere Unwahrhaftigkeit und deren Konsequenzen (vgl. Jes 53,4f.).

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht die Überzeugung, dass in Jesus Christus Gottes Liebe eine menschliche Gestalt angenommen hat und von daher besagt der Kreuzestod Jesu Christi, dass diese menschgewordene Liebe Gottes ans Kreuz geschlagen wurde und dabei nicht umschlägt in Hass, Vergeltung und Rache, sondern die Bosheit bis zum bitteren Ende erträgt. Eine zentrale Metapher, die das Neue Testament verwendet, um genau diesen Sachverhalt zu vermitteln, ist die Rede vom Kreuzestod als ‚Sühnopfer', die sich aus Röm 3,25 und Joh 1,29 sowie aus der im Hebräerbrief begegnenden Vorstellung von Jesus Christus als dem Hohenpriester, der sich selbst geopfert hat (Hebr 9f.), ergibt und als unverzichtbar zu gelten hat. Die Stärke der Rede von Jesu Tod als ‚Sühnopfer' liegt darin, dass in ihr vorausgesetzt wird, dass es für das menschliche Zusammenleben einer Ordnung bedarf, deren Missachtung oder Verletzung nicht folgenlos bleibt, sondern zerstörerische Konsequenzen hat. In der Sühnopfer-Metapher wird die Verletzung der von Gott gegebenen Ordnung des Lebens und deren verheerende Folgen ganz ernst genommen, indem bewusst gemacht wird, dass diese Verletzung ein Wieder-gut-machen erfordert. Paulus verbindet in Röm 3,25 in diesem Sinn den Sühnegedanken mit dem Gedanken der Sündenvergebung. Wird diese Verbindung aufgelöst und die Sühnevorstellung vom Vergebungsgedanken isoliert, dann besteht die Gefahr, dass sie den Eindruck erweckt, Gott sei es, der eine Sühne brauche und fordere, weil seine Ehre verletzt oder seine Liebe missachtet worden sei. Exegetisch darf aber mittlerweile als unbestritten gelten, dass in der Sicht des Neuen Testaments die Versöhnung von Gott ausgeht, dass also Gott das Subjekt der Versöhnung ist und dass die Sühne, die neuen Zugang zu Gott und damit Versöhnung für den Menschen eröffnet, nach biblischem Verständnis von Gott zur Lebensrettung des Menschen ermöglicht wird. OTFRIED HOFIUS hält für das Verständnis des Todes Jesu im Neuen Testament insgesamt fest, dieser Tod sei „wesenhaft göttliches Heilshandeln an dem Menschen, nicht

[44] Vgl. WILCKENS, Brief 195.

dagegen ein Handeln vor Gott und für Gott"[45]. Dabei setzt er voraus, dass das „Verständnis des Christusgeschehens als eines Geschehens heiligender Sühne ... wesentlich der alttestamentlichen Sühnetheologie verpflichtet"[46] sei. In der neutestamentlichen Deutung des Todes Jesu als Sühnetod erfährt die mit dem alttestamentlichen Sühneverständnis verbundene Kategorie des Opfers allerdings eine Transformation, weil Gott als der begriffen wird, der sich „bis in den Tod und über den Tod hinaus mit Jesus Christus eins und darin mit uns gemein macht"[47]. Von daher kommt es im Neuen Testament zu einer grundlegenden Kritik des Opferkultes und zur Spiritualisierung der Opferkategorie.[48]

Festgehalten werden muss auch, dass das Neue Testament keine einheitliche Lehre vom Tod Jesu Christi entwickelt. Es gibt verschiedene Deutungen, die nebeneinander stehen. Keine Deutekategorie aus dem Strafrecht, dem Besitzrecht, der Opfer-, Sühne- und Kulttradition und der antiken Freundschaftsethik sollte die anderen überlagern. Es ist vielmehr angemessen, die Heilsbedeutung des Lebens und Sterbens Jesu in vielfältiger Weise zur Sprache zu bringen[49]:

- Die Sünde anderer macht ihn, der selbst unschuldig ist, zum Opfer (vgl. Lk 23,22 ff.).
- Der Tod Jesu steht im Einklang mit dem Willen Gottes. Sein Sterben „musste" sein (vgl. Lk 24,26 f.).
- Jesus gibt sich aus Liebe für uns hin. Der Sohn Gottes „hat mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben" (Gal 2,20; vgl. auch Röm 5,8).
- Jesus stirbt stellvertretend für seine Freunde (Joh 15,13) und für seine Feinde (Röm 5,10); er gibt das eigene Leben preis, damit andere ihr Leben behalten können.
- Jesus leistet durch seinen Tod Sühne an der Stelle des Menschen. „Ihn hat Gott dazu bestellt, Sühne zu schaffen – die durch den Glauben wirksam wird – durch die Hingabe seines Lebens" (Röm 3,25, Zürcher Bibel).
- Im Tod am Kreuz vergibt Gott die Sünde, das gestörte Gottesverhältnis wird geheilt (vgl. Mt 26,28).
- Im Tod am Kreuz versöhnt Gott sich mit den Menschen. Die durch den Menschen zerbrochene Beziehung wird wieder hergestellt (z. B. Röm 5,10; 2. Kor 5,19).
- Christus, der Hohepriester, gibt sich selbst als Opfer (Hebr 9,14). Mit diesem „einen Opfer hat er für immer die vollendet, die geheiligt werden" (Hebr 10,14).

---

[45] Hofius, Sühne 344,21 f.
[46] Hofius, Sühne 343,26 f.
[47] Dalferth, Gekreuzigte 252.
[48] Vgl. Dalferth, Gekreuzigte 249-257.
[49] Vgl. Aus Leidenschaft für uns. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu. Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2010, 27 f.

Die Pluralität der Deutungen muss bestehen bleiben, gleichwohl sind die Deutungen nicht beliebig. Zu solcher Beliebigkeit tendiert aber die im März 2008 veröffentlichte „Stellungnahme des Leitenden Geistlichen Amtes der EKHN zur umstrittenen Deutung des Todes Jesu als ein Gott versöhnendes Opfer", wenn das Fazit lautet: „Niemand muss die Heilsbedeutung des Todes Jesu mit Hilfe der Metaphorik des Sühnopfers auslegen (Ingolf U. Dalferth, Gerd Theissen). Aber man kann sie auch in der Moderne als theologische Zentralidee verwenden, weil sie in ganz besonderer Weise dem christlichen Wirklichkeitsverständnis und dem Gottesbild entspricht, das von dem Gott herkommt, der im Leben begegnet und dessen Willen mit Hilfe der biblischen Überlieferung gedeutet werden kann (Carl Heinz Ratschow, Gerd Theissen)"[50]. In dieser Stellungnahme ist nicht zureichend bedacht, dass die Metapher des Sühnopfers an die durch die Sünde erfolgte Verletzung des von Gott gegebenen heilvollen Gesetzes erinnert, an die Macht der Sünde sowie die Trennung von Gott und Jesu Tod dazu in Beziehung setzt. Dies kann nicht nur auch in der Moderne als theologische Zentralidee verwendet werden, sondern das muss von der Sache her durchdacht und verkündigt werden, wenn nicht ein gravierendes biblisch-theologisches Defizit entstehen oder weiterbestehen soll.[51]

3. „Für uns gestorben": Die Überwindung der Gottesferne, die Aufhebung der Sündenmacht und die Leben ermöglichende Stellvertretung

Die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi erschloss sich den ersten Christen durch einen dreifachen Bezugsgrund: die Ostererfahrung, die Erinnerung an die irdische Erscheinung Jesu und im Licht der Schrift des Alten Testaments, aus dessen Sicht man die Geschehnisse neu interpretierte. Durch die Ostererfahrung wurde der Tod als Heilsereignis erkannt: Dort hatte wirklich Gott gehandelt. In dem Gewaltgeschehen hatten sich Hingabe und Liebe ereignet, Gott selbst war dem Widerstand gegen ihn und dem Tod begegnet und hatte die Welt mit sich versöhnt. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi besteht darin, dass von Gott her Vergebung und Versöhnung geschenkt und geschaffen wird, was darauf zielt, dass Menschen ihren Glauben, d. h. ihr Vertrauen im Leben und im Sterben auf Gott richten, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat und sich ihnen so zuwendet.

Die Wirklichkeit des auferstandenen Gekreuzigten erschloss sich den Zeitgenossen Jesu in Erinnerung an das, was sie aus seinem Leben wussten. Sein

---

[50] Stellungnahme des Leitenden Geistlichen Amtes zur umstrittenen Deutung des Todes Jesu als ein Gott versöhnendes Opfer der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt 2008, Ziffer 20.

[51] Vgl. Härle, Wilfried: „... gestorben für unsere Sünden". Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi, in: ders., Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin/New York 2008, 407–422, hier: 421 f.

Leben in Solidarität mit Ausgegrenzten, seine Verkündigung von bedingungslosem Erbarmen ließen es als konsequent erscheinen, dass er sich der Gewalt seiner Gegner nicht entzogen hatte. Man rekonstruierte den Tod Jesu in der im Alten Testament bezeugten Barmherzigkeits- und Gerechtigkeitsgeschichte Gottes. In diesem Zusammenhang taucht auch das „Muss" auf. „Musste nicht Christus dies erleiden …?" (Lk 24,26). Der Tod war also nicht mehr nur Zufall, kontingent, sondern Bestimmung des Wirkens Gottes, das sich in Jesu ereignete und in dessen Perspektive sein Leben und Tod zu sehen ist. Der Rekurs auf das göttliche Muss im Lichte des alttestamentlichen Schriftbeweises lässt es zu, den Tod Jesu als göttliche Notwendigkeit zu verstehen. Also doch der grausame Gott? Die Vorstellungen von Notwendigkeit und Plan oder Heilsplan können das Verständnis des Todes Jesu als Ereignis der Liebe verstellen, wenn im Zusammenhang mit dem metaphysischen Gottesbegriff Gott als fern planend über der Welt gedacht wird. Das göttliche „Muss" (δεῖ), wird im Kontext eines metaphysischen Gottesbegriffes zum verursachenden und zulassenden Planen eines Übergottes, der Opfer verlangt. Gott wird nicht mehr konkret im Geschehen wahrgenommen, sondern als allmächtiger Himmelsplaner abstrahiert.

Auf dem Hintergrund des Alten Testaments ist das δεῖ dagegen zu lesen in der Geschichte des Erbarmens Gottes, von der der Prophet Hosea spricht: „Wie kann ich dich preisgeben, Ephraim, und dich ausliefern, Israel? … Mein Herz ist anderen Sinnes, alle meine Barmherzigkeit ist entbrannt. Ich will nicht tun nach meinem grimmigen Zorn noch Ephraim wieder verderben. Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch …" (Hos 11,8 f). Gott offenbart sich als unter der inneren Notwendigkeit des Erbarmens stehend. In dem Verständnis des Kreuzes als Geschehen der Liebe Gottes und dem Ereignis der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen konkretisiert sich die Bewegung dieses Erbarmens, ohne Übergehung seiner Gerechtigkeit.

Nach den vielfältigen alttestamentlichen Opfervorstellungen signalisiert das Opfer das Kommen Gottes zu seinem Volk. Im Opfer offenbart sich der gegenwärtige, segnende Gott.[52] Das ist eine ganz andere Vorstellung als die Annahme eines grausamen Gottes, der Opfer fordert. Vielmehr ist das Opfer die von Gott gewährte Chance der Begegnung von Gott und Menschen. „Ein an der Heilsbedeutung des Todes Jesu ausgerichtetes Verständnis von Opfer … kann sich … vornehmlich an dem Aspekt der Dahingabe des Lebens zugunsten anderer orientieren"[53], stellt Jens Schröter dazu fest.

Ähnlich handelt es sich bei der Sühne um eine Institution des Heilshandelns Gottes. Gott ist nicht Empfänger, sondern Subjekt des Sühnegeschehens, durch das Lebenserneuerung und Gemeinschaft gewirkt werden für Menschen, die Le-

---

[52] Vgl. Marx, Alfred: Opferlogik im Alten Israel, in: Janowski, Bernd/Welker, Michael (Hg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt a. M. 2000 (stw; 1454), 129-149.

[53] Schröter, Jens: Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu, in: Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005 (WUNT 181), 51-71, hier: 66.

bensbeziehungen zerstört haben. Das Neue Testament spricht metaphorisch von Sühne (Röm 3,25), nicht um den Kult zu erneuern, sondern um die erneuerte Verbindung der Menschen mit Gott durch die Überwindung der Sündenmacht zur Sprache zu bringen.[54] Als Einrichtung der Gnade Gottes muss auch die Sühne als Manifestation der Bewegung, ja des Umsturzes in Gott selbst verstanden werden, nach dem Gott von seinem Zorn gegen alle Lebenszerstörung ablässt und selbst neues Leben ermöglicht, weil er der Barmherzige ist (Hos 11,8f). Mit den Vorstellungen von Opfer, Sühne und Stellvertretung wird zur Sprache gebracht, dass Gott da für Menschen eintritt, wo Leben zerstört und verwirkt ist. Dabei sind alle drei Begriffe geprägt durch das Verständnis der Sendung und des Kreuzes Jesu Christi als Ereignis des Heilswirkens und der Liebe Gottes und insofern nicht mehr durch ihre traditionsgeschichtliche Herkunft festgelegt. Gott braucht kein Opfer und schon gar kein Blut, sondern er macht sich die Sache des verlorenen Menschen aus Liebe zu eigen. Die menschliche Sünde und die Bosheit, die die von Gott gegebene Ordnung des Lebens verletzen und zerstören, sind allerdings eine Realität, die verarbeitet und durchlitten werden muss, wenn das Böse und die Macht der Sünde nicht bagatellisiert oder verdrängt werden sollen. Das Kreuz Jesu Christi steht für die „Arbeit" und „Mühe" (Jes 43,24f), die wir Gott mit unseren Sünden machen, deren Gott um seinetwillen nicht mehr gedenkt.

Das Verständnis des Todes Jesu Christi am Kreuz im Sinne der neutestamentlichen Sühneaussagen impliziert somit weder, dass Gott als Empfänger des Selbstopfers Jesu gedacht werden muss, noch wird von einer Zurechnung fremder Sittlichkeit ausgegangen. Die Deutung des Todes Jesu Christi als von Gott gestifteter Sühne zur Versöhnung des Menschen mit Gott erlaubt es, den Tod Jesu Christi im Lichte der Auferweckung des Gekreuzigten als von Gott selbst in seinem Sohn vollzogene Aufdeckung und Überwindung der Sünde des Menschen zu verstehen. Gleichzeitig eröffnet die Aussage, dass der Tod Jesu Christi zur endgültigen und universalen Sühne der Sünde aller Menschen geschehen ist, die Einsicht in Gottes bedingungslose Menschenliebe.

Zu bedenken bleibt noch, wie eine stellvertretende Übernahme von Schuld und Strafe zu vermitteln ist, weil unter neuzeitlichen Bedingungen persönliche Schuld und Strafe als nicht übertragbar gelten. Dieser Schwierigkeit begegnet die exegetische Deutung der Sühne als „Existenzstellvertretung"[55], weil dabei davon ausgegangen wird, dass der der Sünde Schuldige und zu Bestrafende in den Vollzug des Sühnegeschehens mit seiner gesamten Existenz einbezogen ist. Nach den Aussagen von Paulus in Römer 6 wird die im Sühnetod Jesu Christi begründete Existenzstellvertretung dem Einzelnen durch die Taufe erschlossen, so dass der getaufte Christ von sich sagen kann, er sei mit Christus gestorben (Röm 6,8).

---

[54] Zur neutestamentlichen Kultmetaphorik vgl. Janowski, Bernd: Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu, in: Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005 (WUNT 181) 97-118.

[55] Gese, Sühne 87. Vgl. auch Hofius, Sühne 344,36-49.

Für eine solche Deutung des Todes Jesu Christi als Geschehen inklusiver Stellvertretung spricht, dass sich auf diese Weise sowohl der personale Charakter der Sünde als auch die durch die Sühne vermittelte Neukonstitution des Menschen plausibilisieren und verdeutlichen lässt. An die Stelle eines anderen treten heißt nicht, ihn als Subjekt zu verdrängen, „sondern den Platz einzunehmen, den aus eigener Kraft einzunehmen er nicht in der Lage ist. Christologisch verstanden bedeutet diese lokale oder besser situative Dimension von Stellvertretung: Jesus Christus hat sich mit seinem Sterben ‚für uns' an unsere ‚Stelle', d. h. an den Ort auswegloser Gottferne und Todesverfallenheit begeben"[56].

Sich auf die Stelle eines anderen einzulassen, bedeutet nicht, die eigene Person gegen die des anderen auszutauschen, sondern die Stellung des anderen auf sich zu nehmen, sich selbst für den anderen einzusetzen und für ihn zu handeln. In Jesus Christus als dem, der sich stellvertretend für uns Menschen einsetzt, vergegenwärtigt sich, wer Gott für den Menschen und was der Mensch vor Gott ist. Zudem ist mit Stellvertretung ein Handeln gemeint, durch das sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ändert.

Daher kommt der Stellvertretung eine Schlüsselbedeutung zu, wenn es darum geht, das Kreuzesgeschehen als Versöhnung zwischen Gott und Mensch deutlich zu machen.[57] Stellvertretung Gottes und stellvertretendes Handeln Jesu Christi zielen auf Gemeinschaft, sie treten dem Menschen zur Seite, verdrängen oder ersetzen ihn aber nicht.[58]

Abstract

The death of Christ on the cross is of paramount importance for the Christian faith. The problem lies in understanding and proclaiming its message. In this paper the main lines of understanding the cross in the tradition of the reformers is presented, taking account of their reception of Anselm of Canterbury. These lines are then examined using the critique of biblical theology and philosophy of religion of the last century. In conclusion the question is posed, how the new insights may be considered while attempting to give a systematic theological interpretation of the cross as an atoning sacrifice consistent with the record of the New Testament.

Dr. Markus Iff, Seeweg 74, 47877 Willich; E-Mail: markus.iff@t-online.de

---

[56] Janowski, Bernd: An die Stelle des anderen treten. Zur biblischen Semantik der Stellvertretung, in: Janowski, J. Christine/Janowski, Bernd/Lichtenberger, Hans P. (Hg.), Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2006, 43-68 hier: 48.

[57] Zum ontologischen Fundament und zum Potential der Stellvertretungskategorie sowie deren Bedeutung für die theologische Explikation der Stellvertretung Jesu Christi und deren Verhältnis zum außerkirchlichen Bereich vgl. Gestrich, Christoph: Das ontologische Fundament und das Potential der Stellvertretungskategorie, in: Janowski, J. Christine/Janowski, Bernd/Lichtenberger, Hans P. (Hg.), Stellvertretung, 149-176.

[58] Vgl. dazu: Aus Leidenschaft für uns. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu. Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2010, 26 f.

Ansgar Hörsting

„Unkaputtbar hoffen"[1]

Vorbemerkungen zum Kontext der Predigt

Ein Treffen von 4000 Jugendlichen auf dem Messegelände Erfurt, Pfingsten 2010. Das Gesamtthema der drei Tage lautet „unkaputtbar". Was hält in unserem Leben, was geht nicht kaputt? Unter den Stichworten „sehen, glauben, lieben, hoffen, bleiben" wird das Thema entfaltet. Mein Thema lautet: „unkaputtbar – hoffen". Unter den 4000 Zuhörern sind manche, die im Glauben an Jesus Christus gefestigt sind, andere, die noch stark nach Orientierung suchen, die im Elternhaus Grundlagen gelegt bekamen, jedoch noch nicht daran anknüpfen konnten. Viele Jugendliche kommen auch völlig ohne christlichen Hintergrund mit zu diesem Ereignis. Die Zuhörerschaft ist also vom Alter her homogen, vom Hintergrund her heterogen. Die Stimmung gleicht einer großen Feier, gute und laute Musik. Vor der Predigt befinden sich ca. 300 Jugendliche tanzend vor der Bühne.

Predigt

Dieses BuJu begeistert mich. Es macht Spaß. Das, was mir am meisten Spaß macht, sind die Themen. Wir sprechen über Dinge, die wirklich lebensnotwendig sind und nicht kaputtgehen.

Ihr alle wisst, dass das, was in unserem Leben passiert und was wir haben, irgendwann einmal kaputtgehen wird. Deswegen ist die Frage, was nicht kaputtgehen kann, was ewig bleibt, entscheidend für das Leben hier und das Leben darüber hinaus.

Heute wird es um das Stichwort „Hoffnung" gehen.

Nelson Mandela hat 27 Jahre lang in Gefangenschaft verbracht und den größten Teil dieser Zeit in einer Gefängniszelle von sechs Quadratmetern. Nelson Mandela war einer der größten Führer Südafrikas. 27 Jahre hat er nicht nur überlebt, sondern er hat es geschafft, die Hoffnung nicht aufzugeben. Die Hoffnung, dass sein Land erneuert wird und sich Schwarze und Weiße versöhnen. Nach 27 Jahren kam er frei und hat als eine glaubwürdige Persönlichkeit die Versöhnung zwischen Schwarz und Weiß gelebt. Nichts konnte den Mann kaputtmachen. Nichts konnte ihn zerstören. Man hat ihm seine Freiheit geraubt, man hat ihm seinen Besitz geraubt, aber die Hoffnung konnte man ihm nicht stehlen.

[1] Die Predigt wurde am 24. Mai 2010 (Pfingsten) in Erfurt während des Bundesjugendtreffens des Bundes Freier evangelischer Gemeinden gehalten.

Du kannst einem Menschen alles nehmen, Du kannst ihm die Freiheit nehmen, Du kannst ihm seinen Besitz nehmen, Du kannst ihm sogar seine Familie nehmen, er wird leben können, wenn er Hoffnung hat. Eines jedoch kann ein Mensch nicht überleben: Wenn er keine Hoffnung mehr hat, wenn er nichts mehr hat, auf das er hinleben kann.

Du wirst mit einer Menge Situationen umgehen können, wenn Du Hoffnung hast in deinem Leben. Aber wenn Du keine hast, kann dich der leichteste Windstoß umblasen.

Hoffnung hat etwas mit dem christlichen Glauben zu tun. Wir glauben an Jesus Christus, der jetzt hier ist und wir hoffen, dass in der Zukunft etwas geschehen wird, was wir jetzt noch nicht sehen. Paulus hat in seinem zweiten Brief an die Korinther, Kapitel 3, Vers 12, geschrieben: „Weil Gott uns eine so große Hoffnung gegeben hat, treten wir frei und unerschrocken auf." (Neue Genfer Übersetzung). Dieser Vers steht in Eurem Programmheft, aber noch viel wichtiger: Er steht in der Bibel. Es ist ein Zitat aus Gottes Wort, geschrieben vom Apostel Paulus.

Wie stellst Du Dir Paulus vor, diesen Apostel? Man denkt: Das muss ein Typ gewesen sein, der immer gut drauf war, der immer auf der Siegerstraße war, der das Leben im Griff hatte, der immer mutig war, der immer noch eine neue Idee hatte und der immer weiter ging. Wenn Du jedoch den zweiten Korintherbrief genauer liest, wenn Du ihn von ganz vorne an liest, wirst Du feststellen, dass Paulus anders war. Paulus hatte Todesängste. Er war manchmal fertig mit dem Leben. Er wollte – so schreibt er – abschließen mit seinem Leben. Er hatte keine Lust mehr, den nächsten Tag zu erleben, so geängstigt war er. Das passt vielleicht nicht in das Bild, das Du von Paulus bisher hattest. Aber es ist so. Er hat es selbst so geschrieben. Das, was ihn getragen hat, war nicht seine innere Stärke, sondern dass er eine Hoffnung hatte, die groß und unzerstörbar war. Er wusste, dass er eine unzerstörbare Zukunft hat, dass er ewig mit Gott leben wird. Deswegen, so Paulus, „bin ich frei und unerschrocken" und trete mutig auf.

Ich möchte diese Aussage aus dem Korintherbrief mit Euch heute Abend noch genauer betrachten.

I Du hast eine große, eine extrem große, eine unerschütterliche, eine nicht endende Hoffnung, wenn Du Jesus Christus gehörst.

Ich weiß nicht, ob Du angefangen hast, mit Jesus Christus zu leben, vielleicht vor längerer Zeit, vielleicht hier beim BuJu. Wenn Du es getan hast, hast Du eine solche Hoffnung. Diese Hoffnung, die ist fantastisch. Manche denken ja, dass der Himmel, dass die Zukunft bei Gott wahnsinnig langweilig sein wird.

Aber ich möchte Euch sagen: Das Gegenteil ist richtig. Das BuJu ist langweilig gegenüber dem, was wir im Himmel erleben werden. Gegen die Zukunft bei Gott ist das BuJu eine absolut langweilige Nummer. Da könnt Ihr überhaupt nichts vergleichen.

Leute haben Angst. Sie fragen sich: Muss ich im Himmel ständig irgendwo sitzen und immer nur „Halleluja“ singen? Andere fragen mich: „Kann ich im Himmel Skateboard fahren?“.

Das weiß ich nicht genau, ich weiß aber eins: Du wirst dort Dinge erleben, die sind tausendmal besser als Skateboard fahren.

Paulus beschreibt im Korintherbrief nicht sehr viel davon. Er sagt eigentlich nur, dass wir „Herrlichkeit Gottes“ erleben werden. Wir werden bei ihm sein, und mit dieser Aussage schließt er seine Beschreibung der Hoffnung auch schon ab.

Das klingt abstrakt. Es ist schwer, sich vorzustellen, was es bedeutet. Zum Glück spricht die Bibel an anderen Stellen zwar verhalten, aber doch noch ein bisschen mehr darüber.

Da ist von dem goldenen Jerusalem die Rede. Ihr habt vielleicht davon gehört. Auch das findet Ihr vielleicht nicht besonders spannend. Ich kann das verstehen. Goldene Gassen, das klingt irgendwie kalt und unangenehm. Wir müssen verstehen, dass es ein Bild dafür ist, dass da, wo wir sein werden, in der Welt Gottes, dass es dort so schön ist, wie der schönste Platz, den sich ein Mensch auf der Erde vorstellen kann – und dann eben noch tausendmal schöner. Es sind menschliche Worte für einen unbeschreiblichen Ort.

Jesus hat einmal gesagt: „Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich dann etwa zu euch gesagt, dass ich dorthin gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten?“ (Joh 14,2). Jemand sagte daraufhin einmal zu mir: „Es ist interessant. Gott hat sechs Tage gebraucht, um die Erde zu schaffen, und es ist echt gut geworden. Sehr gut sogar. Und jetzt bastelt Jesus schon 2000 Jahre an unseren Wohnungen. Wie müssen die erst werden!“ Ob Wohnungen oder ob andere Plätze oder Orte: Es wird sehr schön werden.

Ich stell' mir den Himmel ungefähr so vor: Irgendwo in der Provence, ein langer Tisch, meine Frau dabei, viele Freunde aus der ganzen Welt mit dabei, ein wunderbares Essen – herrlich. Und das alles noch tausendmal schöner. Das ist menschlich gesprochen, zu menschlich, dadurch aber nicht falsch.

Ich habe eine Hoffnung. Auf die gehe ich zu, und ich freue mich darauf. Aber es ist nicht nur eine fantastische Hoffnung, ein großartiges Versprechen. Es ist vor allem ein Versprechen von jemandem, der Autorität hat. Was nützt uns das beste Versprechen, wenn der, der das Versprechen gibt, nichts zu sagen hat. Wenn mir mein 10-jähriger Neffe sagt: „Ansgar, ich werde Dir ein sehr schönes, schnelles Auto schenken“, dann sage ich: „Das ist wunderbar!“, aber ich denke mir: „Du hast einfach nicht die Möglichkeit dazu“. Was nützt es mir, wenn mir jemand ein hohes Gehalt verspricht, der in der Sache nichts zu sagen hat.

Gott hat Autorität und hat Macht. Er wird die neue, zukünftige Welt wirklich schaffen. Er ist größer als alles andere und deswegen ist dieses Versprechen auch tragfähig.

Noah wusste von etwas, das in der Zukunft kommen würde: eine große Flut. Deswegen baute er die Arche. Er hat seinen Glauben auf die Zukunft gerichtet. Und er hat von Gott den Auftrag bekommen: Bau eine Arche, bau ein Riesenschiff.

Es ist, von außen betrachtet, schon ein bisschen seltsam, in einer die meiste Zeit des Jahres trockenen Landschaft ein Riesenschiff zu bauen. Man kann verstehen, dass sich die Leute um Noah herum kaputtgelacht haben über ihn. Sie haben gesagt: „Du bist total durchgeknallt." Ich wäre wahrscheinlich auch einer derjenigen gewesen, die sich da hinstellten. Ich hätte gesagt: „Also, Noah, du bist echt der Depp der Nation." Aber Noah hatte eine Sicht auf die Zukunft. Er wusste, es wird regnen, und zwar eine Menge. Und der, der mir das gesagt hat, hat Autorität, und das zählt.

Gott ist verlässlich. Weil Du Dich auf ihn verlassen kannst, kannst Du Dich auf sein Versprechen verlassen. Er ist nicht jemand, der ein Versprechen gibt und sich dann umdreht und sich nicht mehr darum kümmert. Du hast vielleicht Menschen kennengelernt, die haben Dir tolle Dinge versprochen. Vielleicht haben Dir Deine Eltern versprochen, irgendwas Schönes mit Dir zu unternehmen. Und dann kam anderes dazwischen. Das schien plötzlich wichtiger zu sein als Du. Oder Du hast Freunde, die haben Dir versprochen, Dich anzurufen, und sie haben es nicht getan. Dir selber ist es vielleicht auch schon passiert. Menschen passiert so etwas.

Es reicht nicht, ein tolles Versprechen zu haben. Du brauchst jemanden, der verlässlich ist, wenn er dieses Versprechen gibt. Gott ist verlässlich in seinem Wort. Er wird dazu stehen, auch wenn wir jetzt noch nicht alles sehen. Er selbst wird sich darum kümmern, dass dieses Wort in Erfüllung geht. Du hast also ein Versprechen, das ist nicht nur gut, es ist nicht nur von jemandem gegeben mit Autorität, sondern es ist auch von jemandem gegeben, der absolut zuverlässig ist: Gott selber.

Du hast eine große Hoffnung und Du brauchst auch eine große Hoffnung. Wir Menschen brauchen etwas, was wirklich hält. Was nützt es Dir, wenn Du alles Mögliche hast, wenn Du Freunde hast, und wenn's Dir gut geht, wenn Du eine Ausbildung hast, wenn Du einen Job hast, wenn es Dir materiell gut geht, aber Du hast nichts, was über dieses Leben hinausgeht. Dann bist du der ärmste Typ, den es überhaupt gibt. Du kannst ja nur dafür leben, dass es Dir hier möglichst gut geht, und der Rest ist egal. Du musst hier alles rausholen, und es wird unglaublich öde und zäh.

Viele Menschen in Europa leben in Hoffnungslosigkeit, weil sie nicht mehr kennen als das, was hier auf der Erde passiert. Und deswegen ist der Euro ihr Gott. Das ist alles, was viele Leute kennen und deswegen bekommen sie Panik, wenn der Euro mal ein bisschen in den Keller sackt. Nicht, dass das nicht wichtig wäre. Aber viele Leute haben nicht mehr und das ist das Problem. Auch vieler Christen in Europa. Sie haben vor allem Hoffnung darauf, dass morgen gutes Wetter ist, dass die eigene Mannschaft in der WM gewinnt, und dass sich der Wohlstand ausbreitet. Das sind die drei Ws, die uns oft wichtig sind und wofür viele beten: Wetter, WM und Wohlstand. Und so entsteht eine Christenheit, die nichts anderes zu tun hat, als sich um ihre eigenen Bedürfnisse zu kümmern.

Dagegen sagt Paulus: Wir haben viel, viel mehr. Du hast viel, viel mehr. Du brauchst nicht diese Vollkasko-Versicherungs-Christentum-Mentalität. Das ist

nämlich nur ein Schein von Christentum. Es ist gar nicht Nachfolge Jesu. Es ist nur der Schein der Nachfolge Jesu.

Du kannst Dich heute festmachen bei dem, der Dir ewige Hoffnung gibt, und Du sollst Dich festmachen bei dem, der Dir diese ewige Hoffnung gibt.

Die meisten Predigten enden an diesem Punkt. Sie sagen: „Mach jetzt dein Leben mit Jesus fest, und alles ist gut.“ So werden Menschen Christen, die haben Hoffnung und sagen: „Alles ist klar. Wenn mein Leben vorbei ist, dann bin ich bei Jesus. Fertig.“ Sie retten sich noch durch die Jahre, die vor ihnen liegen. Weil das auf Dauer auch nicht besonders attraktiv ist, führen sie ein Parallelleben zum frommen Leben, um doch noch etwas rauszuholen und ein bisschen Spaß zu haben, und das war's dann.

Meine Predigt soll nicht an diesem Punkt enden. Deswegen möchte ich die zweite Satzhälfte vom Apostel Paulus jetzt besonders unterstreichen. Du hast nicht nur eine große Hoffnung, sondern, so sagt Paulus:

2 „Deswegen leben wir frei und unerschrocken!“

Ich sage Dir, wenn Du diese große Hoffnung hast, dann lebe frei und unerschrocken.

Ich war vor einigen Wochen in einem Kletterwald. Es war einmalig. In diesem Kletterwald musste man sich, das war sehr wichtig, mit Karabinerhaken an einem Sicherungsseil absichern. Wenn man das getan hatte, konnte man über Bretter und Bäume klettern oder sich an Seilen über große Distanzen durch den Wald schwingen. Das ging bis auf 19 m hoch. Bist Du mal ohne Sicherung 19 Meter hoch geklettert? Ich hoffe nicht. Mit Sicherung ist es in Ordnung, und ob Du das tust, ist stimmungsabhängig. Ich habe ein bisschen mit Höhenangst zu tun. Deswegen musste ich wirklich all meinen Mut zusammennehmen, um da hochzuklettern, auch mit Sicherung.

Wenn Du eine ewige Hoffnung hast, dann bist Du eingehakt bei Gott, hast Du einen Anker bei ihm wie einen Karabinerhaken am Sicherungsseil, und dann kannst Du frei und unerschrocken leben. Du kannst Dinge tun, die Du normalerweise ausschließen würdest. Du kannst sogar Risiken eingehen.

Paulus lebte riskant. Er wurde gesteinigt, um der Botschaft von Jesus willen. Und wir haben schon Probleme damit, wenn Leute uns müde anlächeln, weil wir an Jesus glauben. Ehrlich gesagt, ich habe auch ein Problem damit. Ich mag das nicht, wenn man mich müde anlächelt. Aber das ist nicht das Kriterium, ob ich das mag oder nicht. Die Frage ist, ob ich Jesus bezeuge oder nicht. Wenn die Leute es gut finden, schön. Aber wenn sie es schlecht finden, muss ich auch damit leben.

Im letzten Jahr wurden im Jemen deutsche Christen entführt, einige sogar getötet. Es waren Christen, die dort lebten, die dort ein Krankenhaus betreuten und ihren Glauben an Jesus im Alltag bezeugten. Bekannt wurden drei junge

Frauen, die dort ein Praktikum machten. Man kann natürlich darüber diskutieren, ob solch ein Praktikum genügend abgesichert und nötig ist. Aber wenn ich voraussetze, dass diese Leute das im Namen Jesu getan haben, dass sie das Evangelium verkündigt und ein Krankenhaus aufgebaut haben, dann kann es sein, dass das alles auch mit Risiko getan werden muss.

Wenn wir meinen, die Liebe Jesu könne nur ohne Risiko weitergegeben werden, dann sind wir schon gefangen in diesem Wohlfühl- und Wohlstandschristentum, das uns nicht gut tut. Du kannst riskant leben. Du wirst an Punkte in Deinem Leben kommen, an denen du etwas riskieren wirst, an denen Du über Deinen Schatten springen wirst, weil du etwas im Namen Jesu tust und sicher bist in ihm. Misch Dich ein, lebe frei und unerschrocken.

Die Hoffnung, die Du hast, soll Dich dazu führen, Dich in dieser Welt einzumischen.

Der Theologe Dietrich Bonhoeffer, der von den Nazis nur kurze Zeit vor Kriegsende ermordet wurde, sagte: „Wir wollen die Zukunft nicht den Nazis überlassen." Er legte nicht die Hände in den Schoß. Er hat sich engagiert. Er hat sich eingemischt, so sehr, dass er mit dem Leben bezahlt hat. Willst Du die Zukunft einfach irgendwem überlassen? Viele Christen ziehen sich zurück, geben schlaue Kommentare über Politiker ab, über das, was nicht gut läuft, und wissen alles besser, statt zu sagen: „Ich setze mich ein, für mein Land, für meine Stadt, für meine Nachbarschaft." Schlaue Kommentare geben kann jeder. Aber sich einmischen, das ist mehr als Normalmaß. Wem willst Du die Zukunft überlassen? Wenn Du Dich nicht selber einmischst, werden andere die Zukunft gestalten. Gott hat Dir eine große Hoffnung gegeben, nicht damit Du irgendwann schön im Himmel bist, das auch, ist ja nett, sondern damit Du jetzt und hier frei und unerschrocken lebst.

Gib Hoffnung weiter. Wir bewundern Menschen, die etwas Besonderes geschaffen haben, wie z. B. Mutter Teresa. Viele Menschen sind begeistert von ihr. Aber wieso hat sie sich den Ärmsten der Armen zugewandt? Weil sie eine Verankerung hatte in der ewigen Hoffnung bei Gott. Deswegen hat sie Sterbende, elendig krepierende Leute von der Straße aufgesammelt, damit sie wenigstens, wenn sie schon nicht würdig gelebt haben, würdig sterben können.

Gib Hoffnung weiter. Manchmal sind es nur kleine Zeichen. Aber diese Zeichen sind wichtig. Es kann sein, dass Du Dich dabei lächerlich machst, so wie Noah, von dem ich erzählt habe. Aber wenn Du eine Hoffnung hast, die größer ist als Du selber und größer als alles auf dieser Erde, kannst Du auch das in Kauf nehmen.

Misch Dich ein, lebe frei und unerschrocken.

Das muss konkret werden. Vielleicht gehen Dir schon einige Tage oder einige Wochen Gedanken durch den Kopf. Vielleicht denkst Du, Du könntest etwas an Deiner Schule initiieren, z. B. eine Gruppe, um für die Schule zu beten oder sich für sie einzusetzen. Wie viele Leute um dich herum verhalten sich lediglich destruktiv? Warum tun sich nicht Christen zusammen, um für die Schule etwas Gutes zu tun?

Vielleicht hast Du schon etwas von der „Micha-Initiative" gehört. Es ist eine Initiative, die dazu da ist, um gerade in unseren Gemeinden Menschen zu motivieren, für die extrem Armen in dieser Welt da zu sein, sich politisch zu engagieren oder mit Politikern über die so genannten Millenniumsziele zu sprechen. Vielleicht hast Du von den Millenniumszielen gehört. Es geht dabei um Armut, um die Rechte von Frauen, um die Ausbildung von Kindern – und das weltweit. Es braucht Leute, die sich nicht nur informieren, sondern dann auch engagieren. Und es wird Zeit, sich zu engagieren, endlich rauszukommen aus dem Mauseloch, wo alles immer gleich ist und es nur um mich geht. Du hast eine Hoffnung und deswegen das Potenzial Dich einzusetzen.

Vielleicht ist ein Freiwilliges soziales Jahr das richtige für Dich. Nicht nur um tote Zeit zwischen Schule und Ausbildung irgendwie zu überbrücken, weil Dir nichts Besseres einfällt. Sondern deswegen, weil du dieses Jahr einsetzen willst, einen Unterschied machen möchtest an irgendeiner Stelle in Deutschland oder weltweit. Es gibt eine Menge Möglichkeiten auf dem Bundesjugendtreffen, sich darüber zu informieren. Schau dich auf dem Markt der Möglichkeiten um.

Vielleicht musst Du endlich damit beginnen, Dich in Deiner Gemeinde einzusetzen, Dich als Mitarbeiter zu engagieren, statt immer in der zweiten Reihe zu sitzen.

Vielleicht stehst Du vor einer Berufsentscheidung. Berufsentscheidungen sind sehr wichtig. Du kannst die Entscheidung treffen, einen Beruf zu ergreifen, in dem man sich besonders für andere Menschen einsetzt. Vielleicht ist es gut, jetzt ein Studium anzufangen, mit dem Du Dich später politisch engagieren kannst. Ich mache es ganz konkret, damit das große Wort „Politik" nicht nur so allgemein im Raum steht. In der Politik kommen die Juristen oft sehr weit. Das ist einfach so, warum auch immer. Warum nicht jetzt schon planen, diesen Weg einzuschlagen und später das Feld nicht den anderen zu überlassen.

Irgendwas steht in Deinem Leben an. Entscheide Dich richtig, und zwar frei und unerschrocken, nicht unter einem Druck, irgendjemandem zu gefallen, den Eltern oder mir oder den Leuten in Deiner Jugendgruppe. Entscheide frei, weil Jesus Dich befreit hat. Entscheide unerschrocken, weil Du wirklich etwas tun kannst.

Schreib Dir die Gedanken, Entschlüsse oder Fragen in das Programmheft. Rede mit Freunden oder Seelsorgern darüber. Und in allem:

Häng Dein Herz an den Himmel, und stell Deine zwei Füße auf die Erde.

Präses Ansgar Hörsting (FeG), Goltenkamp 4, 58452 Witten;
E-Mail: Hoersting@bund.feg.de

Andrea Schneider

Kommentar zur Predigt von Ansgar Hörsting

Vorbemerkungen

FeG-Pfingstfestival 2010. Teenager und Jugendliche tanzen vor einer Bühne, auf der die Band abrockt. Dann eine Unterbrechung von Singen und Feiern. Der Prediger tritt auf. Sympathische Erscheinung, schlanke, jugendlich wirkende Gestalt, aber doch mindestens 25 bis 30 Jahre älter als seine ZuhörerInnen und um viel Lebenserfahrung reicher. Von Beruf Präses einer Freikirche, spricht er von Hoffnung, die sie haben dürfen und sollen, von richtigen Entscheidungen und einem unerschrockenen Leben. Passt das: Redner und Adressaten?

Ein halbes Jahr später. An ihrem Schreibtisch eine Frau, nochmal 10 Jahre älter als der Festival-Prediger, Mutter dreier erwachsener Kinder, von Beruf Rundfunkpastorin, vor sich die BuJu-Predigt des Präses. Sie spürt die doppelte Brechung: Da ist diese Predigt, gehalten vor jungen Leuten, weit entfernt vom Prediger. Und da ist sie als Kommentatorin, ebenso wenig in der (Gedanken-)Welt der Angesprochenen zu Hause. Passt das: Redner und Adressaten und Kritikerin?

Sie wird für den Kommentar einen (stark gekürzten) Kriterienkatalog aus ihrem Werkzeugkasten der Rundfunkhomiletik benutzen. Zwar hat sie dabei kein Fernsehbild vor Augen, nichts Gesprochenes im Ohr, sondern nur Geschriebenes vor sich; es geht nicht um eine komprimierte Vier-Minuten-Andacht, sondern um eine lange Predigt. Aber der Übertragungsversuch lockt.

I Theologische Relevanz und thematische Aktualität

Als viertes Thema in der BuJu-Reihe geht es in dieser Predigt um das Stichwort „Hoffnung". Ansgar Hörsting beschreibt sie als Hoffnung auf den „Himmel", auf ein Dasein bei Gott nach dem Tod, wo „du Dinge erleben (wirst), die sind tausendmal besser als Skateboard fahren". Zwei biblische Bilder führt er zur Veranschaulichung an: das himmlische Jerusalem und die vielen schönen Wohnungen, die Jesus im Himmel vorbereitet.

Hoffnung wird begründet mit einer persönlichen Bindung an Jesus Christus, dann aber auch mit der Autorität Gottes, der die Macht habe, die unbeschreiblich schöne zukünftige Welt zu verwirklichen.

Ein Dreischritt wird den Jugendlichen beim Thema „unkaputtbar – hoffen" angeboten als Antwort auf die Frage: „Was bleibt, was geht nicht kaputt?": 1. ein Versprechen auf Zukunft im Himmel, das 2. mit Macht und Autorität Gottes erfüllt wird, weil 3. Gott absolut zuverlässig ist, anders als z. B. Freunde oder auch Eltern.

Die unzerstörbare Hoffnung auf ein Aufgehoben sein bei Gott nach dem Tod ist ein zentrales theologisches Thema. Das Problem: Die theologischen Aussagen dazu werden hier nicht mit der Lebens- und Welterfahrung der (jugendlichen) ZuhörerInnen verknüpft. Weder fragt der Prediger ernsthaft die Jugendlichen, was ihnen denn die Hoffnung raube – persönlich, oder wenn sie in die Welt gucken. Noch geht er mit den ZuhörerInnen gemeinsam einen Weg der Suche danach, was denn „unkaputtbar" sei. Stattdessen ruft er ihnen eine „extrem große, eine unerschütterliche Hoffnung" zu, „wenn du zu Christus gehörst". „Diese Hoffnung, die ist fantastisch", aber sie bleibt in der Predigt blass und ich behaupte, dass die Hoffnung auf eine wunderbar schöne Wohnung im Himmel für die meisten Jugendlichen aktuell wenig reizvoll und tatsächlich „wahnsinnig langweilig" ist, was der Prediger übrigens auch selbst vermutet.

Bekannte (allzu bekannte?) Hoffnungszeugen werden angeführt wie Nelson Mandela oder auch Noah. Und auch die (übliche?) dunkle Folie der Hoffnungslosigkeit vieler Menschen wird den Jugendlichen vorgehalten, die nicht mehr kennen würden als das, „was auf der Erde passiert", und deren Gott der Euro sei. Auch viele „Christen in Europa" würden ähnlich denken und nur auf die drei Ws hoffen: Wetter, WM, Wohlstand – dies ist die Andeutung einer Selbstkritik, die aber an der Oberfläche bleibt und nicht wirklich nachdenklich macht. Denn warum sollten nicht auch (junge!) BuJu-Christen auf schönes Wetter oder einen Sieg der eigenen Mannschaft hoffen?

Problematischer als die fehlende echte, hörende Verknüpfung mit Fragen und Erfahrungen der Jugendlichen finde ich allerdings die Verknüpfung mit dem Bibeltext aus 2. Kor 3, 12.

In der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern verhandelt Paulus im Zusammenhang dieses Verses das große Thema Gesetz und Tod, Geist und Leben. Er beschreibt den Gegensatz zwischen altem Mose-Bund und neuem Bund in Christus. Auftrag und Gesetz und Dienst des Mose waren auch schon glanzvoll herrlich, aber doch vergänglich. Die Freiheit, die Hoffnung, das Leben durch den Geist Christi ist dagegen unvergleichlich herrlicher und eben: „unkaputtbar".

Dies ist aber für Paulus nun gerade nicht eine Hoffnung für die Zukunft, sondern erfahrbares Leben schon hier und heute – und gerade deshalb Freiheitsgrund und Kraftquelle. Und ganz schlicht und konkret die Ermöglichung, frei und offen und selbstbewusst seinen Gegnern gegenüber auftreten zu können.

Diese von Paulus beschriebene Hoffnung auf den „Himmel" zu verkürzen, wird dem Text nicht gerecht. Und nimmt ihm leider auch eine Spitze, die den Jugendlichen als Grund hätte dienen können, „frei und unerschrocken" ihr Christsein zu leben, nämlich geerdet in einer Hoffnung, die im Tiefsten der Existenz unabhängig macht und motiviert zum „sich Einmischen in dieser Welt".

Diese Forderung gibt es in der Predigt, leider aber nicht besonders prickelnd neu, sondern eher traditionell: einen Schülergebetskreis gründen z. B., oder sich als Mitarbeiter in der Gemeinde engagieren. Unvermutet kommt der Tipp, Jura zu studieren, um politisch aktiv zu werden. Aber inwiefern die Hoffnung auf

den Himmel zum Engagement auf der Erde motiviert, wird nicht wirklich hergeleitet.

2 Authentizität und Originalität

Der Prediger outet sich schon im ersten Satz als auch „begeistert" von dem BuJu. Er versucht, Brücken zu bauen zu den ZuhörerInnen, z. B. durch das Erzählen der eigenen Erfahrung im Klettergarten. Allerdings bleibt dies ein rein rhetorisches Predigtbeispiel zur Erläuterung der Notwendigkeit, sich bei Gott „einzuhaken". Wirklich Persönliches erfahren die Jugendlichen kaum vom Prediger. Nur, dass Ansgar Hörsting sich den Himmel als langen Tisch mit gutem Essen in der Provence vorstellt. Das ist nett, aber auch nicht mehr.

Vielleicht wäre es für viele spannend gewesen, auf dem BuJu ein wenig davon zu erfahren, was denn ihrem Präses, einem langjährigen, gestandenen Christenmenschen, Angst macht. Wo er Erfahrung von Kaputtgehen im Leben gemacht hat, und was ihm dann die unzerstörbare Hoffnung vermittelt hat. Wie er selbst diese Hoffnung in seinem Alltag lebt, und was sie daraus lernen können.

Die Redeabsicht ist klar: die Jugendlichen zur Verankerung in Gott aufzurufen und zu einem engagierten Leben als Christen zu motivieren. Dabei beschreibt die Predigt aber christliches Allgemeingut, benutzt die wirklich bekanntesten biblischen und christentumsgeschichtlichen Zeugen von Noah über Bonhoeffer bis zu Mutter Teresa, die in der Fülle der Beispiele dann nicht differenziert und spannend erzählt werden können und dadurch nicht wirklich auf- und anregen. Das alles kennt nun jeder, der mal irgendwann Reli hatte. Ich denke, die Predigt hatte höchstens aus sehr entchristlichtem Elternhaus stammenden Jugendlichen etwas wirklich Neues zu bieten.

3 Dramaturgie und Gliederung

Die Predigt hat keine auffällige Dramaturgie. Sie beginnt mit dem Beispiel eines Hoffnungsträgers, beschreibt Hoffnung anhand des Paulus-Zitats und seines Lebens, umkreist dann den Begriff Hoffnung weiter, konkretisiert ihn als Hoffnung auf den Himmel, auch anhand eines Jesuszitats, beschreibt ihn als zuverlässiges Versprechen anhand der Noah-Geschichte und kontrastiert ihn mit „Hoffnungslosigkeit vieler Menschen in Europa", gegenüber der christliche Hoffnung „viel, viel mehr" sei. Was allerdings in diesen Gedankenkreisen ein „Schein von Christentum" ist, nämlich „diese Vollkasko-Versicherungs-Christentums-Mentalität", hat sich mir nicht erschlossen.

Die Predigt hat zwei große Teile – 1. Hoffnung, 2. unerschrocken und frei auftreten – wobei der zweite Teil vom Prediger als Besonderheit angekündigt wird, die ich aber so besonders nicht finden kann.

Innerhalb der Zweiteilung redet der Prediger eher kreisend, erzählt viele Beispiele, was allerdings dazu führen kann, dass der rote Faden beim Zuhören

verloren geht. Zum Beispiel risikoreiches Christsein: vom Märtyrertod des Paulus über müde angelächelt werden, weil man Christ ist, bis zu den ermordeten Christen im Jemen und Bonhoeffer und die Nazis.

Außer der groben Zweiteilung sind keine weiteren Argumentationsschritte erkennbar, z. B. ein Frage-Antwort-Schema oder ein Pro- und-Contra-Aufbau. Im Grunde ist schon mit dem Beispiel von Nelson Mandela zu Beginn klar, worum es im Folgenden gehen wird.

Am Ende zielt die Predigt auf „richtige" Entscheidungen, z. B. den Beruf betreffend oder überhaupt das Leben. Denn: „Irgendetwas steht in deinem Leben an." Unklar bleibt, in welche Richtung sich Entscheidungswillige entscheiden sollten. Wichtig ist das Dass der Entscheidung und ihre Unabhängigkeit. Sehr konkret wird aber aufgefordert, sich Gedanken zur Predigt aufzuschreiben bzw. Seelsorger zu kontakten.

Die Predigt ist plakativ. Dies mag ihrem „Sitz im Leben" in einer großen Jugendveranstaltung geschuldet sein. Dennoch: Hätte es sich vielleicht doch gelohnt und wäre durchaus auf Interesse gestoßen, hier und da ein wenig tiefer zu schürfen?

Eine Art Pointe ist der Schlusssatz: „Häng dein Herz an den Himmel und stell deine zwei Füße auf die Erde." Der klingt sehr schön. Schade, dass er nicht dramaturgisch eingebaut wurde, z. B. wie ein Refrain oder entfaltetes Bildwort. So steht er isoliert da und verhallte vermutlich schnell.

4 Sprache, Sprechen und Zielgruppe

Der Prediger bemüht sich sehr um einfache Sprache, kurze, hörfreundliche Syntax und Redundanz. Er geht dialogisch, freundlich-locker auf die jugendlichen ZuhörerInnen zu. Auffällig ist dabei das fast durchgängige direkte Ansprechen der/des Einzelnen mit einem „Du", das zum insgesamt appellativen Stil der Predigt passt und sicher auch zu diesem Jugendevent.

Ob dieses beständige direkte Angesprochen werden, das zuweilen einen fast kumpelhaften Ton hat, dem einen oder der anderen irgendwann zu viel wurde und zu distanzlos vorkam, vermag ich nicht zu beurteilen. Dazu fehlt der entscheidend wichtige Eindruck von Sprechweise, Körpersprache, insgesamt von authentischer Paraverbalität des Redners: Wie kam der erheblich Ältere, der Präses, an bei den jungen Leuten? Vermutlich sympathisch. Und doch: M. E. hätte es die Wirkung seiner Predigt verstärkt, wenn er nicht fast durchgängig wie gleich zu Beginn in der Haltung dieses nett gemeinten, aber doch vereinnahmenden „Wir" – wir haben Spaß, sprechen über unsere Themen, unser Leben – aufgetreten wäre, sondern ab und zu deutlicher aus der echten Distanz des Älteren, des Kirchenleiters mit großer Verantwortung, gesprochen hätte; wenn er gerade diese Distanz fruchtbar gemacht hätte für seine Ansprache an die jungen Leute und sie ernsthaft mit hinein genommen hätte in seine Fragen, Hoffnungen und Ziele für die gemeinsame Kirche und die Welt. Denn manchmal baut das Offenlegen von Unterschieden stärkere Brücken als der Versuch des „Ich bin wie ihr".

Die Predigt bestärkte die 4000 (vermutlich zumeist kirchennahen) Festivalbesucher in Grundlagen des Glaubens und forderte sie auf, „richtige" Entscheidungen zu treffen und zu leben. Insofern passte die Predigt sicher in den Rahmen des BuJu – sie störte nicht die Feierstimmung. Der Lobpreis konnte danach fröhlich-fetzig weitergehen. Und dass von diesem Gottesdienst mit seiner Musik und seiner Predigt, seinem Singen und Beten anregend-motivierend-pfingstliche Inspiration ausging, die junge Leute befähigt, „unkaputtbar" zu hoffen für ihr Leben und die Welt – das will ich trotz aller sachlicher Kritik gern glauben.

Pastorin Andrea Schneider (BEFG), Nettelbeckstraße 5, 26131 Oldenburg;
E-Mail: andrea.schneider@nwn.de

Rezensionen

Walter Klaiber: Das Markusevangelium. Die Botschaft des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010, kt., 352 S., ISBN 978-3-7887-2454-2, € 19,90.

Mit der vorliegenden Auslegung des Markusevangeliums liegt bereits der zweite Band einer neuen Reihe vor, die im Jahr 2009 mit einem Kommentar zum Römerbrief eröffnet wurde. Beide stammen aus der Feder des langjährigen Bischofs der Evangelisch-methodistischen Kirche, der durch zahlreiche Veröffentlichungen bestens bekannt ist.

Nun soll nicht einfach eine weitere Kommentarreihe den bereits existierenden hinzugefügt werden. Dem Autor stehen vor allem Leser vor Augen, die zwar theologisch interessiert sind (Lehrerinnen und Lehrer werden ausdrücklich genannt), aber nicht über ausreichend Kenntnisse des Griechischen verfügen, um selbst sprachliche Beobachtungen am Grundtext nachvollziehen zu können. Sie sollen Auslegungen an die Hand bekommen, die sie kurz und prägnant mit wichtigen Hintergrundinformationen zur damaligen Zeit versorgen und zugleich auch Erkenntnisse der Bibelwissenschaften mit einfließen lassen. Es wird der Anspruch formuliert, allgemein verständlich zu schreiben, ohne dass darunter das Reflexionsniveau leidet. Es soll eine Reihe von Kommentaren entstehen, bei der konsequent die Botschaft der biblischen Bücher herausgearbeitet und zugleich auch eine Brücke in die heutige Zeit geschlagen wird.

Bei der Anlage des vorliegenden Kommentars fällt auf, dass die Einleitung auf wenige Seiten beschränkt ist (11-13), auch wenn am Ende noch einmal auf einzelne Fragestellungen Bezug genommen wird (341 f.). Im Blick auf die wenigen Selbstaussagen des Textes und einige altkirchliche Aussagen, vor allem von Papias von Hierapolis, geht Klaiber davon aus, dass der in den Schriften genannte Johannes Markus mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als Autor des zweiten Evangeliums in Frage kommt. Er habe die Schrift, die ursprünglich wohl mit Kap. 16,8 abschloss, vermutlich kurz vor der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. verfasst. Erst später habe man einen Schluss hinzugefügt, da man es als unpassend empfunden habe, das Evangelium mit den Worten „denn sie fürchteten sich" enden zu lassen (319-323).

Bei der Gliederung der markinischen Schrift orientiert sich der Verfasser weitgehend an dem Konsens, wie er sich in etlichen anderen Kommentaren und Einleitungen abzeichnet. Nach einer kurzen Einleitung (1,1-13) wird das Wirken Jesu in Galiläa (1,14-8,26) in drei konzentrischen Kreisen beschrieben, zunächst rund um Kapernaum, dann rund um den See Genezareth und abschließend in ganz Galiläa, wobei auch deutliche Berührungspunkte zu den heidnischen Gebieten benannt werden. Nach der Leidensvorbereitung (8,27-10,52) erzählt Markus von der Vollendung des Weges Jesu (11,1-16,8), wobei ein besonderer Schwerpunkt auf der Endzeitrede in Kap. 13 liegt.

Der Aufbau des Kommentars folgt einem klaren Schema. Nach einer Übersetzung des Textes folgt eine fortlaufende Vers-für-Vers Auslegung, bei der Begriffsklärungen und wichtige Informationen zum Hintergrund der damaligen Zeit in Petitdruck geboten werden. Auf besondere Exkurse und Verweise auf entsprechende Literatur in Fußnoten wird konsequent verzichtet (auch das Literaturverzeichnis enthält nur wenige Einträge).

Am Ende eines jeden Abschnitts wird die Botschaft zusammengefasst, gelegentlich wird dann auch auf aktuelle Fragestellungen verwiesen, die der Text berührt.

Blickt man nun auf die Auslegung des Markusevangeliums, so stellt man schnell fest, dass das Versprechen dieses ambitionierten Projektes vollumfänglich eingelöst wird. In einer einfachen, aber zugleich tiefgründigen Sprache, die stets auch etwas über die reiche pastorale Erfahrung des Autors verrät, arbeitet er Kapitel um Kapitel die wesentlichen Aussagen des Textes heraus. Ohne sich in Einzelheiten zu verlieren, finden auch Detailfragen, da wo es angebracht erscheint, notwendige Beachtung. Der Leser wird über politische und geographische Gegebenheiten informiert (35) und die wichtigsten Religionsparteien werden mit ihren theologischen Überzeugungen prägnant dargestellt (63. 230). Da, wo es angeraten erscheint, werden auch textkritische Einzelfragen erörtert (86. 173. 194). Die große Leidenschaft des Verfassers liegt aber in der theologischen Durchdringung des Textes. Das wird gerade dann deutlich, wenn es um die Frage der Nachfolge Jesu, der Kreuzesnachfolge geht. Hier zeigt sich für den Verfasser eine deutliche Nähe zu dem, was Paulus zu diesem Thema zu sagen hat. Es werden aber auch wichtige und brisante Fragen des Gemeindealltags nicht ausgeklammert. So geht Klaiber auf die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe und unsere Fragen und Erfahrungen ein, wenn Beziehungen scheitern (186 f.). Hier möchte er vom Text her tragfähige Antworten aufzeigen, die dem Evangelium und der konsequenten Jesusnachfolge verpflichtet sind. Aber auch die andere große Linie des Markusevangeliums wird deutlich herausgearbeitet: Jesus ist der Herr über die Mächte und Gewalten, die sich Gott und seinem Willen in den Weg stellen wollen. Der Vorstellung einer „power evangelism" möchte er ausdrücklich nicht das Wort reden, aber er lenkt auch den Blick auf diese Wirklichkeit, dass Jesus sich auch heute als der Herr erweist.

Natürlich möchte man an der einen oder anderen Stelle ein Fragezeichen setzen. Findet sich in 10, 13-16 wirklich ein Reflex auf die Frage, ob Säuglinge durch die Taufe zur Gemeinde gehören oder nicht? Sind die doch eher skeptischen Urteile bei der Frage nach der Chronologie des Todespassah Jesu so unausweichlich? Könnte man bei der Frage nach den Wundern nicht doch ein wenig mehr sagen, als dass sie mit den Mitteln der historischen Forschung nicht zu erfassen seien. Es sind Fragen, die ein Gespräch mit dem Ausleger und seinem gründlichen Werk eröffnen könnten. Denn das ist dem vorliegenden Buch dringend zu wünschen, dass es viele Leser findet, die sich mit der Botschaft des Markusevangeliums auseinandersetzen und so Jesus selbst besser kennenlernen.

Michael Schröder, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal

Joachim Molthagen: Christen in der nichtchristlichen Welt des Römischen Reiches der Kaiserzeit (1.-3. Jahrhundert n. Chr.). Ausgewählte Beiträge aus Wissenschaft und freikirchlicher Praxis, hg. v. Helmut Halfmann und Christoph Schäfer, Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike 19, St. Katharinen: Scripta Mercaturae Verlag 2005, 213 S. mit einer Abbildung, ISBN 978-3-89590-164-5, € 23,–.

Der 70. Geburtstag von Prof. Dr. Joachim Molthagen am 8. Oktober 2011 ist ein willkommener Anlass, den Sammelband, der zu seiner Emeritierung nach mehr als 35-jähriger Zugehörigkeit zum Seminar für Alte Geschichte der Universität Hamburg in 2005

erschien, zu besprechen. Neben althistorischen Arbeiten und exegetischen Aufsätzen, die hier diskutiert werden, enthält der Band einige Rezensionen und Beiträge aus kirchlicher Praxis sowie einen Anhang mit „Beobachtungen zu Geschichtsschreibung und Geschichtsverständnis im antiken Griechenland und Israel" und eine Predigt zu 1. Kön 16,23-33.

In „Die ersten Konflikte der Christen in der griechisch-römischen Welt" (11-47) werden Konfliktherde auf der Ebene von Stadtgemeinden beschrieben (11 f.). Die Quelle für erste Konflikte zwischen Christen und der griechisch-römischen Welt ist die auf um 90 n. Chr. datierte (13), aber ältere Quellen enthaltende (13-15) Apostelgeschichte. Wie sind die Auseinandersetzungen zwischen Christen und Nichtchristen nach der Apostelgeschichte und wie nach den Quellen späterer Christenprozesse zu beschreiben (12)? Dazu werden die Stationen der paulinischen Mission nachgezeichnet. Dessen Konflikte mit örtlichen Juden sieht Molthagen durch die Abwerbung von Sympathisanten der jüdischen Synagoge (Gottesfürchtigen) motiviert. Die griechisch-römische Bevölkerung habe Anstoß an der Störung der öffentlichen Ordnung, die die christliche Mission begleitet habe, genommen. Aber das Christsein als solches (*nomen Christianum*) bilde in der Apostelgeschichte niemals einen Anklagepunkt, und von Todesurteilen über Christen (das Ende des Paulus bleibt offen) sei nichts zu lesen. Auch die Magistrate überließen niemals Entscheidungen bezüglich der ihnen vorgeführten Christen dem römischen Statthalter. So konstatiert Molthagen: „Von den ersten Konflikten, die die Apostelgeschichte bezeugt, führt kein gradliniger Weg zu den späteren Christenprozessen." (45)

Wie aber ist die Entwicklung von der Apostelgeschichte zu den späteren Verurteilungen allein des Christseins wegen zu beschreiben? Als wichtigste Wegmarke setzt Molthagen mit einem Begriff Vittinghoffs (1984) die „generelle Kriminalisierung" des Christentums. Seit seiner Dissertation (Hamburg 1969; gedruckt Göttingen 1970) vertritt er die Ansicht, dass die Gleichsetzung von Christsein und Verbrechen mit dem Brand Roms 64 n. Chr. beginne. Auch wenn Neros Aktionen gegen Christen lokal und zeitlich begrenzt blieben, sei sein Christenverbot als ein an die stadtrömischen Behörden gerichtetes Mandat (Göttingen 1970, 21-27) später im ersten Jahrhundert wieder aufgenommen worden (45 f.). Molthagen datiert diese Adaption des neronischen Christenverbotes in die Zeit Domitians, was jedoch bis heute umstritten ist. Tacitus, *Annalen* XV 44,2-5 und das von Tertullian, *Adversus nationes* I 7,9 erwähnte „*institutum Neronianum*" sind nur schwerlich auf die offizielle Kriminalisierung des Christentums zu beziehen. Gerade letztere Stelle könnte vielmehr im Stil apologetischer Rhetorik die Größe des Gegners zum Ruhm der eigenen Gruppe anführen. Aber selbst, wenn man von einem formalen Christenverbot unter Nero nur mit Vorsicht reden kann, bleibt nach Nero im allgemeinen Bewusstsein die Gleichung „Christ = Verbrecher" haften und damit Molthagens Beschreibung in der Sache korrekt: Konflikte, die nach der Apostelgeschichte in der Frühzeit noch glimpflich verliefen, bekamen nun eine „tödliche Dimension" (46), wenn sie zu einer Anklage als Christ und zum Christenprozess führten.

„Die Lage der Christen im römischen Reich. Zum Problem einer domitianischen Verfolgung" (48-84) zieht den ersten Petrusbrief, der als römische (59-61) Pseudepigraphie (57-59) aus den Jahren zwischen 70 und 100 (63-65) bestimmt wird, als Quelle heran. Die Kernfrage lautet: Belegt der erste Petrusbrief (bes. 4,14-16) (71) die Anklage und Verurteilung von Christen allein wegen ihres Christseins? Molthagen vergleicht die Lage der Christen nach dem ersten Petrusbrief mit „plinianischen Prozessen" (74 f.) und macht für das ganze Imperium des ausgehenden ersten Jahrhunderts wahrscheinlich,

dass Anklagen, Prozesse und Urteile allein aufgrund des Christseins zur Lebenswirklichkeit der Christen gehörten. Freilich ist dabei eine Verschärfung der Lage gegenüber frühen Konflikten, wie sie aus der Apostelgeschichte zu erheben sind, vorausgesetzt. Warum ist aber aus einer einmaligen, lokal beschränkten kaiserlichen Aktion eine das ganze Imperium bestimmende Rechtslage geworden? Hier schweigen die Quellen, und so stellt Molthagen eine Hypothese auf (81): Durch die Ausbreitung des Christentums sei es nach Nero häufiger zu lokalen Unruhen gekommen. Die Bevölkerung habe nun vermehrt die Hinrichtung von Christen gefordert. Molthagen zeichnet ein freundliches Bild von Domitian (zuvor bereits: Christ 1983; Jones 1992), der als ein auf Ruhe im Imperium besonnener Herrscher vorgestellt wird. Er habe die „*Christiani*" für eine politische Gruppe halten müssen und sich auf Neros Vorgehen als Mittel der Befriedung von Unruhen besonnen (82). Dass die altkirchliche Tradition wie etwa Melito von Sardes bei zeitgenössischen Christenprozessen an Kaiser Nero und Domitian erinnert (48 f. 84), könnte demnach nicht nur auf apologetisches Interesse, sondern mit Molthagens Hypothese auf geschichtliches Wissen zurückgehen.

In „Rom als Garant des Rechts und als apokalyptisches Ungeheuer. Christliche Antworten auf Anfeindungen durch Staat und Gesellschaft im späten 1. Jahrhundert n.Chr." (85-97) geht es um die historische Auswertung religiöser Reflexion in der Rom-Metaphorik nach der Apostelgeschichte, der Johannesoffenbarung und dem ersten Petrusbrief. Alle drei Schriften sind nach Molthagen unter den oben geschilderten Bedingungen der Herrschaftszeit Domitians (93-95) entstanden. Die gesellschaftliche Wirklichkeit, die sich durch Molthagens Zusammenschau der drei Quellen erschließt, verarbeiten sie in unterschiedlicher Weise. Offb13 führe Rom als „apokalyptisches Tier" zum Trost angefochtener Christen vor (86-89. 95 f.). Die Apostelgeschichte blicke appellierend auf Traditionen römischen Rechts, nach denen Glaubensdinge nicht strafbar gewesen seien, zurück (89-93; 96 f.). Und der erste Petrusbrief fordere auf, sich angesichts der „generellen Kriminalisierung" des Christentums im Spannungsfeld zwischen missionarischer Überzeugung und Martyrium unter den Ordnungen des Staates zu leben.

An den drei Aufsätzen wurde hauptsächlich die Datierung der Johannesoffenbarung, dem ersten Petrusbrief und der Apostelgeschichte in die Domitianzeit kritisiert (zuletzt A. Reichert, ZNW 93, 2002, [227-250] 248 f.). Molthagen teile zwar die Kritik an einem lange Zeit bestimmenden finsteren Domitianbild, ziehe dann aber die Reflexe einer Krisensituation in dem ersten Petrusbrief und der Johannesoffenbarung zur Datierung der Schriften in die Domitianzeit heran. Damit gerate er in einen Zirkelschluss: Zuerst werde der erste Petrusbrief, die Apostelgeschichte und die Johannesoffenbarung in die Domitianzeit datiert, um dann als Quelle für die Lage der Christen unter Domitian zu dienen. Freilich ist zu bemerken, dass die Frühdatierung des ersten Petrusbriefes (61 f.) nur sichergestellt ist, wenn ein Nachweis für die ebenso frühe Datierung einer der ihn bezeugenden Schriften (dem zweiten Polykarpbrief und zweiten Petrusbrief) erbracht wird. Und ebenso problematisch ist die Begründung einer Frühdatierung mit der fehlenden Ämterstruktur wie sie in den Briefen des Ignatius von Antiochien erscheint (63), zumal weder die Ausprägung kirchlicher Ämterstruktur der Ignatianen noch ihre Datierung nach der von R. Hübner' angestoßenen Diskussion in der Zeitschrift für Antikes Christentum (1998 ff.) abschließend feststeht.

Verfeinert liegen die Beobachtungen zu dem Verhältnis von Christen zum Imperium Romanum nach der Johannesoffenbarung in „Warnung vor Integration. Die Christen und Rom im Spiegel der Johannes-Apokalypse" (98-115) vor. Die apokalyptische Mo-

tivwelt vor allem von Offb 13,17-19 wird auf ihre historischen Bezüge hin untersucht. Molthagen unterscheidet sachgemäß zwischen zwei Ebenen, der des Sinns und der der Historie (107 f.). So deute etwa das Tier aus dem Meer auf der Sinnebene auf einen endzeitlichen Antichristen (107), auf der historischen Ebene auf das *Imperium Romanum* (107 f.). Hintergrund der Deutung bildet wieder die Rechtslage unter Domitian (109. 113 f.). Ohne Einzelheiten der konzisen Analyse (107-113) vorzustellen, sei nur das Ergebnis geschildert. Die Bildwelt der Offenbarung gibt nach Molthagen keinen Hinweis auf totalitäre Ansprüche Roms unter Domitian (113). Aus der Sicht der Offenbarung werde eine bedrohliche Rolle der Kulte im römischen Reich und die zunehmende Feindschaft aus der heidnischen Bevölkerung gegen Christen wahrgenommen und mit einer Feindschaft des römischen Staates gegen Christen gleichgesetzt (114). Einzelerfahrungen verdichten sich zum Bild eines zukünftig totalitären Imperiums, und gleichzeitig werden Anweisungen zum Verhalten der Christen in der Gegenwart (114 f.) und ein Ausblick auf das himmlische Jerusalem als Gegenentwurf zu Rom geboten (115).

Die Positionen Molthagens, vor allem die Bewertung der Rechtslage der Christen unter Nero und Domitian, haben sich allerdings bislang weder bei Althistorikern (Riemer 1998, 49 ff.) noch Neutestamentlern (Heinze 1998, 238) durchgesetzt. Die Ablehnung gründet darin, dass der Schriftwechsel zwischen Kaiser Trajan und dem Statthalter von Pontus-Bythinien nichts von einer rechtlichen Regelung für den Umgang mit Christen erkennen lasse (Riemer 2004).

Der letzte zu besprechende Aufsatz bietet darum eine Neubewertung des wichtigsten Zeugnisses über Christenprozesse vor dem Opferedikt des Decius. Sie wird ohne Frage auch in Zukunft noch eifrig diskutiert werden: „*Cognitionibus de Christianis interfui numquam*". Das Nichtwissen des Plinius und die Anfänge der Christenprozesse" (116-145). Die Kernfrage lautet: Hatte Plinius, der sich in seiner Korrespondenz mit Trajan so unwissend gibt, rechtlich verbindliche Vorgaben für seinen Umgang mit Christen? An Vergleichstexten (Sueton, Tacitus und Pliniusbriefen) zeigt Molthagen, dass Plinius ein Sachverhalt nicht schon deswegen unbekannt sei, weil er ihn nicht erwähne (118 f.). Gerade bei Anklagen von Personen „als Christen" (119 f.) wisse Plinius sehr wohl was zu tun sei. Er verfügte über eine Sicherheit, die nur aufgrund einer bestehenden Rechtslage plausibel sei (121-123). Problematisch sei für ihn einzig das Verfahren mit ehemaligen Christen (121). Es veranlasse ihn, Erkundigungen einzuziehen und Verfahren auszusetzen. Die Einführung einer „Interessengruppe" (Walsh/Gottlieb 1992) (124 f.), die den unwissenden Plinius im Umgang mit Christen beeinflusst habe, nach dem von Nero im Jahr 64 angewendeten Verfahren vorzugehen, akzeptiert Molthagen nicht: „Wenn es eine rechtliche Grundlage für die Hinrichtung von Christen gab, dann sollte man ihre Kenntnis dem Plinius nicht absprechen." (125). An zwei Beispielen (Feuerwehr in Nikomedien [125 f.], Armenkasse in Amissus [127]) zeigt Molthagen, wie sowohl Plinius als auch Trajan über Rechtskenntnisse verfügen, auch wenn sie sie in ihrer Korrespondenz nicht explizit erwähnen (127). Es handele sich darum im Christenbrief des Plinius angesichts der Frage nach dem Umgang mit ehemaligen Christen nur um „gespielte" Unsicherheit. Aufgrund der Zielsetzung, die Anzahl der Christen in seiner Provinz zu mindern, favorisiere er die Möglichkeit strafloser Reue (128). Darum plädiere Plinius dafür, Christsein selbst nicht als Verbrechen aufzufassen. Aufgrund der Harmlosigkeit des Christentums problematisiere Plinius gegenüber Trajan die gesamte gängige Praxis. Molthagen wendet sich damit gegen eine breite Forschungsauffassung (130). Da nach Molthagen der Christenbrief die Vorgabe rechtlich verbindlicher Normen für römische

Statthalter belege, angeklagte und geständige Christen hinrichten zu lassen, führt er weiter aus, wie und aus welchen Gründen Christsein in solcher Weise strafbar geworden sei. Hier entfaltet Molthagen die bereits oben vorgetragene Hypothese (135. 142) auf dem Hintergrund von M. Sordi (1983 [131 f.]) und A. Giovannini (1984. 1996 [132 f.]). Gleichzeitig zeigt er Orientierungspunkte auf, an denen auch zukünftige Forschung ihr Verständnis der Christenprozesse und ihrer Anfänge gewinnen müsse. Einzusetzen sei mit Kaiser Nero, der Christen nicht wegen religiöser Konflikte sondern wegen der Ablenkung von der Brandstiftung hinrichten ließ (133. 142). Ebenso sei es keine religionspolitische Entscheidung Domitians gewesen, als er das Christentum als hinreichenden Verurteilungsgegenstand erklärte (133 f. 137 f. 142).

Forschungsaufgabe bleibt die Frage nach der Rechtsform, auf deren Grundlage die „allgemeine Kriminalisierung" des Christentums erfolgte (134. 142). Da die von Molthagen favorisierte Verwaltungsanordnung von den Statthaltern nicht publiziert werden musste, sondern im Fall von akuten Problemen mit Christen als Rechtsgrundlage dienen sollte, wäre auch ein Grund gefunden, warum die christlichen Apologeten und Märtyrer des zweiten und frühen dritten Jahrhunderts zwar um die Strafbarkeit des Christentums wissen, aber keinen konkreten Rechtsakt, der dies bewirkte, nennen. Überdies werde zukünftige Forschung die Wahrnehmung der Christen als politische Gruppe (134. 143 f.) erhellen und die allgemeinen Verhältnisse im römischen Reich (135) im Auge behalten müssen. Dabei werde ein besonderes Augenmerk auf die Bedeutung rechtlicher Normen (138-140) und die Haltung Roms gegenüber fremden Kulten (140-142) zu richten sein. Dass die Diskussion durch die Orientierungspunkte weiteren Anstoß erfährt, bleibt ohne Frage. Zeitgleich zu Molthagens Aufsatz erschien der Beitrag von K. Thraede (ZNW 95, 2004, 202-128), der davon ausgeht, dass erst mit Plinius das Christsein als solches strafbar geworden sei.

Man kann den Emeritus und Jubilar nur beglückwünschen zu der gelungenen Zusammenstellung, die das Ringen um das Verständnis der Lage der Christen in der nichtchristlichen Welt des Römischen Reiches der Kaiserzeit über knapp 30 Jahre dokumentiert. Gleichzeitig ist der Band mehr als ein Querschnitt durch Ergebnisse auf einem zentralen Forschungsgebiet von Joachim Molthagen. Er bringt den Historiker und Theologen nahe und leistet – wie der Jubilar selbst – einen Beitrag zur Verbindung von Wissenschaft und kirchlicher Arbeit.

Dr. Andreas Heiser, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal

Thomas Millack

Naturwissenschaft und Glaube im Gespräch
2 Wege die Welt zu entdecken

Tausende von Jahren haben Menschen die Welt mit den Augen ihres Glaubens betrachtet. Bis vor etwa 400 Jahren das naturwissenschaftliche Denken seinen Siegeszug um die Welt antrat. Heißt das nun, dass der Glaube keinen Platz mehr in unserem Denken hat? Der Autor zeigt als promovierter Physiker und Christ, wo welche Sichtweise nicht nur ihre Berechtigung hat, sondern auch in welchem Teilgebiet welche Sichtweise die einzige ist, um überhaupt Erkenntnisse zu erlangen.

544 Seiten, gebunden, ISBN 978-3-87939-612-2, **19,80 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 • 35. Jahrgang • 2011 • 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 BEFG);
Dr. Markus Iff und Dr. Andreas Heiser (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.
Redaktionsassistenz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. **Einzelheft € 6,50**, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 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.

VORSORGE IST FÜRSORGE – FÜR SIE UND IHRE ANGEHÖRIGEN

Jeder Mensch hat einen Anspruch auf würdevollen Umgang, auch nach dem Tod. Mit der richtigen Bestattungsvorsorge haben Sie die Sicherheit, diesen Anspruch auch jederzeit einlösen zu können – ohne Ihren Angehörigen zur Last zu fallen.

Am Kleinen Wannsee 5 · 14109 Berlin · Tel. 030 / 79 70 29 03

Sterbekasse
Evangelischer Freikirchen VVaG

Hier finden Sie alle wichtigen Informationen und unseren Beitragsrechner:

www.sterbekasse-berlin.de

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Otto Imhof: **Diakonie – eine christliche Selbstverständlichkeit … aber wie christlich ist die institutionalisierte Diakonie?** 107

Uwe Dammann: **„Wo Diakonie draufsteht, muss auch Diakonie drin sein." Sprechblasen und der Ernst des Lebens – Erfahrungen** 118

Ralf Dziewas: **Berufen zu guten Werken – Fünf Thesen zum diakonischen Auftrag einer christlichen Gemeinde** 131

Leseempfehlungen zum Thema Diakonie (Teil I) 155

PREDIGTWERKSTATT

Anja Neu-Illg: Predigt zu „Verleih uns Frieden gnädiglich" 149

Kommentar zur Predigt von Anja Neu-Illg (Heinrich Silber) 152

2011 • Heft 3

ISSN 1431-200X

35. JAHRGANG

Ideal und Realität von Diakonie

Die Beiträge dieser Ausgabe widmen sich demselben Thema, dies aber mit drei unterschiedlichen, sich ergänzenden Perspektiven. Otto Imhof fragt als Vorstandsvorsitzender eines Diakoniewerkes mit über 1000 Beschäftigten nach dem Ideal christlicher Diakonie und zeigt auf, wie sich dies in den Leitsätzen der Einrichtungen des Diakonischen Werkes Bethanien e. V. (Solingen) und ihren Grundsätzen zur Führung niederschlagen soll. Uwe Dammann, Vorstand der Diakoniegemeinschaft Bethel e. V. (Berlin) reflektiert auf der Grundlage exegetischer Erkenntnisse, den Anspruch und die tatsächlichen Erfahrungen von Diakonie und zeigt anhand von drei Feldern, wie sich christliche Gemeinde dem „Ernst des Lebens" stellt. Seine Thesen provozieren zum Neuformulieren und Umdenken, was christliche Diakonie sein soll und sein kann. Von Ralf Dziewas, Professor für Diakonik am Theologischen Seminar Elstal (FH), veröffentlichen wir einen Vortrag, der in fünf Thesen Gemeinden ihren diakonischen Auftrag vor Augen stellt und sie zu Konsequenzen ihrer Erkenntnisse auffordert. Allen Beiträgen ist gemeinsam, dass sie Theorie und Erfahrung ins theologische Gespräch bringen und weiterführend reflektieren.

Nachdem wir zuletzt Leseempfehlungen zum Alten und Neuen Testament und zur Systematischen Theologie veröffentlicht haben, folgen passend zum Heftthema in dieser Ausgabe empfehlende Kurzvorstellungen aus dem Bereich der Diakoniewissenschaft durch Ralf Dziewas. Wir sind dem Verlag dankbar, dass diese Ausgabe um vier Seiten erweitert werden konnte, so dass vier Seiten Leseempfehlungen Platz gefunden haben. In der nächsten Ausgabe folgen noch weitere Literaturvorstellungen und zwar zu einzelnen Aufgabenfeldern der Diakonie.

In der Predigtwerkstatt geht Pastorin Anja Neu-Illg aus Hamburg-Eimsbüttel neue Wege mit einer experimentellen Predigt. Ihre mit Sicherheit viele Predigerinnen und Prediger anregende Verkündigung wird von Heinrich Silber kommentiert.

Michael Rohde

Otto Imhof

Diakonie – eine christliche Selbstverständlichkeit

... aber wie christlich ist die institutionalisierte Diakonie?

I Diakonie – selbstverständlich für einen Reisenden aus Samarien

Und siehe, da stand ein Schriftgelehrter auf, versuchte ihn und sprach: Meister, was muss ich tun, dass ich das ewige Leben ererbe? Er aber sprach zu ihm: Was steht im Gesetz geschrieben? Was liest du? Er antwortete und sprach: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt, und deinen Nächsten wie dich selbst" (5. Mose 6, 5; 3. Mose 19, 18).

Er aber sprach zu ihm: Du hast recht geantwortet; tu das, so wirst du leben.

... Er aber wollte sich selbst rechtfertigen und sprach zu Jesus: Wer ist denn mein Nächster?

Da antwortete Jesus und sprach: Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab nach Jericho und fiel unter die Räuber; die zogen ihn aus und schlugen ihn und machten sich davon und ließen ihn halb tot liegen. Es traf sich aber, dass ein Priester dieselbe Straße hinabzog; und als er ihn sah, ging er vorüber. Desgleichen auch ein Levit: Als er zu der Stelle kam und ihn sah, ging er vorüber.

Dieses schreckliche Vorbeigehen! Zur Barmherzigkeit gehört es, anzuhalten und stehenzubleiben.

Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam dahin; und als er ihn sah, jammerte er ihn;

Die barmherzige Tat beginnt mit dem Mitleiden.

und er ging zu ihm, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm,

Barmherzigkeit zeigt sich auch in Professionalität.

hob ihn auf sein Tier und brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn.

Institutionalisierte Diakonie ist nicht „uneigentliche" Diakonie. Es geht nicht ohne Institution!

Am nächsten Tag zog er zwei Silbergroschen heraus, gab sie dem Wirt und sprach: Pflege ihn; und wenn du mehr ausgibst, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme.

Eine Art Pflegesatzverhandlung. Barmherzigsein kostet etwas. Ökonomie ist nicht der Feind der Diakonie, sondern dient der Diakonie.

Wer von diesen dreien, meinst du, ist der Nächste gewesen dem, der unter die Räuber gefallen war?

Er sprach: Der die Barmherzigkeit an ihm tat. Da sprach Jesus zu ihm: So geh hin und tu desgleichen! (Lukas 10,25-36, Luther-Bibel 1984)

Was hier nicht mehr steht, worüber aber auch noch nachgedacht werden muss: Wie kann die Straße zwischen Jericho und Jerusalem sicherer werden? Die Frage nach den Strukturen also. Barmherzigkeit hat auch eine strukturelle, politische Dimension. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gehören zusammen.

Die selbstverständliche Diakonie des Reisenden aus Samarien weist die entscheidenden diakonischen Selbstverständlichkeiten auf: Stehenbleiben, wahrnehmen, mitleiden, handeln, vernetzen, rechnen.

2 Diakonie ist selbstverständlich, weil sie im Wesen Gottes gründet

Diakonie – für Christen und für die christliche Gemeinde eine Selbstverständlichkeit. Warum?

1. Gott will, dass alle Menschen Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit (Jeremia 9,22) erfahren. Die Sozialgesetze des Alten Testaments bestehen im Wesentlichen aus Bestimmungen zum Schutz sozial Schwacher, das heißt der Alten, der Witwen und Waisen, der Fremdlinge und der Armen.
2. Jesus Christus, der von sich gesagt hat „Ich aber bin unter euch wie ein Diener" (Lukas 22,27), ruft Menschen in die Nachfolge, und diese Nachfolge ist dienende Nachfolge. „Im Leben der Jünger prägt sich die Grundstruktur des Dienstes Jesu von Neuem aus."[1]
3. Der Glaube, den der Heilige Geist schenkt, wird in der Liebe tätig (Galater 5,6). Die Frucht des Geistes (Galater 5,22) ist weitgehend „diakonische Frucht", nämlich Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit. „Der Glaube gibt der Liebe ihre Eigenart und ihre Kraft, und die Liebe erweist die Echtheit des Glaubens. Der Glaube wird in der Liebe greifbar, und die Liebe wird durch den Glauben eindeutig."[2]

Diakonie ist eine „christliche Selbstverständlichkeit" (Theo Sorg), weil sie im Wesen des dreieinigen Gottes gründet: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist." (Lukas 6,36). Diakonie ist deshalb zum einen Strukturprinzip der Gemeinde[3] - „Einer trage des anderen Last" (Galater 6,2) - und zum anderen Lebens- und Wesensäußerung der christlichen Gemeinde zur Welt hin. „Wer

---

[1] Turre, Reinhard: Diakonik, Neukirchen-Vluyn 1991, 6.

[2] „Herz und Mund und Tat und Leben" – eine evangelische Denkschrift, Gütersloh 1998, 17.

[3] Vgl. Philippi, Paul: Christozentrische Diakonie, Stuttgart 1975, 205.

sich auf Gottes Perspektive einlässt, wird sich auf die Situation seines Nächsten einlassen."[4] Weil Diakonie etwas vom Wesen Gottes zeigt, ist sie missionarische Diakonie, ist sie Zeugnis, wie es in der Präambel der Satzung des Diakonischen Werkes der EKD zum Ausdruck kommt:

> „Die Kirche hat den Auftrag, Gottes Liebe zur Welt in Jesus Christus allen Menschen zu bezeugen. Diakonie ist eine Gestalt dieses Zeugnisses und nimmt sich besonders der Menschen in leiblicher Not, in seelischer Bedrängnis und sozial ungerechten Verhältnissen an. Sie sucht auch die Ursachen dieser Nöte zu beheben. Sie richtet sich in ökumenischer Weite an Einzelne und Gruppen, an Nahe und Ferne, an Christen und Nichtchristen. Da die Entfremdung von Gott die tiefste Not des Menschen ist und sein Heil und Wohl untrennbar zusammengehören, vollzieht sich Diakonie in Wort und Tat als ganzheitlicher Dienst am Menschen."

3 Diakonie – selbstverständlich in unterschiedlicher Gestalt

So begründete und verstandene Diakonie ereignet sich in unterschiedlicher Gestalt – als helfendes Handeln eines einzelnen Christen, einer Gemeinde, eines Verbandes oder einer Institution. Immer handelt es sich dabei um Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung der christlichen Kirche.

Die Herausforderungen, vor denen Diakonie in den unterschiedlichen Gestalten steht, sind so vielfältig wie die Not in unserer Welt. Neun Herausforderungen nennt die Diakonie-Denkschrift:

- Arbeitslosen Hoffnung geben
- Armen beistehen
- Migranten annehmen
- Kinder, Jugendliche und Familien fördern
- Hilfesuchende beraten
- Lebenschancen für Menschen mit Behinderungen entfalten
- Alte Menschen unterstützen
- Kranken helfen
- Sterbende begleiten

Natürlich kann keine Gemeinde und keine Institution auf alle genannten Herausforderungen reagieren. Was aber kennzeichnet diakonisches Handeln, wenn auf die genannten Herausforderungen geantwortet wird?

Diakonie vollzieht sich in Wort und Tat als ganzheitlicher Dienst am Menschen, heißt es in der Präambel der Satzung des Diakonie-Bundesverbandes. Konkret bedeutet das:

---

[4] „Herz und Mund und Tat und Leben", 16.

- Diakonisches Handeln geschieht mit der für die jeweiligen Personengruppen erforderlichen Fachlichkeit (Professionalität).
- Diakonisches Handeln geschieht in würdigender Wahrnehmung des ganzen auf Hilfe angewiesenen Menschen (Humanität).
- Diakonisches Handeln geschieht in Verbindung mit der Verkündigung des Evangeliums und dem Angebot der Seelsorge (Spiritualität).

4 In der Diakonie tätige Christen und ihre Motivation

Was kennzeichnet Christen, deren Mitarbeit in der Diakonie Lebens- und Wesensäußerung ihres Glaubens ist?

1. Sie sind motiviert durch Gott selbst. Sie sind nicht nur begeistert von einer Idee und handeln nicht nur aus Mitleid, sie sind zutiefst motiviert durch den dienenden Gott, durch Jesus Christus, der die Menschen aufsucht, und durch den Geist, der in die Lage versetzt, den anderen Menschen wahrzunehmen. Sie sind „intrinsisch" motiviert durch ihren Glauben.
2. Christen, deren Mitarbeit in der Diakonie Lebens- und Wesensäußerung ihres Glaubens ist, entnehmen die Perspektive für ihren Dienst der göttlichen Verheißung. Verheißen ist: „Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein" (Offenbarung 21,4). Christen wissen, dass sie im Vergleich zu dieser Verheißung nur „wenig" tun können. Wenn aber Gott am Ende der Zeit alle Tränen abwischen wird, dann können und wollen Christen schon heute mit dem Abwischen der Tränen beginnen. Wenn Gott allem Leid ein Ende setzen wird, dann können und wollen Christen schon heute Leid lindern. Die Verheißung bewahrt vor der Vermessenheit, alles ändern zu wollen. Sie bewahrt ebenso vor der Verzweiflung, die sagen lässt: „Wir brauchen gar nicht erst anzufangen." Im Glauben an die göttliche Verheißung wissen Christen, dass Gott – Gott allein! – seine neue Welt schaffen wird. Der Glaube an die göttliche Verheißung motiviert aber, hier und heute das Menschenmögliche zu tun.[5]
3. Christen, deren Mitarbeit in der Diakonie Lebens- und Wesensäußerung ihres Glaubens ist, können beten. Sie wissen, wo sie Lasten „abgeben" und Kraft bekommen können. „Beten ist eine Lebensweise, die uns mitten in der Welt eine Stille finden lässt, in der wir unsere Hände für Gottes Verheißungen öffnen und Hoffnung finden für uns selbst, unsere Mitmenschen und unsere Welt."[6]

---

[5] Vgl. Pieper, Josef: Über die Hoffnung, Leipzig 1940, 49 ff.

[6] Nouwen, Henri: Sich dem Leben öffnen, München 2010, 75.

5 Diakonie im Sozialstaat – selbstverständlich, aber noch christlich?

Beachten wir nun die Verortung heutiger Diakonie – in unterschiedlicher Gestalt und immer als Lebens- und Wesensäußerung der Kirche – in unserem Gemeinwesen. Diakonie ist in unserem Sozialstaat Teil der Freien Wohlfahrtspflege und nimmt damit eine wichtige gesellschaftspolitische Aufgabe wahr. „Sie muss sich für die verantwortliche Gestaltung eines solidarischen und gerechten Gemeinwesens mit guten Lebensbedingungen für alle einsetzen und gegen die Entsolidarisierung und die Erosion der sozialen Sicherungen in Staat und Gesellschaft sowie gegen die Bürokratisierung und Lebensferne im System eintreten."[7] Landeskirchliche und freikirchliche diakonische Einrichtungen und Werke gehören in der Regel zu einem Landesverband der Diakonie oder zum Diakonie-Bundesverband. Diese Verbände sind auf allen Ebenen Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege und arbeiten als solche mit den anderen anerkannten Spitzenverbänden – Caritas, Paritätischer Wohlfahrtsverband, Deutsches Rotes Kreuz, Arbeiterwohlfahrt, Zentralwohlfahrtsstelle der Juden – zusammen.

Die Leistungserbringung diakonischer Einrichtungen erfolgt in unserem Staat innerhalb des „sozialrechtlichen Dreiecksverhältnisses"[8] zwischen einer auf Hilfe angewiesenen Person, dem Staat und einem freien Träger. Dabei nimmt der Staat seine Gesamtverantwortung für die Erbringung einer Dienstleistung wahr, indem er dem Hilfebedürftigen aufgrund eines individuellen Rechtsanspruchs eine soziale Leistung bewilligt. Er erbringt diese Leistung aber nicht selbst, sondern trifft mit anderen, nicht staatlichen Leistungsanbietern (freigemeinnützig oder privat-gewerblich) Vereinbarungen über Standards der Leistungserbringung bzw. über die Vergütung.

Diakonie hat als Teil der Freien Wohlfahrtspflege die Chance, ein solidarisches und gerechtes Gemeinwesen mitzugestalten; sie nimmt aber auch teil am Wettbewerb mit anderen Anbietern sozialer Leistungen und ist unbedingt herausgefordert, unter betriebswirtschaftlichen Gesichtspunkten unternehmerisch zu handeln. Diese „Ökonomisierung des Sozialen" darf keinesfalls nur negativ bewertet werden, ist doch verantwortliches ökonomisches Handeln die Voraussetzung dafür, dass Einrichtungen langfristig ihre Dienstleistungen erbringen können.

---

[7] „Herz und Mund und Tat und Leben", 39.

[8] Becker, Uwe: Perspektiven der Diakonie im gesellschaftlichen Wandel, Neukirchen-Vluyn 2011, 82.

6 Veränderungen in der Mitarbeiterschaft diakonischer Einrichtungen

Bezüglich der Mitarbeiterschaft in diakonischen Einrichtungen kann die Bedeutung des in aller Kürze dargestellten Veränderungsprozesses gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die Entstehung diakonischer Initiativen im 19. Jahrhundert war in vielen Fällen mit der Gründung von Mutter- oder Brüderhäusern verbunden. Die Angehörigen der Mutter- und Brüderhäuser verstanden sich als Nachfolger Jesu Christi und wussten sich berufen zum Dienst an hilfebedürftigen Menschen. Die Mutter- und Brüderhäuser waren Orte gemeinsamen geistlichen Lebens, das sich als Kraftquelle für den oft sehr herausfordernden dienstlichen Alltag erwies.

Unter den veränderten Rahmenbedingungen hat Diakonie als Teil der Freien Wohlfahrtspflege und damit als Partner des Staats nicht mehr nur einen geistlichen Auftrag, sondern auch einen öffentlichen Versorgungsauftrag wahrzunehmen. Die Wahrnehmung dieses Auftrags muss sichergestellt werden, unter anderem durch die dafür erforderlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit entsprechender Qualifikation. So finden sich bei den Mitarbeitenden in diakonischen Einrichtungen heute vielfältige Motive.

Da gibt es diejenigen, die aus innerer Berufung tätig sind, die den Ruf Jesu in die Nachfolge als Aufruf gehört haben, Menschen in Not zu helfen. Sie verstehen sich als Mitarbeiter Gottes zum Heil und Wohl der Menschen. Daneben gibt es diejenigen, die sich bewusst für einen Beruf im Sozial- oder Gesundheitswesen entschieden haben und an der „Arbeit mit Menschen" viel Freude finden. Manche von ihnen wollen ganz bewusst in einem wertgebundenen Sozialwerk arbeiten und deshalb gerne in der Diakonie. Und dann gibt es diejenigen, die einfach einer bezahlten Beschäftigung nachgehen wollen oder müssen und in einer diakonischen Einrichtung eine solche Beschäftigungsmöglichkeit gefunden haben. Wohlgemerkt: Das Motiv sagt nicht automatisch etwas über die Qualität der Arbeit aus, aber viele Fragen haben sich natürlich aus der dargestellten Entwicklung ergeben:

Wie kann Diakonie unter den oben dargestellten Rahmenbedingungen - einhergehend mit Professionalisierung und Ökonomisierung - ihren christlichen Charakter bewahren? Wie stehen Beruf und Berufung, Profession und Konfession zueinander? Wie kann es gelingen, dass Diakonie weiterhin „Christuszeugnis im Sozialstaat" (Theodor Schober) ist?

7 Das Christliche muss in der Diakonie selbstverständlich bleiben

1 Bleibende Aufgabe

Institutionalisierte Diakonie ist nicht „uneigentliche" Diakonie. Sie ist neben dem persönlichen und gemeindlichen Engagement eine legitime Gestalt von Diakonie und zwar diejenige, die unser Gemeinwesen entscheidend mit prägt. Was für eine Chance! Institutionalisierte Diakonie ist allerdings auch gefährdet ihre christliche Identität und ihr christliches Profil zu verlieren. Ständige Prozesse zur Stärkung der Identität und des Profils sind deshalb erforderlich.

2 „Kultur der Bejahung"

Solche Prozesse haben allerdings nur dann positive Auswirkungen, wenn sie eingebettet sind in eine von Wertschätzung und Offenheit geprägte Kultur, in eine „Kultur der Bejahung" (Eberhard Jüngel). Es ist deshalb eine wichtige Führungsaufgabe, zur Mitgestaltung einer solchen Kultur einzuladen und sie vorzuleben.

3 Information – Diskussion – Identifikation

In dieser Kultur muss über den Auftrag, die Ziele und die Werte diakonischer Einrichtungen informiert und damit der Diskurs darüber ermöglicht werden. Mit einem irgendwann erarbeiteten Leitbild muss kontinuierlich gearbeitet werden, so dass durch Information und Diskussion zur Identifikation eingeladen wird. Geeignete Orte für solche Gespräche sind Einführungstage für neue Mitarbeiter, Fortbildungsveranstaltungen zu Leitbild-Inhalten und - wenn auch kurz - normale Dienstbesprechungen. Mitarbeitenden muss Gelegenheit zur Beschäftigung mit Sinn- und Glaubensfragen und ebenso zur ethischen Reflexion gegeben werden.

4 Sichtbarkeit der christlichen Prägung

Unerlässlich ist, dass das „Christliche" auch äußerlich sichtbar wird. „Die Zeit und die Gesellschaft, in der wir leben, leiden nicht mehr an Zwangskonturen und Überdeutlichkeiten. Wir leiden eher am Verschwimmen aller Konturen. … Evangelische Krankenhäuser werden zu evangelischen Krankenhäusern, indem sie als solche erkennbar werden."[9] Überzeugungen und Haltungen zeigen sich unter anderem in der Gestaltung von Räumen. Christliche Symbole, zum Beispiel Kreuze und gestaltete Bibelworte sind selbstverständlich.

5 Verkündigung und Seelsorge

Zu christlichen Einrichtungen gehören die Verkündigung des Evangeliums in Gottesdiensten und Andachten sowie das Angebot der Seelsorge. Diese Aufga-

[9] Steffensky, Fulbert: Mut zur Endlichkeit, Stuttgart 2007, 38 f.

ben müssen nicht nur von den in den Einrichtungen tätigen Pastoren wahrgenommen werden. Auch begabte Mitarbeiter anderer Professionen sollten ermutigt werden, geistliche Aufgaben wahrzunehmen. Dabei sind geistliche Angebote in diakonischen Einrichtungen nicht über das „eigentlich Fachliche" hinausgehende Zusatzangebote, sie sind vielmehr integraler Bestandteil der Fachlichkeit diakonischer Einrichtungen. Ebenso sind angestellte Seelsorger Teil des Systems Krankenhaus oder Pflegeheim. Sie haben ihren Platz nicht nur „am Bett", sondern „im Haus", also in Besprechungen, Workshops, Fort- und Weiterbildungsveranstaltungen etc.

6 Bedeutung der Gemeinden

Bei allen Bemühungen um die Stärkung christlicher Identität und christlichen Profils in diakonischen Einrichtungen darf nicht übersehen werden, dass der Ort, an dem sich Berufungen in die Diakonie ereignen, in der Regel die Gemeinde ist. Intensiv sind deshalb die Beziehungen zwischen Ortsgemeinden und diakonischen Einrichtungen zu pflegen. Nur in diakonisch wachen Gemeinden können auch Berufungen in die Diakonie gehört werden.

7 „Christozentrische Diakonie"

Viele Bemühungen sind nötig, damit das Christliche in der institutionalisierten Diakonie selbstverständlich bleibt. Diese Mühe lohnt, geht es doch um das große Ziel, „christozentrische Diakonie" (Paul Philippi) – auch in diakonischen Institutionen! – darzustellen.

Anhang

Im Diakonischen Werk Bethanien – Träger mehrerer Einrichtungen des Gesundheits- und Sozialwesens mit ca. 1000 Beschäftigten – wurden unter anderem Leitsätze mit kurzen Darstellungen des Diakonieverständnisses und des Menschenbildes verfasst, daneben gibt es eine Beschreibung des diakonischen Profils und eine Leitlinie zum Führungsverhalten.

Die Leitsätze stellen eine Zusammenfassung eines sehr ausführlichen Bethanien-Leitbildes dar. Dieses Leitbild wurde unter starker Einbeziehung aller interessierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter erarbeitet. Stichwortvorgaben erfolgten durch den Vorstandsvorsitzenden, Mitarbeitende konnten ihre Anliegen in Leitbild-Arbeitsgruppen zur Sprache bringen. Der daraufhin durch den Vorstandsvorsitzenden erarbeitete Entwurf ging in die Arbeitsgruppen zurück und wurde dann in der Konferenz der leitenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter besprochen. Die danach entstandene Fassung wurde durch den Vorstand der Mitarbeitervertretung und dem Verwaltungsrat (Aufsichtsgremium) vorgelegt. Die Unterzeichnung erfolgte durch die Vorsitzenden des Verwaltungsrates, des

Vorstands und der Gesamt-Mitarbeitervertretung. Ähnliche Verfahren – eine Verzahnung von top-down und bottom-up – kamen bei der Erarbeitung des diakonischen Profils und der Führungsleitsätze zur Anwendung.

Die erarbeiteten Grundlagenpapiere sind in den nach DIN-EN-ISO zertifizierten Bereichen des Werkes Teil der Qualitätsmanagement-Handbücher. Die Inhalte werden im Rahmen der laufenden Qualitätsentwicklungsprozesse immer wieder in internen Fortbildungen zur Sprache gebracht und bei Bedarf aktualisiert.

I Leitsätze des Diakonischen Werkes Bethanien (DWB)

Name: Bethanien – „Haus des Elends". Menschen in Not sollen bei uns ein Zuhause finden und durch die Begegnung mit Menschen und durch die Begegnung mit Jesus Christus Hilfe – Hilfe zum Leben – erfahren.

Diakonie: Diakonie (= Dienst) ist Folge unseres christlichen Glaubens. In der Nachfolge Jesu Christi wollen wir für Menschen da sein, die Hilfe nötig haben. Das DWB ist kirchlich beheimatet im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R.

Auftrag: „Leben helfen" – das ist unser Auftrag. „Leben helfen" heißt hinschauen und begleiten, hinhören und beraten, pflegen und heilen, trösten und fördern. Zu unserem Dienst gehören die jeweils nötige fachliche Hilfe, die menschliche Zuwendung, die Verkündigung des Evangeliums und das Angebot der Seelsorge, also Professionalität, Humanität und christliche Spiritualität.

Dienstgemeinschaft: Wir wissen, dass wir nur gemeinsam „leben helfen" können. Mit unseren verschiedenen Begabungen, Erfahrungen und Qualifikationen arbeiten wir zum Wohl der uns anvertrauten Menschen zusammen. In unserer Dienstgemeinschaft begegnen wir einander mit Offenheit und Ehrlichkeit, gehen freundlich und respektvoll miteinander um und akzeptieren und helfen uns gegenseitig.

Menschenbild: Wir sind überzeugt, dass jeder Mensch von Gott gewollt und geliebt sowie mit seinen Begabungen und Begrenzungen einmalig ist. Die Begegnungen mit Bewohnern, Patienten und Gästen sollen von dieser Gewissheit bestimmt werden. Wir achten ihre Würde und bringen ihnen Wertschätzung entgegen. Die jeweiligen individuellen Bedürfnisse nehmen wir ernst.

Qualität: Das Bekenntnis zur unverlierbaren Würde des Menschen beinhaltet für uns die Verpflichtung, unsere Dienste auf höchstmöglichem Qualitätsniveau zu erbringen und unsere Angebote entsprechend den aktuellen Bedürfnissen weiter zu entwickeln. Wir legen Wert auf kontinuierliche Fort- und Weiterbildung, die der Entwicklung der Persönlichkeit und der fachlichen und sozialen Kompetenz sowie der Erhaltung und Stärkung der Motivation dient.

Wirtschaftlichkeit: Damit wir unseren Auftrag „leben helfen" heute und in Zukunft wahrnehmen können, müssen bei der Gestaltung unseres Dienstes die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen und die Gesetzmäßigkeiten des Marktes sozialer Dienstleistungen beachtet werden. Erzielte Überschüsse werden zur Weiterentwicklung unserer Arbeit eingesetzt.

2 Führung innerhalb der Dienstgemeinschaft

1. Wir vermitteln unseren Mitarbeiter/innen die in den Grundlagenpapieren dargestellten Ziele und Werte unserer Arbeit.
2. Wir fördern kontinuierlich das Qualitätsbewusstsein unserer Mitarbeiter/innen.
3. Wir fördern kontinuierlich das Kostenbewusstsein unserer Mitarbeiter/innen und stellen die dafür nötigen Informationen bereit.
4. Wir beteiligen unsere Mitarbeiter/innen an Entscheidungen sowie an den vorausgehenden Prozessen.
5. Wir begründen unsere Anweisungen.
6. Wir informieren rechtzeitig und umfassend unsere Mitarbeiter/innen, Kollegen/Kolleginnen und Vorgesetzten.
7. Wir fördern Teamgeist und Teamarbeit, vermeiden Umgehungen und Bloßstellungen.
8. Wir fördern die Eigenständigkeit unserer Mitarbeiter/innen.
9. Wir geben unseren Mitarbeiter/innen Rückmeldungen zu ihren Leistungen durch Lob und konstruktive Kritik. Kritik erfolgt immer zuerst im Vier-Augen-Gespräch.
10. Beim Umgang mit unseren Mitarbeiter/innen berücksichtigen wir deren persönliches Umfeld.

3 Diakonisches Profil

Diakonie heißt Dienst. In unseren Einrichtungen sollen die Bewohner, Patienten und Gäste erfahren, dass ihnen gedient wird.

Jeder Mensch hat eine unverlierbare Würde. Das bestimmt unsere Haltung im Umgang mit den uns anvertrauten Menschen, die erleben sollen, dass ihre Würde geachtet und ihnen Wertschätzung entgegengebracht wird – durch Blicke, Worte, Gesten und die jeweils nötige Hilfestellung.

In unserer Dienstgemeinschaft begegnen wir einander mit Offenheit und Ehrlichkeit, gehen freundlich und respektvoll miteinander um und unterstützen uns gegenseitig.

Wir wollen auf die Bedürfnisse unserer Bewohner, Patienten, Gäste und der jeweiligen Angehörigen eingehen, soweit das unter fachlichen, rechtlichen und finanziellen Gesichtspunkten vertretbar ist.

In unseren Einrichtungen laden wir ein zu Gottesdiensten und Andachten und bieten die Gelegenheit zum seelsorgerlichen Gespräch.

Wir sorgen – in Abstimmung mit den Angehörigen und ehrenamtlich Tätigen – für die Begleitung Sterbender. Wir ermöglichen Angehörigen und Mitarbeitern, sich von Verstorbenen angemessen zu verabschieden.

Überzeugungen und Haltungen zeigen sich auch in der Gestaltung von Räumen. In unseren Häusern finden sich christliche Symbole – z. B. Kreuze, Bibelworte und Bilder.

Wir bieten für Mitarbeitende und Angehörige die Möglichkeit ethischer Reflexion.

Wir fördern den Einsatz Ehrenamtlicher in unseren Einrichtungen und begleiten diesen Einsatz.

Wir pflegen intensive Kontakte zu christlichen Gemeinden, insbesondere zu denen im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R.

Die diakonische Ausrichtung der einzelnen Arbeitszweige lebt von Mitarbeitenden, die ihre Glaubensüberzeugungen und Wertvorstellungen in den Arbeitsalltag einbringen.

Das Diakonische Werk Bethanien gehört zum Diakonie-Bundesverband sowie zu verschiedenen gliedkirchlichen Diakonischen Werken und zum Verband freikirchlicher Diakoniewerke. Mit unseren einzelnen Fachbereichen gehören wir den jeweiligen diakonischen Fachverbänden an.

Abstract

It is often taken for granted that there are organizations offering Christian care and welfare for the needy. How are they to maintain their Christian profile in the modern age? This paper sets forth 7 statements about Christian care. Such care is clearly taught by Jesus, it is rooted in the being of God and takes various forms from the individual to the institutional level. After sketching the calling and motivation of the carers, the author discusses the role of Christian care and welfare organizations embedded in a modern social-welfare state, and the particular challenges and opportunities of proclaiming the gospel of Christ in such a setting. In an appendix he gives the guiding principles of a Christian provider of social and welfare services in Germany.

Pastor Otto Imhof, Diakonisches Werk Bethanien, Aufderhöher Straße 169-175, 42699 Solingen

Uwe Dammann

„Wo Diakonie draufsteht, muss auch Diakonie drin sein"

Sprechblasen und der Ernst des Lebens – Erfahrungen

„Wo Diakonie draufsteht, muss auch Diakonie drin sein."[1] Sätze dieser Art geistern durch die diakonische Landschaft. Entweder als Bekenntnis der Vertreter von Institutionen der „Diakonie" oder als Anfrage von Kritikern diakonischer Einrichtungen. Aber was soll das sein, was dann drin ist?

1 Neutestamentliche Grundlagen

Das Neue Testament kennt keine Institution, die sich „Diakoniewerk" nennt. Im Neuen Testament ist Diakonie eine Lebenshaltung, ist Gabe und Aufgabe oder die Bezeichnung für ein geordnetes Amt der Gemeinde. Wortschöpfungen wie „Diakoniewerk" oder „gemeindenahe Diakonie" sind nicht zu finden. Die neutestamentlichen Aussagen zum Thema Diakonie sind vielfältig und bieten mehrere Möglichkeiten, den Diakoniebegriff zu füllen.

– Jesus hat seine Sendung, seinen Lebensauftrag, als Diakonie bezeichnet und diese Art zu leben auf seine Jünger übertragen (Mk 10,42-45): *„Da rief Jesus sie zu sich und sprach zu ihnen: Ihr wisst, die als Herrscher gelten, halten ihre Völker nieder, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an. Aber so ist es unter euch nicht; sondern wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener (diakonos) sein; und wer unter euch der Erste sein will, der soll aller Knecht sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für viele."*

Diakonie meint hier, sich voller Hingabe anderen zum Knecht zu machen.

– Paulus hat sich als Diakonos verstanden (1. Kor 3,5): *„Wer ist nun Apollos? Wer ist Paulus? Diener sind sie, durch die ihr gläubig geworden seid, und das, wie es der Herr einem jeden gegeben hat ..."*

[1] Die hier vorgelegten Überlegungen reflektieren Erfahrungen aus meiner Tätigkeit als Pastor in Gemeinde und Diakonie. Von 1991-2004 war ich Pastor der „Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Bethel" in Berlin, einer Kirche am Krankenhaus, 2004-2010 theologischer Vorstand des Diakoniewerk Bethel in Berlin, und seit 2004 Vorstand der 1887 gegründeten, ältesten baptistischen Diakonissenschwesternschaft „Bethel", die sich heute Diakoniegemeinschaft Bethel e. V. nennt.

Diakonie meint hier Menschen, die je nach den von Gott gegebenen Möglichkeiten zum Glauben geführt haben.

– In der christlichen Gemeinde gibt es verschiedene Begabungen und Dienste (1. Kor 12, 4-5): *„Es sind verschiedene Gaben; aber es ist ein Geist. Und es sind verschiedene Dienste; aber es ist ein Herr."* In deutschen Bibelübersetzungen wird das griechische Wort „diakonia" oft mit Amt wiedergegeben. Die Diakonie taucht in der Liste der Charismen in Röm 12 auf: *„Ist jemand ein Amt (Diakonie) gegeben, so diene er ..."*

Diakonie meint hier, für eine bestimmte Aufgabe begabt zu sein.

– In Philipper 1, 1 werden die Bischöfe und Diakone ausdrücklich angesprochen. In den Pastoralbriefen finden sich Beschreibungen, welche Persönlichkeit ein Diakon haben sollte (1. Tim 3, 8-13). Was die Diakone aber konkret zu tun hatten, lässt sich nicht genau ermitteln. Erst spät im Neuen Testament deutet sich ein kirchliches Diakonenamt im Sinne sozialer oder liturgischer Aufgaben an.

Diakonie meint hier eine Dienstbezeichnung, ein dem Bischof, bzw. Gemeindeleiter zugeordneter Dienst.

– Die Geschichte von der Einrichtung der Institution der Armenpfleger als geordnetes Amt in Jerusalem (Apg 6) wird interessanterweise nicht als Geschichte von der Einrichtung des Diakonenamtes erzählt. Man könnte erwarten, dass dort das „Diakoniewerk Jerusalem" gegründet wird. Es ist ein soziales Problem zu lösen. Die Apostel bleiben dem Dienst am Wort verpflichtet, der „Diakonie des Wortes".

Diakonie meint hier gerade nicht Sozialarbeit, sondern Verkündigungsauftrag.

Die Vielfalt, mit der der Diakoniebegriff im Neuen Testament auftaucht, dürfte es heutigen Vertretern der klaren Linie auf allen Seiten schwer machen. Was soll drin sein, wenn sich etwas diakonisch nennt? In der Geschichte vom Besuch Jesu bei Maria und Martha ist der Tischdienst Diakonie (Lk 10, 40). Im Gleichnis von der königlichen Hochzeit sind die Diakone des Königs die Mitarbeiter, die die Menschen ohne hochzeitliches Gewand binden und in die Finsternis werfen sollen. Diakone sind Vollstreckungsbeamte (Mt 22, 13). Paulus empfiehlt Schwester Phöbe, die in der Diakonie der Gemeinde von Kenchräa ist (Röm 16, 1). Vollends bunt wird es, wenn Paulus die Obrigkeit als Diakon Gottes bezeichnet (Röm 13, 4). Und zu lesen ist, dass selbst der Teufel seine Diakone hat (2. Kor 11, 14 f.). Zumindest die letzte Stelle könnte der Marke „Diakonie" Mühe machen.

Versucht man die neutestamentlichen Diakonietexte auf einen Nenner zu bringen, kann man nur feststellen, dass irgendwer im Auftrag von wem auch immer, was auch immer tut. Für das Neue Testament kann man festhalten, dass jede kirchliche oder christliche Tätigkeit oder Funktion mit „dienen" beschrieben werden kann. Das im kirchlichen Umfeld gepflegte Bild von „Diakonie" als Hingabe verengt die neutestamentliche Bedeutungsvielfalt. Die Deutungshoheit des Begriffes „Diakonie" sollte bei der Exegese bleiben.

Durch landeskirchliche und freikirchliche Diakonissen war „Diakonie" schon im 19. Jahrhundert eine Marke. Die Hingabe dieser evangelischen Frauen, die gleichzeitig nach den (katholischen) Evangelischen Räten (Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam) lebten, hat die Erwartungen an die Diakonie mit Sicherheit geprägt. Diakonie als Marke finden wir dann in Deutschlag endgültig ab 1957, als sich der 1848 entstandene „Central-Ausschuss für die Innere Mission" und das 1945 gegründete „Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland" zum „Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland" zusammenschloss. Damit verankert sich die Diakonie als eine Wesensäußerung der Kirche.[2] Der entsprechende Verband der Katholischen Kirche, 1897 als Caritas-Verband gegründet, bietet mit seinem Namen eine andere theologische Substanz, ist doch die Diakonie Gottes gerade die Caritas, das herzliche Erbarmen.

2 Spannungsfelder der Diakonie

Was soll nun drin sein in der Diakonie? Unter der großen Last eines geprägten Verständnisses von „Diakonie" haben nun alle Einrichtungen, die unter diesem Namen organisiert sind, ihrer Aufgabe nachzugehen. Gelegentlich sehen sich größere und traditionelle diakonische Einrichtungen den Anfragen und Vorwürfen von Mitarbeitenden oder Beobachtern ausgesetzt: „Das ist doch keine Diakonie mehr!" Man stöhnt über Kostendruck, Beanspruchung der Mitarbeitenden, mangelndes christliches Profil, Spannung zwischen Leitbildern und erfahrener Wirklichkeit. Abgesehen davon, dass derartige Anwürfe von Anfang an betriebliche Diakonie begleiten, hat es in den letzten 60 Jahren tatsächlich tief greifende Veränderungen gegeben. Als Konsequenz auf die entstandene Entfernung von Kirche und Gemeinden zur betrieblichen Diakonie ist seit einigen Jahren der Begriff der „gemeindenahen Diakonie" geprägt worden. Gemeinden sehen diakonische Aufgaben und reagieren mit entsprechenden Projekten. Lange haben Kirchen und Gemeinden professionelle Liebestätigkeit an die Institutionen der Diakonie delegiert. Nun machen sie sie wieder selbst. Dabei dürfte die gemeindenahe Diakonie grundsätzlich die gleichen Herausforderungen erleben, wie die betriebliche Diakonie. Was ist passiert?

2.1 Der Wandel von der diakonischen Person zum diakonischen Unternehmen

Als Beispiel sehe ich auf die Geschichte der Entwicklung des Diakoniewerk Bethel, Berlin. Alle Diakonie hat ihren Anfang mit Menschen, die sich einer konkreten Herausforderung stellen. Das gilt für die klassischen Diakoniewerke wie

[2] „Diakonie ist Wesens- und Lebensäußerung der Kirche." Satzung des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 13. Oktober 2004 in der Fassung vom 18. Oktober 2007, § 1(2).

für Projekte einer Gemeinde. 1887 begann Prediger Eduard Scheve im Berliner Osten sein Projekt „Bethel" mit einer Diakonisse. Heute gehören zum Diakoniewerk 15 Betriebe. 1600 Mitarbeiter arbeiten für 860 pflegebedürftige Senioren in den Pflegeheimen, 480 Patienten werden ambulant betreut, 320 Menschen sind Bewohner im betreuten Wohnen, etwa 7600 Menschen sind pro Jahr als Patienten in den Kliniken.

Der Ursprung dieses Werkes liegt in der Mutterhausdiakonie. Hier schlossen sich Frauen zusammen, die eine bestimmte Berufung in die Diakonie erfahren hatten. Sie wollten Diakonissen werden. Sie sahen sich zur Ehelosigkeit berufen und verzichteten weitgehend auf eigenen Besitz. Sie ließen sich von ihrer Leitung in bestimmte Arbeiten entsenden. Das ihnen zustehende Einkommen ging an das Mutterhaus. Von dort wurde zentral für die Schwestern gesorgt. Diakonissen bekamen, was sie zum Lebensunterhalt brauchten – Nahrung, Kleidung und Wohnung. Ebenfalls wurde für Urlaub, Erholung und geistliche Begleitung gesorgt. Diakonissen haben sich in unterschiedliche Dienste senden lassen. Sie waren unterwegs als Gemeindeschwestern, als Jugendschwestern in der Arbeit der Vereinigungen, sie waren tätig in Privatpflegen und am meisten als Schwestern in Krankenhäusern.

Nach dem 2. Weltkrieg stand in der Bundesrepublik der Aufbau des Sozialstaates an. Nun gab es eine wesentliche Veränderung: Man entsandte nicht mehr Schwestern in die Arbeit anderer Träger, sondern wurde selbst Träger. Es wurden eigene Krankenhäuser und Seniorenzentren gebaut oder übernommen. Man stellte nun nicht mehr das Personal, Menschen, die voller Hingabe an Gott und den Nächsten ihre Lebensberufung leben, sondern begann, eigene Betriebe zu führen. Zunächst führte man die Betriebe weitgehend mit eigenem Personal. Wesentliche Bereiche wurden von der Schwesternschaft geleitet. Die Diakonissen prägten das Erscheinungsbild der Häuser. Aber die Kapazitäten der Schwesternschaft reichten nicht aus. Durch Personalübernahme und Neueinstellungen kam es zu einer Durchmischung. Man war nicht mehr unter sich. Das war man früher auch nicht. Nur jetzt war man auch eigener Träger.

60 Jahre später hat sich das grundlegend gewandelt. 2011 gibt es noch 70 Bethel-Diakonissen, das Durchschnittsalter ist 80. In den Einrichtungen des Diakoniewerks arbeitet schon längere Zeit keine Schwester mehr. Selbstverständlich ist nun alles nicht mehr wie früher. Während man in den 1960er und 70er Jahren die Übernahme von Häusern als Gottes Führung feierte, steht man heute vor der Frage, wie kann man denn diese Häuser im Sinne der ursprünglichen Absicht weiter führen? Personen können diakonisch handeln, bei Institutionen wird das schwieriger. Das Arbeitsvertragsrecht der Diakonischen Werke will daran festhalten, dass die in diakonischen Einrichtungen Tätigen auch diakonische Menschen sind. Man muss das mal gelesen haben:

„§ 1 Diakonischer Auftrag, Dienstgemeinschaft

(1) Die dem Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) angeschlossenen Einrichtungen sind dem Auftrag verpflichtet, das Evangelium Jesu Christi in Wort und Tat zu bezeugen. Der diakonische Dienst ist Wesens- und Lebensäußerung der evangelischen Kirche.

(2) Alle in einer diakonischen Einrichtung tätigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter bilden eine Dienstgemeinschaft. Von den Mitgliedern dieser Dienstgemeinschaft wird erwartet, dass ihr Verhalten innerhalb und außerhalb des Dienstes der Verantwortung für die Nächste und den Nächsten entspricht.

(3) Der diakonische Dienst geschieht im Auftrag Jesu Christi. Wer sich aus anderen Beweggründen zu diesem Dienst bereit findet, ist Mitarbeiterin und Mitarbeiter mit gleichen Rechten und Pflichten; sie bzw. er muss jedoch die evangelische Grundlage der diakonischen Arbeit anerkennen.

(4) Der Dienstgeberin bzw. dem Dienstgeber erwächst aus dem Wesen der Dienstgemeinschaft die Pflicht zur Fürsorge für jede einzelne Mitarbeiterin und jeden einzelnen Mitarbeiter.[3]"

Dieser Text klingt fast wie eine Meditation zum christlichen Dienstverständnis, ist aber ein Paragraph des Arbeitsrechtes eines Spitzenverbandes der Wohlfahrt. Die in (3) angesprochenen „anderen Beweggründe" zur Mitarbeit in der Diakonie dürften mehr und mehr zur Regel werden. Natürlich haben die allermeisten Mitarbeiter, die einen medizinischen oder pflegerischen Beruf erlernt haben, eine soziale Ader und ein Herz für Menschen. Mitarbeiter in der Diakonie suchen aber auch einen Arbeitsplatz, mit dem sie ihren Lebensunterhalt finanzieren können. Dass sie ihren Beruf in einem christlichen Haus ausüben, verbinden sie gelegentlich mehr mit Ansprüchen gegenüber dem Dienstgeber als mit ihrer eigenen Motivation.

Auch die „gemeindenahe Diakonie" wird sich diesem Wandel stellen müssen. Wer professionell helfen will, muss sich dabei manchmal von Profis helfen lassen. Dabei entsteht die Frage, wie viele Mitarbeiter, die aus „anderen Beweggründen" mitarbeiten, verträgt ein Projekt? Warum soll sich z. B. eine Gemeinde, die eine Hausaufgabenhilfe als Aufgabe sieht, nicht von einem pensionierten Lehrer helfen lassen, auch wenn der nicht „gemeindenah" ist?

2.2 Der Wandel im Selbstverständnis der Bedürftigen

Nur ein kleiner Teil der Patienten und Bewohner geht in konfessionelle Häuser, weil es sich um eine christliche Einrichtung handelt. Man kommt, weil einem das Ambiente gefällt, weil die Angehörigen in der Nähe wohnen, weil das Haus

[3] Arbeitsvertragsrichtlinien für Einrichtungen, die dem Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland angeschlossen sind, beschlossen von der Arbeitsrechtlichen Kommission des Diakonischen Werks der EKD, Stand 1. Januar 2011, (www.diakonie.de/avr-dwekd-aktuell 20110301.pdf).

einen guten Ruf hat. Sprach man früher von den „uns anvertrauten Menschen, Patienten und Bewohnern", so verstehen sich diese Menschen zunehmend als Kunden. Es sind nicht die Menschen, die wie im Gleichnis vom barmherzigen Samariter unter die Räuber gefallen sind, die aufgesammelt werden, bei denen man sich um die Erstversorgung kümmert und dann noch dafür bezahlt, dass ein freundlicher Wirt für die Genesung sorgt. Die Diakoniewerke machen keine Diakonie an den Ärmsten, es sei denn, dass es dafür spezielle Projekte gibt. Es geschieht Diakonie an den Versicherten. Jede Dienstleistung ist zu bezahlen. Von den Kassen und mit dem Eigenanteil der Versicherten. Nun kann man eine Dienstleistung bezahlen, aber auch Nächstenliebe? Damit entsteht nicht nur für den Träger einer diakonischen Einrichtung oder eines diakonischen Projektes ein Problem. Auch Hilfesuchende sind nicht mehr das, was sie einmal waren. Sie erwarten von der Diakonie höchstens mehr Leistung fürs gleiche Geld. Es soll schöner, liebevoller und geborgener sein.

Wer mit Dienstleistern zu tun hat, kann erfahren, dass man kompetent und freundlich betreut wird. Dabei ist oft nicht zu unterscheiden: Sind Mitarbeiter freundlich, weil es ihr Wesen ist oder sind sie freundlich, weil es ihr Job ist? Wenn jemand in einem Pflegeheim freundlich und liebevoll gepflegt wird, macht das die Pflege aus Liebe zum bedürftigen Menschen oder gehört es einfach zum professionellen Verhalten? Konkurrenten oder Mitbewerber diakonischer Einrichtungen sind verschiedene Träger, die sich engagiert um ihre Kunden kümmern. Die Menschen werden dort ebenfalls liebevoll versorgt. Bei Bedarf wird sogar ein konfessionelles Angebot eingerichtet. Spätestens jetzt taucht die Frage auf, was unterscheidet Einrichtungen in christlicher Trägerschaft von Einrichtungen anderer Träger oder Sozialunternehmen? Der Unterschied in diakonischen Einrichtungen ist der, dass man bei aufrichtiger Betrachtung weiß, dass man auch nicht anders ist. Vielleicht sind aber auch die Anderen Teil des göttlichen Erbarmens, ohne dass sie es wissen?

2.3 Diakonie in „babylonischer Gefangenschaft"

Ob es sich um Einrichtungen oder um Projekte einer Gemeinde handelt, ein unbefangener Umgang mit den Themen Geld und Wirtschaftlichkeit ist nötig. Wird den klassischen Diakoniewerken gelegentlich vorgeworfen, dass nur noch gefragt wird, ob es sich rechnet, so führt an der Frage des Rechnens nichts vorbei.

Ein Thema der 1980er Jahre in der Diakonie war die „Versöhnung von Ökonomie und Theologie". Hintergrund war, dass aufgrund der Finanzierungsfragen für diakonische Einrichtungen verstärkt Kaufleute nötig wurden, und das nicht nur als Sachbearbeiter, sondern als Führungskräfte. Dabei entstanden mitunter Spannungen zwischen den handelnden Personen. Betriebswirtschaftler und Theologen können versöhnt miteinander leben. Betriebswirtschaft und Theologie können sich aber nicht versöhnen, weil sie aus sich heraus gar nicht im Streit sind. Die Ökonomie versteht und gestaltet die Gesetzmäßigkeiten des

Hauses (*oikos* – Haus, Anwesen; *nomos* – Gesetz, Regel). Dass sich ein Haus tragen muss, haben schon die alten Klöster, Spitäler und Hospize gewusst. Diakonische Einrichtungen wollen nicht nur dienen, sie müssen auch verdienen. Wenn keine sprudelnde Stiftung oder ein großer Spenderkreis im Hintergrund stehen, bleiben nur Fördermittel und Finanzierung durch die sozialen Leistungssysteme wie Kranken- oder Pflegekassen. Damit steckt die betriebliche Diakonie in einer babylonischen Gefangenschaft. Es sind keine freien Unternehmen. Diakonie in der Bundesrepublik ist Teil einer sozialen Planwirtschaft. Ob Jugendhilfe, Krankenhäuser oder Pflegeeinrichtungen – es mag Fördervereine geben, die eine Einrichtung mit der Finanzierung nicht refinanzierter Projekte unterstützen. Das jeweilige „Kerngeschäft" ist über die Kassen und öffentliche Mittel finanziert. Aus dieser babylonischen Gefangenschaft gibt es keine Rückkehr ins gelobte Land. Ausbruchversuche sind zwecklos und man kann sich nur an die Mahnungen Jeremias halten, der Stadt Bestes, den Schalom, zu suchen (Jer 29).

Dabei besteht in unserem Land ein Dickicht von Gesetzen, Bestimmungen und Regeln. Man kann seiner betagten Nachbarin etwas von einem Einkauf mitbringen. Fängt sie an, nicht nur das ausgelegte Geld zu erstatten, sondern gibt sie dem Helfer Geld für den Dienst, kann durchaus die Falle der Schwarzarbeit aufgehen. Sobald eine Gemeinde einen Kinderspielplatz einrichtet, tauchen Haftungs- und Versicherungsfragen auf. Sobald auch nur ein Mitarbeiter angestellt ist, bekommt man es mit dem Arbeitsrecht zu tun. Sobald Bedürftige unterstützt werden, tauchen steuerliche und Fragen der Gemeinnützigkeit auf. Darum ist Diakonie immer auch Geschäft und wer sie tut, sollte das Geschäft verstehen. Man kann sich dieser Tatsache durch Nichtstun entziehen. Wer sich aber dem Nächsten zuwendet, tut es unter den jeweiligen kulturellen Gegebenheiten. Wie ein missionarisch-diakonisch Tätiger in Afrika sein Moskitonetz braucht und vor dem Anziehen der Schuhe hineinschaut, ob sich nicht irgendein Tier hinein verkrochen hat, so ist auch hier mit dem Dschungel zu leben. Man sollte nicht nur fragen, ob Diakonie drin ist, sondern wo drin die Diakonie ist.

Bei diakonischen Aktivitäten wird betriebswirtschaftliches Handwerkszeug gebraucht. Dabei ist darauf zu achten, dass Betriebswirtschaft nicht wertfrei ist. Sozialer Dienst, Dienst für Menschen, lässt sich nicht wie industrielle Produktion gestalten. Man kann die Pflege der Großeltern nicht wie Produktionslinien der Industrie nach Osteuropa oder in den fernen Osten verlagern. Daher wird sich die Betriebswirtschaft in der Diakonie immer von der Theologie fragen lassen müssen, welche Werte sie vertritt und umsetzt. Die Theologie sollte aber bei allen Fragen wissen, dass sie über betriebswirtschaftliches Handwerkszeug nicht verfügt. Hochmut ist also für keine Seite gut.

3 Herausforderungen diakonischer Verkündigung

Gesellschaftliche Debatten liefern immer wieder Themen, die aufzunehmen sind und bei denen sich die christliche Gemeinde dem Ernst des Lebens stellt. Ich zeige das an den Themen „Pflegebedürftigkeit", „Altersarmut" und „selbst bestimmtes Sterben"[4].

3.1 Pflegebedürftigkeit

„Bevor ich ins Heim muss, möchte ich lieber sterben." – Derartige Aussagen sind nicht nur im säkularen Bereich zu hören. Wahrscheinlich kennt sie jeder Seelsorger. Was ist da passiert? Wer im vollen Besitz seiner Kräfte sein Leben gestaltet, kann und mag sich Pflegebedürftigkeit nicht vorstellen. Aber wer hat gelehrt, dass bedürftige oder auch pflegebedürftige Zeit schlimmer als der Tod sei? Wenn Menschen sich nicht mehr wertvoll fühlen, weil sie keine Leistung mehr bringen können, ist der Gedanke der Leistungsgesellschaft pervertiert. Es entspricht dem christlichen Menschenbild, dass der Mensch leisten soll, wann und was immer ihm möglich ist. Es gehört aber ebenso dazu, dass der Mensch Zuwendung, Hilfe und Pflege empfangen soll, wenn die eigene Kraft nicht mehr reicht. Wenn es in Prediger 3 heißt, dass alles seine Zeit hat, dann hat auch Bedürftigkeit ihre Zeit. Abschnitte, in denen man viel kann, sind nicht wertvoller als Abschnitte, in denen man weniger oder nichts mehr kann. Wer sich umbringen will, weil er immer weniger leisten kann, ist falsch informiert. Die Botschaft von der Gnade Gottes betrifft nicht nur den Sünder in seinem Verhältnis zu Gott. Die Gnade Gottes ist auch in Bezug zum vergehenden Geist und zum vergehenden Leib zu verkünden.

In diesem Zusammenhang taucht immer wieder die Wendung auf, dass jemand „in ein Heim abgeschoben" wurde. Angehörige von Pflegebedürftigen sehen sich diesem Vorwurf ausgeliefert. Dabei erleben sie Druck durch die Betroffenen und machen sich auch eigenen. Diese Menschen sind zu trösten. Man schiebt niemanden ins Heim ab, weil man ihn loswerden will. Man vertraut Menschen einem Heim an, weil sie dort besser versorgt und betreut werden, als man es selbst könnte. Die Aufnahme in eine Pflegeeinrichtung ist keine Abschiebung. Es kann das Beste sein, was einem geschieht, auch wenn es ein tiefer Einschnitt in einer Lebensgeschichte ist.

Wenn Menschen Hilfe brauchen, ist auf die Institutionen zuzugreifen, die professionell helfen können. Stationäre Pflege ist ein solcher Bereich. Es ist kein Bereich, vor dem man sich fürchten muss, auch wenn Missstände in Heimen immer wieder zur Sprache kommen. Missstände im Heim sind Unfälle, aber nicht die Regel. Es ist ein Irrtum, wenn das Leben in einer Pflegeeinrichtung als

[4] Unter anderem zu diesen Fragen wurden 2008 im Diakoniewerk Bethel e. V., Berlin, Grundsatzpositionen veröffentlicht, auf die ich hier zurück greife (www.BethelNet.de).

schlimmer als der Tod eingeschätzt wird. Das widerspricht der Lebenswirklichkeit von pflegebedürftigen Menschen. Menschenwürdiges Leben schließt Pflege nicht aus, sondern ein. Den Aufenthalt in einer Pflegeeinrichtung als Horror-Vorstellung zu sehen, ist gleichzeitig eine Diffamierung von Menschen, die in der Pflege arbeiten. Pflege sollen die machen, die es fachlich, psychisch und körperlich können. Ist die Pflege professionell getan, können Menschen ihren Angehörigen das schenken, was die Pflege nicht hat: Zeit.

Wer bedürftige Phasen seines Lebens vermeiden will, hat ein verprägtes Menschenbild. Der Umgang mit Bedürftigkeit im Alter sollte nicht als Schreckgespenst vor Augen stehen. Jeder Mensch hat mit Pflegebedürftigkeit sein Leben begonnen. Ein Säugling ist schwerstpflegebedürftig. Er kann seine Not nur durch Schreien und sein Wohlbefinden bestenfalls durch ein Lächeln äußern. Kein Mensch wundert sich über die schwere Pflegebedürftigkeit eines Säuglings, der sich nicht waschen, kleiden und ernähren kann. Im Alter erscheint Pflegebedürftigkeit ein misslicher Zustand zu sein. Bedürftigkeit ist ein wesentlicher Bestandteil menschlichen Lebens und nicht Ausdruck eines missglückten Lebens. Nach den Aussagen der biblischen Schöpfungstexte ist der Mensch als ein bedürftiges Wesen auf der Welt. Es mag Abschnitte in der Lebensgeschichte geben, in denen man diese Wirklichkeit nicht vor Augen hat. Menschliches Leben ist nicht als Säugling süß und als alter, pflegebedürftiger Mensch grässlich. Menschen sind immer zum Erbarmen. Und die Decke, die darüber liegt, kann ziemlich dünn sein. Wo „Diakonie drin" ist, wird man sich diesen Fragen stellen und besonders den Menschen, die sie bewegen.

3.2 Altersarmut

In unregelmäßigen Abständen taucht in den Medien der Begriff der „Altersarmut" auf. Auch hier besteht die Notwendigkeit, den Begriff theologisch zu werten. Der Begriff der „Altersarmut" macht zunächst auf ein Problem in der Rentenfinanzierung aufmerksam. Nach entsprechenden Studien ist damit zu rechnen, dass 2030 mindestens 10 % der Rentenempfänger in Deutschland unliebsame Lebensumstände drohen. Es betrifft die Jahrgänge der jetzt 20-40Jährigen.

Die sich wiederholende Aufregung um „Altersarmut" in 20-30 Jahren muss Anlass sein, dass sich die Gesellschaft, aber auch die christlichen Gemeinden, den Ängsten stellt, die mit den Begriffen „Alter" und „Armut" verbunden werden. Alt sein und auch noch arm sein – das ist der totale Widerspruch zu den Idealen eines Lebens, das sich über Begriffe wie jung, gesund, dynamisch und erfolgreich definiert. Dieses Ideal beschreibt aber weder die Wirklichkeit noch die Würde des menschlichen Lebens. Ganz sicher muss die Gesellschaft das Problem der „Altersarmut" im Sinne von Fragen der Rentenversicherung anpacken. Gleichzeitig muss sich die Gemeinde und ihre Verkündigung auch den Fragen nach „Alter" und „Armut" theologisch stellen.

Menschen wünschen sich für ihren Ruhestand, dass man endlich sein Leben so gestalten kann, wie man es schon immer wollte. Unabhängig von beruflichen Pflichten will man reisen, genießen, erleben, Zeit haben, sich engagieren, wo es einem Freude macht. Ersehnt ist die Fortschreibung des bisherigen Lebensstils bei guter Gesundheit, finanziellen Möglichkeiten und bei gleichzeitiger Abwesenheit beruflicher Verpflichtungen. Man will ein hohes Lebensalter erreichen, alt werden, aber man will nicht alt sein. Diese Hoffnung wird getrübt. Sich nicht den für den Ruhestand erträumten Lebensstandard leisten zu können, darauf machen die Nachrichten von der „Altersarmut" aufmerksam. Aber: Was für einen Ruhestand, welches Befinden im Alter sollte man sich erträumen? Mit Ängsten besetzte Vorstellungen vom Alter scheinen weit verbreitet. Die Gesellschaft wird in den nächsten Jahren zu einer neuen Sicht des Alters finden oder finden müssen. „Alter" sollte als ein Begriff der Würde, der Reife, der Erfüllung und auch des Abschiednehmens verstanden werden. Das Alter ist keine Drohung. Es ist der uns beschiedene Weg.

Der in dem Zusammenhang genannte Begriff der „Armut" ist ambivalent und relativ. Ambivalent ist Armut, weil sie in der christlichen Tradition nicht nur als trauriges Schicksal gewertet wird, sondern auch als ein wertvoller und heiliger, gelegentlich sogar geforderter Lebensstil. In manchen christlichen Gemeinschaften wird z. B. ein Armutsgelübde als ein besonderer Ausdruck gottgefälligen Lebens verstanden. Die biblischen Überlieferungen sprechen vom Reichtum als Segen Gottes, der Fluch werden kann. Auch Armut kann ein Fluch sein oder heiliger Lebensstil. Nun gibt es einen Unterschied, ob jemand arm, also sehr einfach, leben will – oder ob er so leben muss, obwohl sein Lebensplan anders aussah. In unserer Gesellschaft ist einfaches Leben kein von der Allgemeinheit angestrebtes Lebensziel. Armut wird vielfach verstanden als das Resultat einer gescheiterten Lebensplanung. Inwieweit die Umstände oder eigene Schuld als Ursachen zur Erklärung heran gezogen werden, ist dabei Ermessensspielraum. Es dürfte auch auf die eher dem Mittelstand zuzurechnenden Gemeinden zukommen, dass man einander helfen muss, arm zu sein. Der Nachkriegsgrundsatz, dass es die Kinder einmal besser haben sollen, schien sich durch die Wohlstandsgesellschaft zu erfüllen. Es scheint eine Sackgasse, wie sich langsam herausstellt.

Aus biblischer Sicht ist Armut keine Schande. Jesus lehrte: „Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer." (Lk 6,20) Damit wird nicht die Armut glorifiziert, aber der arme Mensch in seiner Würde gesehen. Dass Arme ihre Würde erfahren, ist eine gesellschaftliche Aufgabe. Die christliche Gemeinde muss einüben, dass einfaches Leben vor Gott mehr Würde hat, als verschwenderisches. Diakonie hat nicht die Aufgabe, Menschen zur Habgier zu ermutigen. Sie hat von Reichen das Teilen zu fordern und von allen den Willen und die Tat der Gerechtigkeit.

Es ist derzeit nicht zu befürchten, dass man in Deutschland absolute Armut zulässt, also eine Armut, die einen Menschen in seiner physischen Existenz be-

droht. Die unbequeme Wahrheit ist, dass das Leben in unserem Land einfacher werden muss. Aber nicht nur für einen Teil der Menschen, das ist die andere Seite der Wahrheit. Das einfache Leben muss gerecht verteilt sein.

Im Zusammenhang der Debatten um „Altersarmut" sollte die Verkündigung heraus stellen: Alter ist keine Drohung. Die Gesellschaft hat die Aufgabe, die Würde des alten Menschen und die Würde des pflegebedürftigen Menschen zu achten. Alter steht unter der Fürsorge und dem Segen Gottes. Das Kommen des Alters ist als Teil der Lebensgeschichte zu bejahen und nicht als Unglücksfall zu betrachten. Und: Armut darf keine Drohung sein. Sie kann sogar Verheißung haben.

3.3 Selbst bestimmt sterben?

Wer in Pflegeeinrichtungen und Krankenhäusern tätig ist, trifft immer wieder auf Wünsche und Einschätzungen von schwer leidenden Bewohnern und Patienten: „Ich will nicht mehr leben." „Ich möchte sterben." „Lassen sie mich doch sterben!" „Können sie mir nicht etwas geben?" Hinter solchen Sätzen steht große Not.

Das Thema des selbst bestimmten Sterbens wird uns in den nächsten Jahren zunehmend beschäftigen. Man stirbt heute nicht so einfach. Die Hochleistungsmedizin, die grundsätzlich ein Segen ist, führt zu Fragestellungen, auf die Menschen in biblischen Zeiten nicht kamen. Intensivmedizin hat dazu geführt, dass Menschen heute gesund leben können, die zu anderen Zeiten gestorben wären. Sie hat auch dazu geführt, dass Menschen mit schwersten Beeinträchtigungen leben müssen. Wer eine Wiederbelebung startet, hat die Hoffnung, dass wieder Leben möglich wird. Was für ein Leben das aber sein wird, kann im Augenblick der Rettung keiner sagen.

Gott hat die Menschen sterblich geschaffen. Es ist auch Gott, der will, dass Menschen einander nicht töten. Nach christlicher Auffassung sollen sich Menschen beistehen und helfen. Das gilt in besonderer Weise für die Menschen, die auf der letzten Wegstrecke sind. Sterben gehört zum Leben. Die Begleitung Sterbender ist Lebenshilfe bis zum Schluss. Einem Menschen beim Sterben zu helfen, bedeutet, ihn würdig zu begleiten, ihm Einsamkeit oder Gemeinschaft nach seinem Wunsch zu ermöglichen und mit allen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten Schmerzen zu lindern.

Manchmal ist für Pflegende die Begleitung Leidender und Sterbender eine derartige Herausforderung, dass sie sich am Leben eines Menschen vergreifen, dessen Leben sie als nicht mehr lebenswürdig empfinden. Die eigene Ohnmacht, leidenden Menschen nicht helfen zu können, kann dazu führen, mit dem Gedanken zu spielen, einem Menschenleben ein Ende zu setzen. Für Menschen kann der Anblick schwer leidender oder entstellter Mitmenschen entsetzlich sein. Was sich dann in Begleitenden regt, ist nicht nur Mitgefühl und Nächstenliebe. Es gibt die Erfahrung von Hilflosigkeit, Angst vor der eigenen Zukunft oder Sehnsucht nach Allmacht.

Anders ist es, wenn ein Mensch selbst bestimmt den Todeswunsch äußert. Menschen, die sterben wollen, weil sie sich selbst unerträglich geworden sind, brauchen den Beistand anderer Menschen. Natürlich ist Selbstbestimmung ein hohes Gut. Der höchste Wert menschlichen Lebens ist die Selbstbestimmung jedoch nicht. Dann wäre jedes Leben, das sich nicht selbst bestimmen kann, nicht lebenswert. Die Würde des Menschen vollendet sich nicht in seiner Selbstständigkeit. Die Würde des Menschen vollendet sich in seiner Annahme von Zuwendung und Begleitung. Das christliche Menschenbild sieht die Würde des Menschen auch gerade dort gegeben, wo er nicht mehr selbst handeln kann. Aktive Sterbehilfe ist nicht letztes Erbarmen, wie es gelegentlich dargestellt wird, sondern endgültige Abwendung und Ablehnung eines Menschenlebens.

Umfragen in unserer Gesellschaft zeigen ein unterschiedliches Bild zum Thema „aktive Sterbehilfe". Gelegentlich wird der Eindruck erweckt, als sei die Mehrheit dafür. Verlässliche Zahlen fehlen. Die Argumente der Befürworter der „aktiven Sterbehilfe" sind nachvollziehbar: Nachdem man sein Leben selbstbestimmt gelebt hat, will man sich den letzten Abschnitt nicht aus der Hand nehmen lassen. Man will den Zeitpunkt seines Todes bestimmen können, wie die anderen Termine seines Lebens auch. Bevor man zulässt, dass man „selbst nichts mehr machen kann", will man sich die Möglichkeit des Handelns erhalten. Als Zeichen letzter Freiheit möchte man sich selber töten können, bzw. sicher gehen, dass man Hilfe zur Selbsttötung erhält, oder, falls auch das nicht möglich ist, dass man auf Wunsch getötet wird.

Nicht jeder Wunsch kann erfüllt werden. Ein Mensch darf bitten, dass man sein Leben beendet. Man mag auch Verständnis für einen derartigen Wunsch entwickeln. Aber welcher Mensch bekommt von wem das Recht, diese Bitte zu erfüllen? Es gibt Wünsche, die dürfen sich Menschen nicht erfüllen. Es darf nicht dazu kommen, dass Menschen in heilenden Berufen zu Menschen in tötenden Berufen werden. Es muss dem Irrglauben widersprochen werden, dass nur das Leben würdig ist, das sich selbst bestimmt. Die uralte Menschheitsfrage des Leidens wird nicht gelöst, indem man Leidende „erlöst". Nächstenliebe geht mit dem Menschen bis zum Ende, sie macht ihm aber kein Ende.

4 Diakonie ist Eingriff ins Leben

In freikirchlichen Kreisen wird der Wert der Diakonie gelegentlich daran gemessen, ob die betreuten, behandelten und gepflegten Menschen Gemeindeglieder werden. Aber Beispiel Pflegeheim: Demente Menschen wird man nicht mehr als Spender oder Gemeindemitarbeiter gewinnen können. Das macht sie nicht zu einer vorrangigen Zielgruppe missionarischer Arbeit. Es gibt Menschen, die sich im Alter bekehren. Demente werden es in der Regel nicht tun. Aber lieben lassen sie sich noch. Das Spüren von Barmherzigkeit wird durch Verkalkung nicht eingeschränkt. Diakonie sollte nicht zum Zweck werden. In der Diakonie

fragen wir nicht, ob ein Mensch einer von uns geworden ist. Wir fragen, was sind wir ihm geworden. Das betrifft auch die „gemeindenahen" diakonischen Projekte, die nach einer Weile in Frage gestellt werden, weil sich keiner bekehrt.

Es ist nicht die erste Aufgabe eines diakonischen Projektes oder einer christlichen Einrichtung, Menschen zum Nachdenken zu zwingen. Ohne Hintergedanken ist dem Menschen beizustehen. Es ist zu kurz, wenn man nur Alte, Kranke, Arme, Behinderte, Sterbende sieht, deren jeweilige Not Anknüpfungspunkt zum Glauben sein müsste. Diakonie greift in diese Lebensgeschichten ein und lässt sich freilich auch nicht den Mund verbieten. Die in der Liebe Tätigen begegnen Menschen und nicht nur deren Leiden und Krankheiten.

Während sich manche Kirchgemeinde in der Professionalisierung ihrer Veranstaltungen und ihrer Öffentlichkeitsarbeit übt, werden in der Diakonie Menschen berührt. In Krankenhäusern werden Menschen richtig angefasst. Da wird mit scharfen Instrumenten geschnitten, es werden Knochen gesägt, es wird gehämmert, gebohrt und geschraubt, es werden Organteile entnommen. Das sind schwere und schwerste Eingriffe in den Körper eines Menschen. In der Pflege wird nicht aus sicherer Entfernung gesegnet. Da wird ins volle Leben gegriffen.

Es wird immer wieder diskutiert, was der „Mehrwert" diakonischer Einrichtungen ist. Und ob das noch Diakonie ist, was man da treibt, fragen sich auch Geschäftsführer, Vorstände und Aufsichtsgremien diakonischer Einrichtungen. Wenn es gut geht, punktet man in den Fragen der Qualität. Dass sich christliche Häuser dabei auf den Spitzenplätzen bewegen sollten, müsste Ehrensache sein, wenn man den Begriff „christlich", also „zu Christus gehörend", verwendet. Diakonische Einrichtungen und diakonische Projekte sind geistliche Orte. Diakonie beschäftigt sich nicht mit Scheinleibern. Sie bejaht das Kreuz als Teil des irdischen Lebens und lebt damit – in aller Schwachheit – in der Spur der Menschwerdung Gottes. Ob nach allen erfahrenen Hilfen einer zurückkommt, um Gott zu loben (Lk 17, 15), ist nicht in ihrer Verantwortung.

Abstract

The author reflects on his experiences as a pastor and theological executive of a Christian provider of care and social welfare encompassing hospitals and other establishments. After showing that *diakonia* in the Greek new testament has a wide range of meaning, he proceeds to show the historical development of Christian welfare and the changes on the road to institutionalization, economic accountability, changes in the expectations of the employees and clients, and the necessities of meeting the legal requirements of the state. He then discusses three areas of special interest: people in need of care, poverty among the elderly, and the claim of some to have the right to die. In conclusion he argues against misusing care for ulterior motives, and affirms human life in all its God-given weakness.

Uwe Dammann, c/o Diakoniegemeinschaft Bethel e. V., Clayallee 18-22, 14195 Berlin

Ralf Dziewas

Berufen zu guten Werken

Fünf Thesen zum diakonischen Auftrag einer christlichen Gemeinde

I Die Gemeinde und ihr Auftrag

Meine erste These[1] wendet sich direkt der Gemeinde und ihrem Auftrag zu. Ich habe ihr als Bibelvers 1. Petr 2, 9 vorangestellt:

> *„Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, dass ihr verkündigen sollt die Wohltaten dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht."* (1. Petr 2, 9)

These 1: Die Gemeinde als Leib Christi ist dazu berufen, die Liebe Gottes durch die Predigt des Evangeliums, durch Taten der Barmherzigkeit und durch Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes zu verkündigen.

Gemeinde ist kein Selbstzweck. Sie hat einen Auftrag, eine Berufung, und erst diese Berufung macht sie zu dem, was sie ist. Leib Christi zu sein bedeutet, sich der Beauftragung zu stellen, das Werk Jesu in dieser Welt weiter zu führen, also als Nachfolger in die Fußstapfen dessen zu treten, in dem die Liebe Gottes Mensch wurde. Gemeinde Jesu zu sein, bedeutet, die Liebe Gottes oder wie es die vorgelesene Stelle aus dem 1. Petrusbrief formuliert: *„die Wohltaten dessen [zu verkündigen,] der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht."* Es geht darum, dass die Liebe Gottes zu den Menschen, die in der Sendung seines Sohnes Jesus Christus auf unüberbietbare Weise offenbar wurde, weiterhin erfahrbar bleibt. Die Liebe Gottes in Jesus Christus ist nicht nur ein Ereignis in der Geschichte, sondern der Beginn einer durch die Jahrhunderte hindurch bis heute aktuell erlebbaren Realität.

[1] Dieser Beitrag ist eine leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages, den ich am 20. April 2009 auf dem Landesverbandsrat Nordwestdeutschland des BEFG in Leer und am 2. April 2011 auf dem Landesverbandsrat Thüringen des BEFG in Gera vorgetragen haben. Er beruht auf Thesen und Gedanken, die ich erstmals im Kontext des Konventes der Pastorengeschwisterschaft des BEFG in Kirchheim am 2. März 2009 vorgestellt habe (vgl. Dziewas, Ralf: *Der Pastor als Diakon* – zur theologischen Begründung des diakonischen Auftrags im pastoralen Dienst, in: Rohde, Michael (Hg.): Pastor und Gemeinde. Freikirchliche Perspektiven auf dem Weg zu einem Leitbild, Kassel 2009, S. 75-98. In dieser Publikation finden sich im Fußnotenapparat auch vielfältige Verweise auf die Autoren, deren Publikationen mich zu meinen Gedanken angeregt haben). Der Vortragsstil wurde im folgenden bewusst beibehalten, um den gewählten, appellativen Charakter des Beitrags für den Abdruck nicht stärker als notwendig zu glätten

Wenn hier der Verkündigungsauftrag der Gemeinde zur Sprache kommt, dann klingt dies zunächst primär nach einem Redeauftrag, so als sei es vordringlichste Aufgabe der Gemeinde, die gute Botschaft, das Evangelium von der Liebe Gottes, durch Worte über die Liebe und Predigten über das Evangelium in die Welt hinauszutragen. Als ginge es vor allem darum, immer wieder neu hinaus zu rufen, es den Leuten unablässig in die Ohren zu blasen, dass Gottes Liebe ihnen gilt und dass diese Liebe vor zweitausend Jahren in Jesus Christus ein für alle mal offenbart wurde. Liebe Geschwister, natürlich ist das der Auftrag jeder Gemeinde. Ein unaufgebbarer Teil der Berufung jedes einzelnen Christen und der Gemeinschaft aller Gläubigen. Aber es ist nur ein *Teil* der Berufung. Nur *ein* Aspekt des Auftrags der Gemeinde neben anderen. Verkündigung als Rede, als Predigt ist und bleibt unverzichtbar, aber dazu gehört ebenso unverzichtbar die Verkündigung der Liebe Gottes durch Taten der Barmherzigkeit und Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes.

Schauen wir auf Jesu Wirken, dann wird dieser Dreiklang an vielen Stellen deutlich. Er war ein begnadeter Prediger. Einer, der die Liebe Gottes und die in seiner Person anbrechende Gottesherrschaft mit eindrucksvollen Gleichnissen und Bildern umschreiben konnte. Ein Redner, der mit tröstenden und herausfordernden Worten seine Zuhörer erreichte. Er war ein Verkündiger, der in Streitgesprächen und Lehrvorträgen, im kleinen Kreis und vor großen Volksmassen die Liebe Gottes und den Anbruch des Reiches Gottes zu seinem Thema machte und, wie es die Evangelien formulieren, „in Vollmacht lehrte".

Aber wir erleben Jesus in der biblischen Überlieferung nicht nur als Redner, sondern auch als einen, der seine Predigt von der Liebe Gottes und der Nähe des Gottesreiches dadurch glaubwürdig machte, dass er Gemeinschaft mit denen lebte, von denen andere sich abwandten, dass er eine Gemeinschaft um sich scharte, die nach anderen als den geltenden Maßstäben leben sollte. Er war einer, der nicht nur von Liebe sprach, sondern Liebe lebte, indem er Aussätzige berührte, mit Zöllnern und Sündern sich zu Tisch legte, den Sündern Vergebung zusprach und eine Ehebrecherin vor der Steinigung bewahrte. Jesus verkündigte nicht nur in seinen Predigten das Reich Gottes, sondern gestaltete sein eigenes Leben nach den Maßstäben dieser Gottesherrschaft. Er lebte liebevolle Zuwendung, gewährte Vergebung, schenkte Hoffnung und erinnerte seine Jünger immer wieder daran, dass die Verkündigung der Liebe Gottes keine Herrschaftsansprüche begründet, sondern zum Dienst am Nächsten verpflichtet.

Die Predigt des Evangeliums und die Taten der Barmherzigkeit gehören bei Jesus zusammen. Sein Reden von der Liebe Gottes und sein liebevolles Handeln bilden eine unauflösliche Einheit. Aber es kommt noch etwas Drittes hinzu. Die Evangelien überliefern uns Jesus auch als einen, der Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes wirkte, indem er Kranke heilte, Dämonen austrieb, Menschen aus Taubheit und Blindheit befreite und sogar die Macht des Todes durchbrechend neues Leben schenkte. Neben dem Prediger der Liebe und dem Praktiker der Liebe verkünden uns die Evangelisten Jesus auch als Heiler, Exorzisten und

Befreier. Einen, der Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes wirkte, und der auch seine Jünger dazu aussandte und bevollmächtigte, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben.

Und diesen Auftrag hat er nie zurück genommen oder aufgehoben. Die Gemeinde Jesu, die Gemeinschaft seiner Nachfolger, sein Leib in dieser Welt, hat unverändert den Auftrag, von der Liebe Gottes zu reden, gute Werke der Liebe zu tun und zeichenhaft an Menschen zu handeln, die den Anbruch des Reiches Gottes nur erleben können, wenn sie von Krankheit geheilt und aus Zwängen und Besessenheiten befreit werden. Die Gemeinde Jesu braucht, um ihrem Auftrag gemäß zu handeln, sowohl die Predigt am Sonntag als auch die Armenspeisung in der Woche. Sie braucht das Bekenntnis des Glaubens im Gottesdienst und eine ethische Lebensgestaltung jedes Einzelnen, die dem Bekenntnis zur Liebe Gottes entspricht.

Sie braucht darüber hinaus aber auch ein auf Gottes Macht vertrauendes zeichenhaftes Handeln, wo Menschen ihr Leben als belastet erleben. Die Salbung und Segnung von Kranken und Belasteten enthält zum Beispiel den Zuspruch der Zuwendung Gottes, wo unsere Macht zu helfen begrenzt ist. Und deshalb ist ein solches Angebot auch eine Form der Verkündigung der Liebe Gottes. Früher war es in unseren Gemeinden noch üblich, dass kranke Geschwister das im Jakobusbrief beschriebene Angebot der Salbung für sich in Anspruch nahmen und die Ältesten der Gemeinde zu den Kranken gingen, um diese unter Gebet im Namen Jesu zu salben. Heute geschieht dies kaum noch. Dafür aber haben manche Gemeinden das Ritual der Salbung und Segnung im gottesdienstlichen Kontext neu verortet.

In meiner Gemeinde in Bernau haben wir jedenfalls einmal im Jahr einen Salbungs- und Segnungsgottesdienst, bei dem im Rahmen des Abendmahls die Möglichkeit besteht, dass jeder der es möchte, sich mit Salböl salben und ein Segenswort zusprechen lassen kann. Auf diese Weise zeigen wir, dass es in unserer Gemeinde einen Raum und ein Angebot auch für diejenigen gibt, die unter Belastungen leiden oder vor Herausforderungen stehen. Wer im Namen des dreieinigen Gottes in dieser Weise zeichenhaft handelt, der verkündet damit die frohe Botschaft, dass Gott seine alle Belastungen des Lebens übersteigende Macht zeigen kann. Ein derartiges zeichenhaftes Handeln im Namen der Liebe Gottes ist immer ein Wagnis, denn wir tun es ohne irgendeinen Erfolg garantieren zu können, aber wir dürfen es im Vertrauen und mit dem Verweis auf Gottes Möglichkeiten tun.

Zeichenhaftes Handeln ist aber auch dort Auftrag der Gemeinde Jesu, wo die Todesmächte dieser Welt regieren. Auch wenn wir in unseren Gemeinden nicht verhindern können, dass Kriege geführt, Menschen verfolgt und vertrieben werden, die Schöpfung ruiniert wird und Unrecht über Recht triumphiert, so können wir doch durch Mahnwachen und Kirchenasyl und Unterstützung von Flüchtlingen und politisch Verfolgten zeigen, dass Krieg und Unrecht niemals dem Willen Gottes entsprechen. Oder wir können durch Solaranlagen auf unseren Kirchendächern oder ein anderes ökologisches Engagement unserer

Gemeinden Zeichen dafür setzen, dass wir kein Recht haben Gottes Schöpfung sinnlos zu zerstören.

Eine Gemeinde, die Gemeinde Jesu sein will, hat durch ihre Taten und ihr zeichenhaftes Handeln deutlich zu machen, dass Gott in dieser Welt sein Reich aufrichten wird und dass dabei andere Maßstäbe gelten als die Macht des Stärkeren und der Erfolg der Rücksichtslosen. Gerade dort, wo andere resignieren und sagen: „Es hat ja doch keinen Zweck!", da sind wir als Gemeinden gefordert. Wir sind herausgefordert die Liebe Gottes zu verkündigen. Und das können wir in unseren Gottesdiensten und Bibelstunden, in den Hauskreisen und Gruppenveranstaltungen, wo immer wir Menschen sagen und spüren lassen, dass sie von Gott geliebte und angenommene Menschen sind.

Aber davon zu reden und es zu leben ist zweierlei. So wie Jesus seine Predigt mit Taten der Liebe und mit einem zeichenhaften Handeln verband, so sollten auch wir als Gemeinden uns immer wieder fragen: „Wo kommt bei uns die Liebe Gottes zur Sprache?" um dann weiter zu fragen: „Wo wird bei uns die Liebe erkennbar gelebt?", „Wo geschehen bei uns Taten der Barmherzigkeit, die die Liebe Gottes verkündigen?" Und dann: „Wo bringen wir zeichenhaft zum Ausdruck, dass Gottes Liebe und Macht größer sind als alle Belastungen, Probleme, Konflikte und zerstörerischen Machtstrukturen, die unsere Welt prägen?"

Doch ich möchte euch mit meinen Thesen nicht nur zum diakonischen Engagement ermutigen, sondern auch ein wenig herausfordern. Deshalb habe ich jeder meiner Thesen auch eine konkrete Aufforderung hinzugefügt.

Konsequenz aus These 1:

Wer meint, eine Gemeinde könne auch ohne diakonische Wirksamkeit Leib Christi in dieser Welt sein, sollte Buße tun und neu mit seiner Gemeinde den vollen Auftrag Jesu akzeptieren, statt der Berufung zur glaubwürdigen Verkündigung der Liebe Gottes noch länger zu widersprechen.

Wenn ich hier von Buße rede, dann meine ich nicht, dass es darum geht, Schuldbekenntnisse zu formulieren und in Sack und Asche zu gehen, ob der Versäumnisse der Vergangenheit. Buße bedeutet Umkehr, Veränderung, Neuausrichtung. Buße zu tun bedeutet, etwas neu wahrzunehmen und dieser Einsicht dann auch Konsequenzen folgen zu lassen. Es geht darum, dass wir uns die Bedeutung und Tragweite der Taten der Barmherzigkeit und der Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes neu bewusst machen und dann die Praxis unseres Gemeindelebens daran ausrichten. Wenn wir erkennen, dass in unserer Gemeinde die Taten der Liebe und die Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes noch fehlen, dann bedeutet Buße tun, diese Fehlentwicklung anzusprechen und dann mit dem neu anzufangen, was unserer Verkündigung der Liebe Gottes noch fehlt. Und das kann dann die Notwendigkeit einschließen, Widerstände und Widerspruch gegen eine solche Neuausrichtung zu überwinden, denn Umkehr und Veränderung geschehen nicht von selbst, sie müssen bewusst getan werden.

II Die Rechtfertigung und die Heiligung

Wenn wir uns mit These 1 die Notwendigkeit einer Veränderung unserer Gemeindeprioritäten bewusst gemacht haben, so bleibt als nächstes die Frage danach, wie man denn eine Gemeinde dazu motivieren kann, sich den ganzen Auftrag zur Verkündigung der Liebe Gottes zu eigen zu machen und der Predigt Taten der Barmherzigkeit und Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes zur Seite zu stellen?

Angesichts dieser Frage müssen wir theologisch über das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung nachdenken, um nicht vorschnell mit einer Anspruchshaltung oder gar einer gesetzlich motivierten Forderung unserer Gemeinde gegenüber zu treten. Es kann nicht darum gehen, höhere Maßstäbe anzulegen, an denen wir dann umso sicherer scheitern. Es geht darum die Diakonie im Glauben zu verankern. Das recht verstandene, und das heißt für uns in der protestantischen Tradition natürlich „evangelisch" verstandene Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung lässt sich gut mit einem kurzen Vers aus dem 1. Johannesbrief illustrieren, den ich meiner zweiten These voranstellen möchte:

„Lasst uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt." (1. Joh 4, 19)

These 2: Die Liebe Gottes bewirkt die Rechtfertigung des Sünders im Glauben, und befreit ihn dazu, aus Dankbarkeit für Gottes Gnade sein Leben am Wort Gottes auszurichten und es dem Dienst an den Menschen und dem Wirken für Gottes Reich zu widmen.

Das Heil des Menschen, es liegt ausschließlich in Gottes Hand. Es ist geschenkte Rechtfertigung des Sünders, der von sich aus nichts, aber auch gar nichts dazu beitragen kann, um sich selbst vor Gott zu rechtfertigen. Die Liebe Gottes zu uns ist immer unverdiente und unverdienbare Zuwendung des gnädigen Gottes, der uns als Sünder ohne unser Zutun annimmt und gerecht spricht. Wir können als von Gott begnadigte Sünder diesem Heilswirken Gottes nichts hinzufügen. In der Menschwerdung des Sohnes Gottes, seinem Leben, seinem Leiden, seinem Sterben und seiner Auferweckung hat Gott den Grund unseres Heils gelegt und seinen guten Willen für die Menschheit und seine Schöpfung ein für alle mal offenbart. Wir können uns als Menschen das uns geschenkte Heil nur zusprechen lassen und die Gültigkeit unserer Erlösung im Glauben akzeptieren. Wo wir uns diesem Zuspruch des Evangeliums verweigern und uns vor der Erlösung verschließen, können wir sie dennoch nicht ungeschehen machen. Wir können höchstens so weiterleben, als wären wir nicht gerechtfertigte, begnadigte und von Gott geliebte Sünder.

Wo Menschen sich jedoch im Glauben das Heil zusprechen lassen, machen sie die Erfahrung, angenommen und gerecht gesprochen zu sein, und dies bewirkt eine tiefe Dankbarkeit gegenüber dem gnädigen und barmherzigen Gott.

Auch dieser Glaube ist ein Geschenk und die damit verbundene Dankbarkeit eine Gabe des Heiligen Geistes. Aber in der Begnadigung liegt zugleich auch die Befreiung des Menschen zu einem Leben, das sich am guten Willen Gottes orientiert und sich bemüht, der erfahrenen Gnade antwortend zu entsprechen. *„Lasst uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt."* (1. Joh 4, 19) Die erfahrene Liebe ist der Ausgangspunkt der gelebten und weitergegebenen Liebe. Die erfahrene Rechtfertigung ist die Basis aller Heiligungsbemühungen.

Weil uns der Zuspruch des Wortes Gottes getroffen hat, deshalb sagen wir das Evangelium weiter, weil wir Gottes Barmherzigkeit und Gnade erfahren haben, deshalb können wir andere annehmen und uns ihren Nöten und Sorgen zuwenden, und weil wir Erfahrungen mit Gottes Macht und Möglichkeiten machen dürfen, deshalb können wir es mutig wagen, Zeichen des anbrechenden Gottesreiches zu wirken.

Wo in unseren Gemeinden das Evangelium wirklich als froh und frei machende Botschaft der Liebe Gottes verkündigt wird, da wächst auch der Wunsch andere zu lieben und sie genauso frei und froh zu erleben. Wo der Zuspruch der Liebe Gottes zu den Sündern konsequent gepredigt und genauso konsequent gelebt wird, wo auf jede Form von Gesetzlichkeit verzichtet und die Annahme ohne Vorbedingungen praktiziert wird, da entwickelt sich die Dankbarkeit, die den Sünder zu Erkenntnis seiner Situation vor Gott und zur Veränderung seines Lebens drängt. Dann wird aus einem trotz seiner Fehler und Sünden Geliebten, ein Liebender, der nicht auf die Fehler und Sünden der anderen schaut, sondern darauf, was sie brauchen, um die Liebe Gottes zu erfahren.

Die von der Liebe Gottes erfüllte Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder wird sich, nicht aus Tradition, nicht aus Pflicht oder Furcht, sondern aus Dankbarkeit Gott gegenüber, darum bemühen, nach dem Willen Gottes zu leben. Und dabei können wir immer wieder neu entdecken, was wir in der ersten These bedacht haben, nämlich dass Heiligung bedeutet, gute Werke zu tun, mit denen man die Liebe Gottes verkündigen kann. Heiligung als Antwort auf die erfahrene Vergebung der Sünden ist nichts anderes als diesen Auftrag Jesu anzunehmen und sich des Nächsten mit seinen Nöten anzunehmen und diese Welt im Namen Gottes so zu gestalten, dass in ihr die Maßstäbe des Reiches Gottes zur Geltung kommen.

Was bedeutet das ganz konkret für uns und unsere Gemeinden? Auch wir dürfen uns zunächst einmal diese gute Botschaft der unverdienten und unverdienbaren Liebe Gottes sagen lassen. Wir dürfen uns vom Evangelium zusprechen lassen, dass Gott uns annimmt, ganz unabhängig davon, ob wir überzeugende Repräsentanten seiner Liebe sind oder nicht. Wir dürfen uns befreien lassen zu einer unverkrampften, weil an Gottes Liebe ausgerichteten Frömmigkeit. Und wir dürfen uns ganz offen auf die Suche machen, wo wir herausgefordert sind, durch konkrete Taten der Barmherzigkeit die Liebe Gottes erfahrbar werden zu lassen.

Die Fragen die wir uns dabei stellen müssen, lauten: „Wo sind innerhalb und im Umfeld der Gemeinde die Menschen, die unseren Dienst brauchen?" „Wer

benötigt in besonderer Weise die Erfahrung, in Liebe angenommen zu sein, um überhaupt an die Liebe Gottes glauben zu können?" „Welche Menschen sind aufgrund ihres Lebensstils oder ihrer sozialen Situation ungeliebt, ausgegrenzt, oder moralisch geächtet?" Das sind die, die unsere Zuwendung brauchen. Indem wir uns ihnen widmen, ihnen dienen, können wir die Lehre von der Annahme und Rechtfertigung der Sünder allein aus Gnaden glaubhaft zur Tat werden lassen. Vielleicht sind es die einsamen und verbitterten Alten, die den alten Zeiten nachtrauern, weil sie niemanden mehr haben, der das Leben mit ihnen teilt. Vielleicht sind es die Obdachlosen, deren Gestank man kaum erträgt. Vielleicht sind es die allein erziehenden Eltern nach ihren gescheiterten Beziehungen, oder Kinder, die aggressiv und auffällig werden, weil sie in ihrem Leben noch nie wirklich geliebt wurden. Ganz gleich welche Gruppe von Menschen uns vor Ort innerhalb oder außerhalb der Gemeinde vor Augen tritt, wenn wir fragen, wer unseren Dienst braucht, immer geht es darum, dass wir Menschen annehmen, so wie sie sind. Mit ihren seelischen Verletzungen, ihrem Scheitern, ihrem uns vielleicht unverständlichen oder fremden Lebensstil. Wir sind herausgefordert sie mit der gleichen Offenheit anzunehmen, wie der gnädige Gott uns angenommen hat. Wir müssen sie spüren lassen, dass sie bei uns willkommen sind, auch wenn sie nicht zu uns passen. Dass ihre Sorgen bei uns gehört werden, ihre Anliegen uns beschäftigen und wir für ihre Probleme mit unseren diakonischen Möglichkeiten und mit unseren Gebeten eintreten.

Das ist eine große Herausforderung, weil sie von uns verlangt, dass wir uns mit Menschen umgeben, die anders sind als wir. Aber Gott selbst hat es uns vorgemacht als er ein Mensch unter Sündern wurde, um uns zu retten. Er hat geliebt, wo er abgelehnt wurde, und sein Leben hingegeben für die, die ihn nicht anerkennen wollten. Gerade für das Zentrum unseres Glauben, die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders gilt: Man darf sie nicht nur lehren, man muss sie leben, damit sie geglaubt werden kann. Und deshalb füge ich meiner zweiten These die folgende Konkretion hinzu:

Konsequenz aus These 2:

Wer meint, man könne auch ohne diakonisches Engagement nach Gottes Willen leben, sollte Buße tun und sich neu mit seiner Gemeinde der helfenden Tat und der Gestaltung der Welt zuwenden, statt sich der verändernden Macht der Liebe Gottes noch länger zu verweigern.

Die Erfahrung der Liebe Gottes drängt zur Heiligung. Es ist unser Auftrag, uns dieser verändernden Macht selbst nicht zu verweigern und dort, wo wir bei anderen Widerstände erleben, durch beharrliche Liebe und vorbehaltlose Zuwendung Menschen erleben zu lassen, dass auch sie durch Taten der Liebe Gott Antwort auf seine Gnade geben dürfen. Das wird uns und die anderen verändern, denn Gottes Liebesmacht kann auch hoffnungslose Fälle zu liebenden Menschen verwandeln.

III Das Gericht Gottes über die Werke

Auch wenn wir gerade von der bedingungslosen Zuwendung Gottes zu den Menschen ausgegangen sind, begegnet uns in beiden Teilen unserer Bibel, dem Alten und dem Neuen Testament das Bild vom richtenden Gott, der am Tag des Gerichts Menschen daran misst, welche Werke der Barmherzigkeit sie getan oder unterlassen haben. Und dies gilt nach den Worten des Paulus aus 2. Kor 5, 10 auch für jeden um Heiligung bemühten Christen, der glaubend darauf vertraut, dass ihm Gottes Heil in Christus durch die Rechtfertigung geschenkt worden ist.

> *„Denn wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit jeder seinen Lohn empfange für das, was er getan hat bei Lebzeiten, es sei gut oder böse." (2. Kor 5, 10)*

These 3: Das Vertrauen auf die rechtfertigende Gnade Gottes schenkt Gewissheit des Heils und die Bereitschaft, das eigene Leben aus dem Bewusstsein zu gestalten, dass Christus über das Leben aller Menschen richten wird nach den Werken der Barmherzigkeit, die sie getan oder unterlassen haben.

Wenn wir in unserer Evangeliumsverkündigung die in Jesus Christus offenbar gewordene Gnade Gottes in den Mittelpunkt stellen und die Liebe Gottes zum Zentrum unserer Predigt und zum Ausgangspunkt unserer Lebensgestaltung machen, dann bleibt dennoch die Frage offen, wie wir mit unserem gelebten Leben am Ende vor Gott dastehen werden. Diese Frage nämlich beantwortet uns die Botschaft von der rechtfertigenden Gnade Gottes nicht. Das Evangelium spricht uns die Annahme und die Gewissheit des Heils zu, wenn wir uns auf die Liebe und Barmherzigkeit Gottes verlassen und nicht auf unsere Leistungen und Verdienste. Aber zu dieser Heilsgewissheit gehört auch das Bewusstsein, dass damit unsere Lebensgestaltung nicht der Beliebigkeit anheim gestellt ist. Die Annahme des gerechtfertigten Sünders und die gnädige Zusage, dass Gott uns trotz all unserer Sünden Zugang zu seiner ewigen Herrlichkeit geben wird, ist klar zu unterscheiden davon, dass auch wir am Tag des Gerichts vor Gott Rechenschaft über unser Leben ablegen müssen. Und hierbei ist der Maßstab klar. Sieht man sich die biblischen Texte zur Gerichtsthematik an, dann finden wir immer wieder als Maßstab des göttlichen Urteils die guten Werke der Barmherzigkeit.

Es gehört, wie Ps 82 zeigt, zu Israels Gottesbild, dass Jahwe aufsteht im Rat der Götter und den anderen Göttern ihr Todesurteil spricht, weil sie als Götter sich nicht darum gekümmert haben, den Armen und Waisen Recht zu verschaffen und dem Elenden und Bedürftigen zum Recht zu verhelfen. Der Gott Israels wird als *„Vater der Waisen und Helfer der Witwen"* (Ps 68, 6) bezeichnet und dementsprechend enthalten die als göttliches Gesetz formulierten und tradierten Rechtssatzungen Israels soziale Schutzvorschriften für Witwen und Waisen, Arme und Fremdlinge (z. B. Lev 19). Auch in der prophetischen Verkündigung

der Königszeit findet sich immer wieder die Ankündigung des göttlichen Gerichtes gegen diejenigen, die soziale Unterdrückung und Rechtsbeugung zugunsten der Reichen und Mächtigen verüben oder sich statt für Gerechtigkeit im Lande zu sorgen, nur einer kultisch orientierten Frömmigkeit widmen. Und wenn im Matthäusevangelium Jesus vom Gericht des Menschensohnes spricht, dann ist auch hier der entscheidende Maßstab, was die Einzelnen in ihrem Leben an Taten der Barmherzigkeit getan oder eben unterlassen haben (vgl. Mt 25, 31-46).

Es würde zu weit führen, an dieser Stelle darüber zu diskutieren, inwiefern diese Texte theologisch dazu verwendet werden können, einer Gerechtigkeit aus den Werken das Wort zu reden. Unbestreitbar aber ist, dass diese Vorstellung einer Beurteilung der Menschen nach ihren guten oder schlechten Taten selbst dort biblisch aufrecht erhalten wird, wo deutlich eine Rechtfertigung allein aus Glauben vertreten wird. Auch Paulus, *der* biblische Kronzeuge einer allein aus Gnade und Glaube erwachsenden Gerechtigkeit, benennt gegenüber seiner Gemeinde in Korinth als persönliche Motivation für sein Bemühen um ein Gott wohlgefälliges Leben: *„Denn wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit jeder seinen Lohn empfange für das, was er getan hat bei Lebzeiten, es sei gut oder böse."* (2. Kor 5, 10) Dabei unterstellt er, dass dieses Gericht über die Werke ein schmerzhafter Prozess werden wird, wenn Gottes Urteil über das gelebte Leben eines Menschen und seine Beteiligung am Bau des Reiches Gottes negativ ausfällt. Die Errettung des Gläubigen aber steht dabei nicht in Frage. Sie ist gewiss, denn die schlechten Werke vergehen. Oder, um es mit den Worten des Paulus zu sagen: *„... so wird das Werk eines jeden offenbar werden. Der Tag des Gerichts wird's klar machen; denn mit Feuer wird er sich offenbaren. Und von welcher Art eines jeden Werk ist, wird das Feuer erweisen. Wird jemandes Werk bleiben, das er darauf gebaut hat, so wird er Lohn empfangen. Wird aber jemandes Werk verbrennen, so wird er Schaden leiden; er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch."* (1. Kor 3, 13-15)

Das uns Menschen bevorstehende Gericht über die Werke haben wir in unseren Gemeinden vielfach verdrängt, weil es nicht zu einer Verkündigung des liebenden und gnädigen Gott zu passen scheint. Aber auch bei dem Gericht nach den Werken geht es um die Liebe. Es geht um die göttliche Liebe, die sich auch gegen alle noch so bösen Werke der Menschen am Ende durchsetzen wird, und um derentwillen wir in diesem Leben täglich neu zum Lieben herausgefordert sind.

Die Vorstellung, dass wir Rechenschaft über unsere Taten, die guten und die bösen, die getanen und verweigerten Taten der Barmherzigkeit, ablegen müssen, ist die Kehrseite des uns gegebenen dreifachen Auftrags zur Verkündigung der Liebe Gottes. Es ist eben bei aller Heilsgewissheit, die wir haben dürfen, nicht gleichgültig, wie wir unser Leben gestalten. Gott würdigt unser Leben durch sein Urteil, er wird zerstören, was von unseren Werken nicht Bestand haben kann, weil es der Liebe Gottes widerspricht, und es wird uns Lohn verheißen für die Taten, die im Einklang stehen mit Gottes Willen und unserem Auftrag in dieser Welt. Das Urteil wird gefällt über die Werke des Sünders, das Heil wird

uns geschenkt, trotz aller Werke, die wir als sündige Menschen tun oder unterlassen.

Wenn wir in den Gemeinden Jesus nicht nur als unseren Erlöser, sondern auch als den kommenden Richter verkündigen, der das Leben jedes Menschen danach beurteilen wird, welche Werke der Barmherzigkeit er einem seiner geringsten Brüder getan hat oder nicht, geht es dabei nicht nur um einen Erkenntniswandel in der Gemeinde. Die Gemeinde soll nicht nur lernen und wissen, dass noch ein Gericht auf sie zukommt. Es geht darum, den Maßstab des göttlichen Gerichtes zum Maßstab für unser Leben und für die Prioritätensetzung in der Gemeindearbeit zu machen. Wenn Gott uns und unser Handeln nach diesem und keinem anderen Maßstab beurteilen wird, dann sollten wir schleunigst beginnen, unsere eigene Arbeit und unser eigenes Leben nach diesen Kriterien zu bewerten. Wenn Jesus uns fragen wird, was wir einem seiner geringsten Brüder getan haben, sollten wir uns heute fragen, was wir diesbezüglich tun können. Wenn Gott unsere Gemeindearbeit danach beurteilen wird, inwieweit den Armen und Entrechteten, den Zukurzgekommenen und Benachteiligten durch sie gedient und Leid und Not gelindert wurde, dann sollten wir die Ziele, die wir in unserer Gemeinde setzen und die Planungen und Haushaltsvoranschläge, die wir beraten, schon heute unter diesem Kriterium bewerten.

Konsequenz aus These 3:

Wer meint, man brauche keine guten Werke, um vor Gott gerecht dazustehen, sollte Buße tun und neu mit seiner Gemeinde das Tun der Barmherzigkeit einüben, denn auch der aufgrund seines Glaubens von Gott angenommene Sünder wird sein Leben vor dem Richterstuhl Christi verantworten müssen.

Auch hier wieder gilt: Buße tun heißt nicht, Zerknirschung zu zeigen und „mea culpa, mea maxima culpa" zu rufen, sondern sich eine neue Perspektive zu eigen zu machen, umzudenken und dann das Handeln in eine andere Richtung zu lenken, also umzukehren. Das wird vielfach bedeuten, neu die konkreten Werke der Barmherzigkeit in den Mittelpunkt der Gemeindearbeit zu setzen. Diakonische Projekte und Initiativen nicht nur zu dulden und zu begleiten, sondern im Zentrum der Gemeinde zu verankern. Diakonie ist nicht etwas, was Gemeinde neben anderem vielleicht auch noch tun kann. Diakonie ist der unaufgebbare und zentrale Aspekt der Berufung der Gemeinde als Leib Christi, denn es ist der Teil unseres Auftrags, an dem wir im Gericht Gottes gemessen werden.

Es ist kein Widerspruch, dass die Motivation für eine Orientierung am Nächsten aus der Dankbarkeit für die geschenkte Rechtfertigung kommt, dass wir uns aber dennoch diese Perspektive zu eigen machen sollen, dass bei dem Vielen, was wir aus Dankbarkeit für Gott tun können, das wichtigste die Taten der Barmherzigkeit sein werden. Gerettet werden wir allein aus Gnade. Gewissheit des Heils haben wir allein aus Glauben, aber ein Leben nach Gottes Willen können wir nur führen, indem wir gute Werke tun.

IV Der Heilige Geist und die Bedürftigen

Wir haben bereits viel über Gottes Liebe, Gottes Barmherzigkeit und die dazu passende Antwort des Menschen in Taten der Barmherzigkeit und Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes nachgedacht, aber bei aller notwendigen Neubetonung dieses Aspektes eines Lebens nach dem Evangelium, müssen wir doch darauf achten, hier nicht einer neuen Gesetzlichkeit das Wort zu reden. Es geht bei aller Betonung der Notwendigkeit guter Werke auch darum, wahr zu nehmen, dass diese nicht allein in der Machbarkeit des Menschen liegen.

Es braucht mehr als eine neue Motivation und größere Anstrengungen, damit unsere Gemeinden ihren diakonischen Auftrag annehmen und leben. Es braucht mehr als rührige Pastoren und Gemeindeleitungen, die sich für dieses Anliegen neu stark machen. Es braucht eine neue Begeisterung, eine neue Inspiration der Gemeinde. Wenn der Geist Gottes die Gemeinden nicht zu dieser neuen diakonischen Wirksamkeit treibt und befähigt, wird sich daraus nichts wesentlich Neues entwickeln. Dass der Geist Gottes uns und unsere Gemeinden aber dazu treiben will, uns den Nöten der Menschen zuzuwenden, weil er eben der Geist des liebenden und sich erbarmenden Gottes ist, ein Geist des Trostes und ein Beistand für die Armen und Schwachen, das dürfen wir uns immer wieder vor Augen halten.

Deshalb habe ich der vierten These zwei Verse aus dem 61. Kapitel des Jesajabuches vorausgestellt. Es ist übrigens ein Bibelwort, das Jesus nach Auskunft des Lukasevangeliums (Lk 4,16-21) sich selbst zu eigen gemacht hat, um seine Mission zu beschreiben.

> *„Der Geist Gottes des HERRN ist auf mir, weil der HERR mich gesalbt hat. Er hat mich gesandt, den Elenden gute Botschaft zu bringen, die zerbrochenen Herzen zu verbinden, zu verkündigen den Gefangenen die Freiheit, den Gebundenen, dass sie frei und ledig sein sollen; zu verkündigen ein gnädiges Jahr des HERRN und einen Tag der Vergeltung unsres Gottes, zu trösten alle Trauernden." (Jes 61, 10)*

These 4: Der Heilige Geist befähigt die Gemeinde Jesu dazu, Not und Unheil in der Welt wahrzunehmen, sich dem Leiden der Schwachen anzunehmen, die Missachteten und Ausgegrenzten in die Gemeinschaft aufzunehmen und den Unterdrückten und Entrechteten zu ihrem Recht zu verhelfen.

Der Heilige Geist, der Geist des Gottes Israels, des Vaters Jesu ist ein Geist des Trostes, ein Geist der Befreiung, ein Geist der Gerechtigkeit und des Erbarmens, weil der, der ihn sendet ein Gott des Trostes, ein Gott der Befreiung, der Gerechtigkeit und des Erbarmens ist. Und wo der Geist Gottes wirkt, wo Menschen von diesem Geist erfüllt sind, da wird getröstet, da geschieht Befreiung, wird Annahme erlebt und um Gerechtigkeit gestritten für diejenigen, die in Leid, Not und Ausgrenzung leben.

Der Heilige Geist ist von seinem Wesen her ein Geist der Diakonie, ein Geist, der uns die analytische Klarheit schenkt, Not und Unheil zu erkennen, der uns aber auch das emotionale Einfühlungsvermögen schenkt, uns von einer Not anrühren zu lassen. Es ist dieser Geist Gottes, der uns in Bewegung setzt hin zu den Armen und Ausgrenzten in unserer Gesellschaft. Und es ist letztlich dieser heilige Geist Gottes, der uns auf dem Weg unseres diakonischen Bemühens mit Kraft und Durchhaltevermögen ausstattet, damit wir den Kampf um Gerechtigkeit und Überwindung von Not und Unheil nicht nur anfangen, sondern ihn auch gegen alle Widerstände hindurch weiterführen bis Gott sein Reich der Gerechtigkeit aufrichtet. Gottes Wirken an uns endet nicht mit unserer Rechtfertigung. Sein Geist befähigt uns auch zur Heiligung und damit zu den guten Werken, die von uns gefordert sind. Es geht deshalb darum, sich diesem Wirken des Geistes zu öffnen, sich ihm nicht entgegen zu stellen, sondern sich einzulassen auf die Aufgaben, die Gott uns vor die Füße legt, die wir wahrnehmen und angehen dürfen, weil wir seine Unterstützung dabei haben.

Leider haben wir in unseren Gemeinden das Wirken des Heiligen Geistes mitunter zu einem Ausgangspunkt von theologischen Streitigkeiten gemacht und „Feindbilder" aufgebaut, wo der Geist Gottes eigentlich Einheit stiftet. So gibt es gegenüber denjenigen, die in besonderer Weise von geistlicher Gemeindeerneuerung reden, den Vorwurf, sie würden damit nur eine Erneuerung einer persönlichen und gemeindlichen Frömmigkeit meinen und deshalb die diakonische Dimension des Wirkens des Heiligen Geistes vernachlässigen. Im Gegenzug gibt es den Vorwurf, dass diejenigen, die sich stark für den diakonischen und gesellschaftspolitischen Auftrag der Gemeinde Jesu einsetzen, nicht an einer Erneuerung der Frömmigkeit interessiert seien. Aber diese Gegenüberstellung ist fatal. Sie entzieht zum einen der geistlichen Erneuerung das Ziel, dass am Ende eine erneuerte Frömmigkeit sich auch in Taten der Barmherzigkeit erweisen soll, und sie verstellt auf der anderen Seite den Blick dafür, dass diakonisches Engagement und der politische Kampf für eine gerechtere Gesellschaft angesichts der dabei zu überwindenden Widerstände gerade eine erneuerte Frömmigkeit brauchen. Aber jede Erneuerung gelebter Frömmigkeit im persönlichen Alltag und im gemeindlichen Leben muss sich am Ende an dem Maßstab messen lassen, den Christus anlegt. Führt sie uns zu einem Handeln, das der Gnade Gottes, wie sie sich in Jesus gezeigt hat, antwortend entspricht? Trägt sie dazu bei, dass wir das Evangelium von der Liebe Gottes verkündigen, Taten der Barmherzigkeit tun und Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes wirken? Das ist es, wozu uns der Geist Gottes befähigt, wenn wir uns seinem Wirken nicht widersetzen. Und wo wir uns dieser Wirksamkeit des Geistes Gottes öffnen, gibt es keinen Widerspruch zwischen der Forderung einer geistlichen Gemeindeerneuerung und einer neuen Betonung unserer diakonischen und politischen Verantwortung.

Für unsere Gemeinden bedeutet diese These, dass wir uns neu dafür öffnen dürfen, dass das Wirken des Heiligen Geistes unsere Gemeinden verändern will. Aber eine solche geistliche Gemeindeerneuerung wird nicht nur zu einer Ver-

änderung der Anbetungskultur, sondern auch zu einer Erneuerung des diakonischen Engagements der Gemeinde führen, wenn sie eine Erneuerung im Geiste des Gottes ist, der sich als Gott der Liebe, gerade an die Seite der Bedürftigen stellt. Die nächste Erweckung wird eine diakonisch geprägte Erweckung sein, oder sie wird kein Werk des Heiligen Geistes sein. Denn der Geist Gottes will uns am Ende immer zu denen treiben, die in Not sind, hin zum Nächsten, der uns braucht.

Deshalb habe ich, wiederum bezogen auf den diakonischen Aspekt meines Themas, als Konsequenz formuliert:

Konsequenz aus These 4:

Wer meint, es könne ein vom Geist Gottes geführtes Leben ohne diakonisches Engagement geben, sollte Buße tun und sich mit seiner Gemeinde neu der Not der Welt öffnen, statt sich dem Wirken des Heiligen Geistes noch länger zu verschließen.

Wir müssen daran arbeiten, das Bewusstsein der Einheit von geistlicher Gemeindeerneuerung und diakonischem Engagement neu zu wecken und wir müssen es von allen Seiten aus tun. Wir brauchen eine erneuerte Theologie des Heiligen Geistes und der Diakonie. Wir brauchen Lieder, mit denen unsere Gemeinden den Gedanken verinnerlichen können, dass zum Lobpreis Gottes das Engagement für die von ihm geliebte Welt gehört. Wir brauchen Gottesdienste, die die Anbetung Gottes und die Fürbitten für die Nöte der Welt verbinden. Wir brauchen Liturgien von Salbung und Segnung, die Menschen trösten und ihnen das Wirken Gottes zusprechen und sie erfahren lassen, dass die Gemeinschaft die Belasteten trägt. Wir brauchen die Segnung von Menschen, die sich aus ihrem Glauben heraus politisch engagieren oder sich beruflich in soziale Aufgaben begeben, und wir brauchen vor allem ein diakonisches Bewusstsein in allen Hauskreisen und Gemeindegruppen. Und wenn uns der Heilige Geist zum Dienst an den Bedürftigen befähigen will, dann geht es darum, Begegnungsflächen zu schaffen zwischen unseren Gemeindegruppen und den Problemen unserer Gesellschaft. Ich habe von einer Gemeinde gehört, die allen Gruppen, von der Sonntagschule bis zum Seniorenkreis jeweils ein festes Budget zur Verfügung gestellt hat, allerdings mit dem Auftrag, es ausschließlich für diakonische und wohltätige Zwecke zu verwenden. So hat dann ein Hauskreis z. B. das Geld in Farbe investiert und gemeinsam mit Schülern der benachbarten Hauptschule deren Klassenräume neu gestaltet. Ich weiß nicht, was die anderen Gruppen mit ihrem Geld getan haben, aber es scheint mir ein gutes Experiment zu sein, um Gemeindegruppen ihre diakonische Aufgabe finden zu lassen.

Wir haben damals, als ich noch in den Kindergottesdienst ging, jeden Sonntag unsere Groschen für das Technische Zentrum in Maroua, ein Ausbildungsprojekt des Gemeindejugendwerkes in Afrika zusammengelegt, und die Sonntagschule meiner Gemeinde hat letztes Jahr, angestoßen von einer Themenreihe

über die Schöpfung Gelder für eine Urwaldpatenschaft gesammelt. Wäre nicht der Seniorenkreis die ideale Gruppe, um über ein gemeindliches Projekt zur Verringerung von Alterseinsamkeit nachzudenken? Und warum sollten nicht die Jungsenioren der Gemeinde ein soziales Jugendprojekt der Stadt unterstützen? Dass Chöre regelmäßig im örtlichen Altenheim singen hat ja Tradition, es sollte aber nicht nur deshalb geschehen, weil auch ein paar Geschwister aus der Gemeinde dort leben, sondern weil es allen dort lebenden Bewohnern signalisiert, dass sie noch ein Teil der Gesellschaft sind, für die sie ihr Leben lang sich eingesetzt haben.

Die Liste ließe sich sicherlich verlängern, denn der Geist Gottes ist sehr kreativ darin, uns nicht nur die Augen für die Nöte der Welt zu öffnen, sondern uns immer wieder neue und alte Formen von Diakonie und sozialem Engagement aufzuzeigen, in denen jeder in der Gemeinde seinen Platz finden kann. Eine solche, vom Geist Gottes getriebene Erneuerung unserer Gemeinden wird allerdings allen Beteiligten eine Neuausrichtung abverlangen. Und es wird darum gehen, dass diejenigen, die sich diakonisch engagieren, im Raum der Gemeinde geistlich ausgerüstet und in ihren Belastungen begleitet und getragen werden. Jede diakonische Arbeit braucht das Gebet der Gemeinde, braucht seelsorgerliche Unterstützung für die Engagierten, die mitunter erleben müssen, wie mühsam der Dienst an den Menschen sein kann. Auf einmal werden neue Schwerpunkte in Predigt, Lehre und seelsorgerlicher Begleitung zu setzen sein, um ehrenamtliche Helfer zu motivieren, ihnen ihre Gaben bewusst zu machen und die diakonischen Projekte engagiert und dauerhaft voran zu treiben. Aber genau hier kann dann auch eine diakonische Spiritualität wachsen. Eine Frömmigkeit, die stark macht für den Dienst, die Durchhaltekraft gibt und zur Überwindung von Barrieren und Widerständen befähigt. Der Geist, der uns dafür öffnet, die Not innerhalb und außerhalb der Gemeinde bewusst wahr zu nehmen, der kann und will uns auch zu einem geistlichen Gemeindeleben führen, das nicht um sich selbst kreist, sondern das Gottes Liebe hinausträgt zu denen, die die Nähe Gottes besonders brauchen.

V Das Reich Gottes und die Veränderung der Welt

Kommen wir zu meiner fünften und letzten These. Sie betrifft die Hoffnung auf das Reich Gottes und seine Bedeutung für unser heutiges diakonisches Engagement. Dass alles Bemühen um ein der Liebe Gottes entsprechendes Leben in einem Horizont der Hoffnung geschieht und in dem Vertrauen auf Gottes Verheißungen gründet, bringt ein Vers aus dem Hebräerbrief zum Ausdruck, den ich meiner fünften These voranstellen möchte:

> *„Lasst uns festhalten an dem Bekenntnis der Hoffnung und nicht wanken; denn er ist treu, der sie verheißen hat; und lasst uns aufeinander Acht haben und uns anreizen zur Liebe und zu guten Werken." (Hebr 10, 23)*

These 5: Die Hoffnung auf das ewige Reich Gottes ermutigt die Gemeinde zum gemeinsamen aktiven Einsatz für eine friedliche und gerechte Welt, bis Gottes Herrlichkeit kommt.

Die Verheißungen Gottes für die von ihm geliebte Menschheit beschränken sich nicht auf das Angebot einer individuellen Erlösung und eines ewigen Lebens nach dem Tod. Sie umfassen auch die Erlösung der gesamten Schöpfung und die Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt. Das Reich Gottes, als ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit ist noch nicht verwirklicht. Es wird auch nicht von Menschen verwirklicht werden, sondern es wird Gottes Werk sein am Ende aller Tage. Aber dieses Reich Gottes ist bereits angebrochen in der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Es ist bereits im Wachsen in der von Jesus Christus ausgehenden Hoffnung auf Gottes Zuwendung zu den Armen, den Leidenden, den Hoffnungslosen und Ausgegrenzten. Es ist bereits im Anbruch in der Sendung des Geistes und seinem Wirken hin zu einem aktiven Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Als Gemeinden Jesu und als seine Nachfolger leben wir zwischen dem Anbruch und der Vollendung des Reiches Gottes. Aber unser Blick geht dabei nach vorne, hin zu dem, was Gott uns verheißen hat, hin zu der Welt, in der kein Leid mehr sein wird und alle Tränen getrocknet werden (Offb 21,4), hin zu einer Welt, in der Wolf und Schaf miteinander weiden und der Löwe Stroh frisst wie das Rind (Jes 65,25). Unser Blick gilt der von Gott zugesagten Vollendung dessen, was wir bisher nur in Ansätzen erleben dürfen, wo Menschen miteinander Frieden schließen, Gerechtigkeit schaffen und sich für die Bewahrung der Schöpfung einsetzen.

Unser Blick nach vorn ist ein Blick der Hoffnung, aber einer Hoffnung, die nicht vertröstet, sondern zu konkretem Einsatz für eine gerechtere und friedlichere Welt ermutigt. Die Hoffnung auf das in Jesu Wirken angebrochene Reich Gottes und seine von Gott zugesagte Vollendung schenkt uns Mut und Kraft, all das, was in unserer Welt dem Reich Gottes widerspricht, niemals hinzunehmen. Angesichts der von Gott verheißenen positiven Zukunft, kann es kein sich Abfinden mit einer negativen Gegenwart geben. Nichts, was Unterdrückung und Elend schafft, ist Gott gegeben, nichts was Zerstörung und Armut fördert, entspricht dem Willen Gottes. Gottes Ziel mit dieser Welt ist ein gutes Ziel und diesem Ziel sind wir als Verkünder der Liebe Gottes und als Nachfolger Jesu verpflichtet.

Der Blick auf die Vollendung des Reiches Gottes befähigt zur Kritik ungerechter Strukturen und zum Widerspruch und Widerstand gegen alles, was zu mehr Unrecht, Krieg und Zerstörung fuhrt. Am Reich Gottes ausgerichtete Leute sind kritische Zeitgenossen, die ihre Welt mit offenen Augen und klarem Verstand betrachten. Aber am Reich Gottes orientierte Christen sind immer hoffnungsvoll engagierte Zeitgenossen, die jeden Schritt begrüßen und jede Aktion unter-

stützen können, die zu mehr Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung führt. Gerade weil wir unter der Perspektive leben, dass Gott sein Reich vollenden wird, dass am Ende der Friede Gottes sich durchsetzen wird, deshalb können wir unbefangen, fröhlich und ohne uns von Widerständen entmutigen zu lassen, an der Veränderung dieser Welt hin zum Reich Gottes arbeiten. Wir dürfen es unverkrampft tun, weil wir wissen, dass wir es nicht vollenden müssen, aber dass wir dennoch unseren Beitrag dazu leisten dürfen, dass Gottes Verheißungen Wirklichkeit werden.

Weil die Gemeinde kein Selbstzweck ist, sondern der Verkündigung der sich am Ende durchsetzenden Liebe Gottes dient, deshalb geschieht alles diakonische Handeln in dieser Perspektive des anbrechenden Reiches Gottes. Zum Dienst der Gemeinde an der Welt gehört Veränderung dieser Welt aus der Hoffnung auf Gottes Reich. Dafür müssen sich unsere Gemeinden, stärker als sie es bisher getan haben, in politische, in kommunale oder ökologische Projekte und Initiativen einbringt. In vielen Fällen lassen sich gemeindliche Verantwortung und gesellschaftspolitisches Engagement gut miteinander verknüpfen. Dies kann vor allem dort geschehen, wo Gemeinden sich einklinken in Netzwerke der Zusammenarbeit mit anderen gesellschaftlichen Gruppen, die sich zum Wohle der Menschen und für eine gerechtere Gesellschaft engagieren oder sich für die Bewahrung der Schöpfung einsetzen.

Welche konkreten Möglichkeiten es diesbezüglich vor Ort gibt, mag sehr unterschiedlich sein. Zum Scheitern verurteilt ist jedes Bemühen nur dort, wo eine Gemeinde diesen Aspekt ihres Auftrags bewusst ablehnt. Ein solcher bewusster Verzicht auf diakonisches Engagement und gestaltete Weltverantwortung aber ist ein sündhaftes Handeln und steht dem Ziel entgegen, zu dem Gott seine Welt führen wird. Deshalb habe ich als letzte Konsequenz aus meiner fünften These formuliert:

Konsequenz aus These 5:

Wer meint, eine Gemeinde könne auch ohne diakonische Weltveränderung auf Gottes Reich warten, sollte Buße tun und sich mit seiner Gemeinde neu für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung einsetzen, statt sich dem anbrechenden Reich Gottes noch länger entgegen zu stellen.

Unsere Gemeinden mögen kleine Gemeinden sein und ihre Kräfte sind sicherlich beschränkt. Aber das schließt nicht aus, dass sie sich dennoch einbringen bei der Gestaltung einer gerechteren und friedlicheren Welt. Gerade aufgrund unserer Hoffnung können wir eine Perspektive in gesellschaftliche Veränderungsprozesse hineinbringen, die entkrampfend und zugleich motivierend wirkt. Wir können uns engagieren ohne von unserem Einsatz die Lösung aller Probleme der Welt erwarten zu müssen. Wir können erste Zeichen der Hoffnung setzen, wo noch keine konkreten Konzepte zur Überwindung der Not bestehen. Und wir können mit dem langen Atem des Geistes Gottes helfen, Durststrecken zu

überwinden, wo auf kurzfristigen Aktionismus schnell die Enttäuschung angesichts gesellschaftlicher Widerstände folgt.

Wir werden mit unseren Gemeinden das Reich Gottes nicht vollenden, aber das ist ja auch gar nicht unsere Aufgabe. Wir sollen und dürfen aber unseren Teil dazu beitragen, dass sich Frieden und Gerechtigkeit durchsetzen und die gute Schöpfung Gottes bewahrt wird. Wo wir diesen Auftrag ausblenden, uns ihm verweigern, da verraten wir die Hoffnung, die uns eigentlich zu guten Taten und Werken ermuntern will. Wo wir uns diesem Auftrag zur Weltveränderung verweigern, stabilisieren und legitimieren wir durch unser Schweigen negative und sündhafte Strukturen, die keinen Bestand haben dürfen, wenn Gottes Reich Wirklichkeit werden soll.

Fazit

Zu Wesen und Aufgabe der Gemeinde Jesu gehört neben der Verkündigung des Evangeliums das diakonische Wirken in Taten der Barmherzigkeit und in Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes unaufgebbar dazu. Wenn unsere Gemeinden diesen Auftrag in seinen individuellen und gesellschaftlichen Dimensionen neu annehmen, werden sich unsere Gemeinden verändern. Und man kann zurzeit an allen Ecken und Enden spüren, dass unsere Gemeinden wieder neu entdecken, dass die Diakonie ein unverzichtbarer Teil ihres Wesens als Gemeinde Jesu ist.

Manche Gemeinden entdecken gerade noch das Thema, andere sind schon am Fragen, was ihr konkreter Auftrag ist. Und viele Gemeinden haben schon begonnen, sich zu öffnen und diakonisch aktive Gemeinden zu werden und andere können schon bezeugen, dass auf diakonischem Engagement ein großer Segen für die Gemeindearbeit liegt. Diakonische Projekte entwickelt man nicht um des Erfolges willen, sondern man gestaltet sie am besten mit den Menschen gemeinsam, denen sie dienen sollen. Aber der Geist, der uns in die Diakonie treibt, der ist auch der Geist, der seine Gemeinde baut. Und am Ende profitieren eigentlich immer beide von der Diakonie: Die Menschen außerhalb und innerhalb der Gemeinde.

Im Rahmen unserer Bundesgemeinschaft jedenfalls hat das Thema Diakonie in den letzten Jahren einen neuen Stellenwert bekommen. Der Dienstbereich Mission sieht die Diakonie als einen wesentlichen Teil seines Aufgabenbereichs und er steht allen Gemeinden, die sich in dieser Richtung entwickeln, mit Rat und Tat zur Seite. Das Theologische Seminar Elstal hat als Fachhochschule in der Trägerschaft des BEFG in seinen Studiengängen für die Ausbildung von Pastorinnen und Pastoren das Thema Diakonie deutlich gestärkt, sodass alle Studierenden mittlerweile ab dem ersten Semester in Diakonik unterrichtet werden. Und zum Wintersemester 2011/2012 startet ein frisch akkreditierter Master-

studiengang „Freikirchliche Diakonie" der Diakoninnen und Diakone für die Gemeinden und Werke des BEFG ausbilden wird. Und auch der Dienstbereich Gemeindeentwicklung und das Institut für Seelsorge und Psychologie bieten vielfältige Schulungsangebote für haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter an, die zum diakonischen Dienst befähigen. Darüber hinaus geschieht sehr viel Erfahrungsaustausch zwischen den Gemeinden. Wer heute einen Diakonieverein gründen oder ein diakonisches Projekt anschieben möchte, braucht eigentlich nur in den Gemeinden nachzufragen, die solche Schritte bereits gegangen sind. Welche das sind, darüber informiert z. B. die Diakoniebörse des BEFG, in der Gemeinden ihre diakonischen Projekte einstellen und die anderer Gemeinden einsehen können (www.diakonieboerse.de). Ihr seht, auch für die praktischen Aspekte einer wirksamen Umsetzung des diakonischen Auftrags der Gemeinden ist in unserem Bund schon vieles geschehen.

Es würde mich freuen, wenn ich heute mit meinen Thesen und Ausführungen ein wenig dazu beigetragen habe, den diakonischen Neuaufbruch, der zurzeit in unserem Bund erkennbar ist, noch etwas weiter voran zu treiben. Wenn wir unserem Auftrag gerecht werden wollen, dann gehört das diakonische Engagement zu jeder Gemeinde Jesu unaufgebbar dazu. Aber es liegt am Ende eben auch bei jeder Gemeinde selbst, und auch das ist gut baptistisch, herauszufinden und zu entscheiden, welches der konkrete, der vor Ort notwendige diakonische Beitrag der Gemeinde sein soll.

Abstract

This paper offers a contribution to the discussion about God's calling for the church with particular emphasis on the church's initiation of and participation in social welfare projects, both within the church and also in society at large. Five theses are put forward: concerning the nature of the church and her calling to preach the gospel and perform good works; that these good works proceed out of the justification of sinners as a response of gratitude; that good works must be performed in the consciousness of the coming judgement of God; that the Holy Spirit directs the Church to seek the good of those in need; and that good works are to be done with a view to increasing the Kingdom of God.

After each thesis, the author shows that the churches have often failed to fulfill God's will with regard to the performing of good works in their various appearances and calls the Church to repent, while offering practical suggestions how the churches may seek to improve in this area.

Prof. Dr. Ralf Dziewas, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: ralf.dziewas@ths-elstal.de

Anja Neu Illg

Predigt zu „Verleih uns Frieden gnädiglich"

Vorbemerkung: Diese Predigt entstand im Rahmen einer Experimentierwerkstatt am Pastoralkolleg Ratzeburg, durchgeführt vom *gottesdienst institut nordelbien*. Thema der Werkstattwoche: „Zur Welt kommen. Impulse für Gottesdienste mitten im Leben". Pastorinnen und Pastoren wurden an ‚Orte in der Welt' entsandt. These des Seminars: Wir trauen der Welt etwas zu. Wir trauen ihr zu, Ort von Offenbarung und Gotteswirklichkeit zu sein. Wir predigen nicht nur in die Welt hinein, sondern empfangen auch von ihr Momente von Wahrheit und „Wirklichkeit im Licht der Verheißung" (Ernst Lange), die wir dann erst in geistliche Formen einbetten. Im Gepäck hatten die ausgesandten Pastorinnen und Pastoren: Neugier auf die Menschen, die Bereitschaft wahrzunehmen, ohne gleich zu deuten, und einen Bibeltext in einem verschlossenen Umschlag. Ich verbrachte einen Tag auf dem Gelände der Bundespolizei Ratzeburg. Hier ist der theologische Reim, den ich mir auf meine Beobachtungen mithilfe von Psalm 147, 14a „Er schafft deinen Grenzen Frieden …" gemacht habe.

Als Kontext dieser Predigt wäre ein Gottesdienst zum Thema Frieden, mit entsprechenden Liedern und Fürbitten denkbar.

Gnade sei mit euch und Frieden von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus. Amen.

[Es erklingt die Melodie von „Verleih uns Frieden gnädiglich".]

Ich drehe mich noch einmal friedlich in meinem Bett um. Sie sind schon im Dienst.

Ich fahre zum ersten Termin mit der S-Bahn. Sie sorgen dafür, dass sich keine unbefugten Personen im Gleisbereich aufhalten. Ich juble St. Pauli zu. Sie stehen mit dem Rücken zum Spielfeld und schützen die Fans vor sich selbst. Ich sehe mit Sorge NPD-Aufmärsche in Dresden im Fernsehen. Sie schützen das Demonstrationsrecht aller Beteiligten. Ich bin in Gedanken schon in den Wolken, wenn ich meinen Rucksack auf das Förderband zum Durchleuchten lege. Sie sorgen dafür, dass keine gefährlichen Dartpfeile mit an Bord des Flugzeugs gelangen.

[Es erklingt die Melodie von „Verleih uns Frieden gnädiglich" – ggf. gesummt von der Gemeinde.]

da sind ja doch auch andre noch, die für uns könnten streiten.
Männer und Frauen bei der Bundespolizei. Hinter Stacheldraht, Menschen von ausgesuchter Höflichkeit, noch bevor klar wird, von welcher Einheit ich denn komme. Ein fester Händedruck, *einen Kaffee vielleicht … bitte nach Ihnen. Unfreundlich werden können wir immer noch.* Sagt die Kommissarin der Lehr-

gangsklasse im Fach „Führung und Motivation". *Gehen Sie so mit den Leuten um, wie Sie das selbst gern hätten.* Hups. Ist da gerade Gottes Wort auf die Erde gefallen?

[Es erklingt die Melodie von „Verleih uns Frieden gnädiglich".]

Herr Gott, zu unsern Zeiten.
Im Lehrsaal ein Foto von etwas, das aussieht wie ein Autoschlüssel. Doch bei genauem Hinsehen springt kein Schlüssel, sondern ein Messer aus der Plastikhülle. *Achten Sie auf solche Dinge.*

Die Lehrerin spricht über Leistungskontrollen. *Es gibt auch Bürgerfeedback, z. B. danke, dass Sie Ihr Leben für mich riskiert haben.* Die Polizeianwärter richten sich auf, strecken die Muskeln, recken sich in der Schulbank. Sie sind jung, sie sind gesund, sie sind freiwillig hier. Bereit, geduldig zu warten, wenn es sein muss den ganzen Tag. Auf ihr persönliches SiT (Situationstraining).

[Es erklingt die Melodie von „Verleih uns Frieden gnädiglich".]

Es ist doch ja kein andrer nicht, der für uns könnte streiten.
Im Situationstraining ist jeder und jede allein. Der Hamburger Flughafen im Nachbau im Keller einer Ratzeburger Sporthalle. Freundlich aber bestimmt für Sicherheit im Flugverkehr sorgen.

Guten Tag. Das Pfefferspray bleibt hier. Die Flasche können Sie noch austrinken und dann wegwerfen.

Der Rest ist Warten. Auf den Moment des Einsatzes.

[Es erklingt die Melodie von „Verleih uns Frieden gnädiglich".]

Zu unsern Zeiten.
Die Klasse heißt „Zug". Und der Zug wartet. Manche den ganzen Tag, bei wenig Licht, wenig Luft in einer Sportumkleidekabine. Die riechen noch immer so wie früher. Die Viertelstunden dehnen sich. Irgendwann sind die Zeitschriften ausgelesen. Langeweile. Man spricht über *Bahnhofsvorfälle.* Eine muss noch ein Referat über Konfliktverteidiger schreiben, wie der von Kachelmann. Einige sind durch die Zwischenprüfung gefallen. Was wird jetzt mit denen? Ein Junge soll noch für ein Referat herausfinden, wie man richtig Todesnachrichten überbringt.

[Es erklingt die Melodie von „Verleih uns Frieden gnädiglich".]

Herr Gott.
Der Junge mit der Todesnachricht tastet nach etwas an seiner Brust.

Hart wie der Panzer einer Schildkröte. Er klopft darauf. Die kugelsichere Weste. *Die ist Pflicht.*

[Es erklingt ein Klopfen im Rhythmus eines Herzschlages.]

Unter dieser Uniform schlägt auch ein Herz.

Und: *Bitte sagen Sie, dass wir auch Menschen sind.*

Gut, dann sag ich's: Wir sind auch Menschen.

Menschen mit hoher Einsatzdichte, überlaufendem Überstundenkonto und hohem Krankenstand.

Menschen mit schrecklichen Bildern im Kopf, die man nur schwer los wird.

Menschen, die sich den Frieden, den sie brauchen, nicht selbst geben können.

[gesungen mit allen]
Verleih uns Frieden gnädiglich.
Herr Gott, zu unsern Zeiten.
Es ist doch ja kein andrer nicht,
der für uns könnte streiten,
denn du unser Gott alleine.
Amen.

Pastorin Anja Neu-Illg (EFG), Stresemannstraße 177, 22769 Hamburg;
E-Mail: pastorin@kreuzkirche-eimsbuettel.de

Heinrich Silber

Kommentar zur Predigt von Anja Neu-Illg

Wenn eine freikirchliche Pastorin an einem Predigt-Projekt der Nordelbischen Landeskirche teilnimmt, dann lässt dies aufhorchen. Wenn sie dann ein Ergebnis dieser Mitarbeit in einem Organ dieser Freikirche zur Veröffentlichung zur Verfügung stellt, dann spricht dies für Mut und Kreativität. Pastorin Anja Neu-Illg hat durch die hier erwähnten Eigenschaften mein „vorlaufendes" Interesse gewonnen. Ich würde mich freuen, wenn ihr dieses Interesse eines nach vielen Jahren immer noch nach für die Zuhörer hilfreichen Predigtformen suchenden Kollegen zum weiter Denken anregen könnte.

Ich empfinde es als bedauerlich, dass mir diese Predigt „nur" in schriftlicher Form vorliegt. Weder kenne ich die Pastorin, noch sind wir uns begegnet. Gerade weil dieser innovative Predigtversuch aus dem „üblichen" Rahmen herausfällt, wäre es sicher hilfreich gewesen, diese Predigt im Zusammenhang mit der Predigerin sehen zu können. Da dies nicht möglich war, beschränkt sich dieser Predigtkommentar auf analytische Hinweise, die sich aus dem Manuskript ergeben.

Alfons Weiser bezeichnet es als die Chance der Kirchen, ihre Gottesdienste „gegen alle Widerstände in das Licht der Verheißung des Evangeliums zu rücken."[1] Es liegt in derselben Tradition, wenn Martin Luther fordert, dass die Predigt ihre Zuhörer zum Glauben „anhalten, locken und reizen" soll.[2] Jeder Prediger und jede Predigerin muss sich nach diesem Grundsatz darum bemühen, die Predigt im kulturellen Kontext der Zuhörer zu verankern. An diesem Grundsatz muss sich protestantische Predigt messen lassen. Es sind die sich immer wieder ändernden Kontexte einer neuen Generation, die nach neuen, verständlichen Predigtformen und Inhalten fragen lassen. Trotzdem weiß ein christlicher Prediger, dass in der Predigt „Gott und sein Wort durch Menschenmund zur Sprache kommen" soll.[3] Die Prediger sollen sich um eine in ihrer Zeit verständliche Kommunikationsform bemühen. Dies erfordert gleichzeitig, dass sie sich bewusst bleiben, dass sie sich mit dem normativen Wort Gottes beschäftigen.

Grundlage der Predigt ist das 1529 von Martin Luther gedichtete Lied: „Verleih uns Frieden gnädiglich". Luther übergab der Gemeinde diesen Text

[1] Weiser, Alfons, Art. Predigt, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Bd. 8, Freiburg i. Br. 2009, 525.

[2] Ebd., 532.

[3] Jörns, Klaus-Peter: Glaubwürdig von Gott reden: Gründe für eine theologische Kritik der Bibel, Stuttgart 2009, 39.

„für Friedensgebete angesichts der Belagerung Wiens durch die Türken."[4] Auf diesem Hintergrund passt der Liedertext sowohl im ursprünglichen Kontext des Krieges gegen die Türken, als auch im Kontext einer gegenwärtigen Bitte um Frieden im Nahen Osten, Afghanistan, Lybien o. ä. Dazu könnten aus der täglichen Presse sehr viele Informationen in die vorbereitende Predigt mit aufgegriffen werden. Das Lied des Reformators ist an dieser Stelle gut gewählt. Es passt in die Friedensdiskussion und enthält zentrale theologische Aspekte von lutherischer Reformation. Hier handelt es sich um einen mit lutherischer Theologie randvoll gefüllten Text.

Wenig überzeugend wirkt der Versuch von Frau Neu-Illg zur Applikation. Die Rezeption der im mittelalterlichen Kriegszusammenhang eingesetzten Bitte „Gib uns Frieden gnädiglich" lautet nun: „Ich drehe mich noch einmal friedlich in meinem Bett und sie sind schon im Dienst. Ich fahre zum ersten Termin mit der S-Bahn."[5] Hier wird in unzulänglicher Weise das historisch erlebte Leid banalisiert. Ich stelle mir einen Teilnehmer im Gottesdienst vor, der im Krieg in Afghanistan teilgenommen hat und einen Kameraden oder eine Kameradin verloren hat. Hat die Autorin bedacht, was ihre sicherlich ehrenwerten Ziele in solch einem Menschen auslösen können? Bei allen positiven Aspekten, die dieser vorgelegte Predigtentwurf enthält, zeigt sich hier eine Ignoranz den kriegstraumatisierten Menschen gegenüber, die ich als problematisch empfinde.

Der Predigtentwurf von Frau Neu-Illg enthält dankenswerterweise eine kurze Einführung in die hermeneutische Grundlegung der Autorin und den von der nordelbischen Landeskirche vorgegebenen Rahmen des „Gottesdienst Instituts Nordelbien". In der Einleitung zur Predigt zitiert Neu-Illg eine These des Seminars: „Wir trauen der Welt etwas zu. Wir trauen ihr zu, Ort von Offenbarung und Gotteswirklichkeit zu sein. Wir predigen nicht nur in die Welt hinein, sondern empfangen auch von ihr Momente von Wahrheit …"

Dieser hermeneutische Grundsatz ist ambivalent zu beurteilen. Zunächst stimme ich zu, dass die Welt, in die wir hinein predigen, „Momente der Wahrheit" enthält, die für den Prediger „Ort von Offenbarung" sein können oder vielmehr sein sollten. Wo sich PredigerInnen nicht von der Zuhörerschaft beeinflussen lassen, da findet keine existenzielle Kommunikation statt. Anders formuliert: Da wird Predigt zum Monolog, der vielleicht noch den Egoismus des Predigers befriedigt, darüber hinaus aber wenig Kommunikation zwischen Prediger und Zuhörer gewährleistet. Hier ist die Forderung an das Gepäck der Teilnehmer am Pastorenkolleg Ratzeburg vehement zu unterstützen. Wörtlich klingt das so: „Neugier auf die Menschen, die Bereitschaft wahrzunehmen …" Insofern bin ich dem Pastorenkolleg dankbar, ihre teilnehmenden PastorInnen und die Leser dieser Predigt daran zu erinnern, dass jeder predigende Christ

[4] Rössler, Martin: Martin Luther, in: Wolfgang Herbst (Hg.): Wer ist wer im Gesangbuch?, Göttingen ²2001, 207.

[5] Erster Abschnitt des Predigtentwurfs.

vor allem homiletischen Fachwissen zunächst „Neugier auf die Menschen" als Motivationsgrundlage haben sollte.

Das Zitat oben ging weiter: „Neugier auf die Menschen, die Bereitschaft wahrzunehmen, ohne gleich zu deuten ..." Hier setzt meine Kritik ein. Wo die Deutung verhindert wird, da hat der Prediger oder die Predigerin die Kontrolle abgegeben, denn es besteht die Gefahr „einer Anarchie der Interpretationen"[6], die unter allen Umständen zu verhindern ist.

Wie bereits erwähnt, empfinde ich die Beispiele als durchweg störend und in ihrer Menge als eher verwirrend. Ob der Jubel für den St. Pauli hier Sinn stiftet, scheint mir wenig wahrscheinlich, und warum die Fans vor sich selbst geschützt werden müssen, ist beim Lesen nicht klar geworden.

Die hohe Zahl von Illustrationen, noch dazu aus sehr unterschiedlichen Lebensbereichen kommend, stiftet eher Verwirrung als Klärung. Gerade in diesem ersten Abschnitt ihrer Predigt wäre eine klare und durchschaubare Gedankenführung hilfreich gewesen.

Der hermeneutische Entwurf dieser Predigt ist in der leserorientierten Rezeptionsästhetik zu suchen. Rezeptionsästhetische Hermeneutik lässt sich so kurz beschreiben: „Exegese wird dementsprechend nicht verstanden als Auslegung, sondern als aktive, geistvolle Hineinlegung, Konstruktion, Inszenierung ..." Es lässt sich leicht feststellen, dass bei dieser Hermeneutik die Autorität vom Text zum Leser übergeht. Das hat zur Folge, dass Predigten entstehen, die aus der Sicht der Leser oder Hörer als relevant bezeichnet werden. Leider gibt es keine Kontrolle und die o. g. Gefahr einer Anarchie der Interpretation ist bis heute nicht gebannt.

Hier liegt meine Hauptkritik an der Predigt von Frau Neu-Illg. Ihr Entwurf lässt den Zuhörer der Predigt mit der Unsicherheit zurück, nicht zu wissen, wie die innovativen Predigtbausteine zu bewerten sind. Wenn bei der Suche nach Wahrheit keine Kontrollmechanismen eingebaut werden, dann schafft die Predigt kein Vertrauen, sondern Unsicherheit. Dies ist besonders dann problematisch, wenn eine Predigt neue Formen und Methoden hervorbringt. Trotz dieser kritischen Anmerkung bleibt mein am Anfang geäußertes „vorlaufendes" Interesse erhalten. Ich bin Frau Neu-Illg dankbar für Herausforderung dieser Predigt, weil sie mich zum kritischen Nachdenken über meine eigene Predigtpraxis herausfordert.

Dr. Heinrich Silber (BFeG), Am Hoschenhof 2, 47506 Neukirchen-Vluyn;
E-Mail: heinrich-silber@t-online.de

[6] Oeming, Manfred: Biblische Hermeneutik: Eine Einführung, Darmstadt 1998, 90.

Ralf Dziewas

Leseempfehlungen zum Thema Diakonie (Teil I)

I Einführungen

Kottnik, Klaus-Dieter K. / Hauschildt, Eberhard (Hg.): Diakoniefibel. Grundwissen für alle, die mit Diakonie zu tun haben. Mit einem Geleitwort von Wolfgang Schäuble, Gütersloh / Reinbach: Gütersloher Verlagshaus/CMZ-Verlag 2008, 203 S., ISBN 978-3-579-06535-9 (Gütersloher Verlagshaus); 978-3-87062-102-5 (CMZ), € 12,95.

Die kleine Diakoniefibel bietet einen guten ersten Einstieg in das Themenfeld „Diakonie". Die kurzen, allgemeinverständlich verfassten Artikel sind von Diakoniewissenschaftlern und Praktikern aus der Diakonie geschrieben und sollen Mitarbeitenden der Diakonie einen leichten Zugang zu Basiswissen über ihr Tätigkeitsfeld und die Traditionen und Werte der Diakonie vermitteln. Daher beschränken sich die Beiträge wirklich auf das unverzichtbare Grundwissen und verweisen für eine intensivere Beschäftigung mit dem Themenfeld Diakonie auf weiterführende Literatur. Nach welchen Kriterien am Ende des Bandes allerdings die wichtigen Adressen der Diakonie ausgewählt wurden, ist nicht ersichtlich. In der ansonsten vollständigen Liste der am Diakonischen Werk beteiligten Kirchen fehlt der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, und angesichts der innerprotestantischen Ökumene, die im Diakonischen Werk vertreten ist, wäre zumindest ein Verweis auf den Verband freikirchlicher Diakoniewerke sinnvoll gewesen, wenn schon die großen freikirchlichen Träger nicht aufgeführt werden.

Ruddat, Günter / Schäfer, Gerhard K. (Hg.): Diakonisches Kompendium. Mit 9 Abbildungen und 5 Tabellen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 640 S., ISBN 978-3-525-62379-4, € 29,95.

Im Gegensatz zur Diakoniefibel richtet sich das Diakonische Kompendium eher an Studierende und Personen, die sich wissenschaftlich mit den Themenfeldern und aktuellen Herausforderungen der Diakonie in der modernen Gesellschaft beschäftigen wollen. Auch bei diesem Kompendium handelt es sich um einen Sammelband verschiedener Autoren, die jeweils eine Einführung in ihr Spezialgebiet geben bzw. überblicksartig die bisherigen Diskussionen darstellen. Das Diakonische Kompendium deckt als Sammelband einen sehr breiten Bereich von diakoniewissenschaftlichen Themen ab, hält die biblischen und historischen Grundlagen allerdings kurz und konzentriert sich thematisch auf die aktuellen Themen- und Problemfelder der Diakonie, zu denen jeder Artikel immer auch Verweise auf wesentliche Literatur zur Weiterarbeit bietet. Da das Kompendium zumindest für die Diakonie in der Gegenwart alle wesentlichen Themen anspricht, liegt damit gleichsam ein kleines Handbuch der Diakoniewissenschaft vor, das auf absehbare Zeit sowohl zur Vorbereitung auf Prüfungen als auch für einen ersten intensiveren Zugang in Einzelgebiete der Diakonik das geeignete Werk sein dürfte.

Herrmann, Volker / Horstmann, Martin (Hg.): Studienbuch Diakonik. Band 1: Biblische, historische und theologische Zugänge zur Diakonie, Band 2: Diakonisches Handeln, diakonisches Profil, diakonische Kirche, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008, zus. 712 S., ISBN 978-3-7887-2162-6, € 49,90.

Einen dritten Weg der Einführung beschreitet das zweibändige Studienbuch Diakonik. Es enthält eine Zusammenstellung von besonders bedeutsamen oder wirkmächtig gewordenen Aufsätzen, die zumeist in den letzten 20 Jahren erstmals veröffentlicht wurden. Die beiden auch separat erhältlichen Bände des Studienbuches eignen sich gut für alle, die nicht bei einem Überblick stehen bleiben wollen, sondern sich intensiver mit den Diskussionswegen und Begründungszusammenhängen der Diakonie und ihrer wissenschaftlichen Reflexion vertraut machen wollen. Die Bände umfassen thematisch sowohl die biblischen und historischen Grundlagen als auch systematisch-theologische Aufsätze sowie Spezialbeiträge zu wichtigen Diskussionsfeldern der aktuellen Diakoniewissenschaften. Dabei nimmt der zweite Band auch besonders das Anliegen einer diakonischen Kirche bzw. Gemeinde in den Blick, beschränkt sich also nicht auf die institutionelle Diakonie. Damit eignet sich das Studienbuch nicht nur als Unterrichtsmaterial für diakoniewissenschaftliche Lehrveranstaltungen, sondern auch für religionspädagogische Kontexte, Mitarbeiterschulungen oder die theologische Reflexion einer diakonisch ausgerichteten Gemeindearbeit.

2 Aktuelle Entwürfe

Haslinger, Herbert: Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Uni-Taschenbücher 8397, Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schönigh 2009, 456 S., 978-3-8252-8397-1 (UTB), 978-3-506-76583-3 (Schöningh), € 27,90.

Seinen theologischen Gesamtentwurf einer Diakonik hat der katholische Pastoraltheologe Herbert Haslinger gegen die Tradition seiner Konfession unter den sonst eher im evangelischen Kontext gebräuchlichen Titel „Diakonie" gestellt. Diese ökumenische Akzentsetzung bestimmt auch seine gesamte, in Umfang, Darstellung und detaillierter Sichtung der relevanten Literatur und Diskussion beeindruckende Arbeit. Haslingers Buch enthält eine kurze Geschichte der Diakonie, erläutert die zentralen Herausforderungen vor denen die diakonischen Wohlfahrtsverbände in der Moderne stehen und diskutiert das Verhältnis der Diakonie zur Kirche. Haslinger argumentiert in seiner theologischen Grundlegung der sozialen Arbeit der Kirchen sowohl philosophisch (mit Bezug auf Levinas) als auch mit Hilfe einer sehr gründlichen exegetischen Arbeit zu den diakonisch bedeutsamen alt- und neutestamentlichen Texten der Bibel, um von dort aus nach der Qualität diakonischen Handelns sowie angemessenen Handlungsformen der Diakonie zu fragen. Dabei durchzieht eine positiv-kritische Aneignung der „Option für die Armen" den gesamten Entwurf Haslingers. Der zweispaltige Satz des Buches erinnert an den Satzspiegel eines Lexikons, ermöglicht aber eine sehr dichte Informationsvermittlung, die immer wieder durch unterstützende Grafiken unterbrochen wird. Im Ergebnis liegt hier zum ersten Mal seit längerem wieder ein diakoniewissenschaftliches Grundlagenwerk aus einer Hand als geschlossener, in sich stimmiger Entwurf vor, der zugleich die Funktion eines Handbuches und eines guten Lehrbuches erfüllt, da die Informationen so aufbereitet sind, dass man auch als Kenner der Materie immer wieder zu diesem Buch greifen und interessante Anregungen finden wird.

Noack, Winfried: Seelsorgerliche Diakonie. Leitfaden für ehrenamtliche Helfer in Kirchengemeinden und Mitarbeiter in diakonischen Einrichtungen, Berlin: Frank und Timme 2010, 223 S., ISBN 978-3-86596-287-4, € 24,80.

Winfried Noack, bis zu seiner Emeritierung Professor für Sozialwesen und angewandte Theologie an der adventistischen Theologischen Hochschule Friedensau, legt in seiner Veröffentlichung einen besonderen Schwerpunkt auf den Aspekt der innergemeindlichen und gemeindenahen Diakonie. Sozialtheologisch begründet er einen dreifachen diakonischen Auftrag der Gemeinde in Bildung, Integration und Sozialisation, der sich sowohl nach innen in die Gemeinde als auch nach außen in die säkularisierte Gesellschaft richtet. Der Autor möchte vor allem Menschen zu einem seelsorgerlichen Dienst im Kontext der Diakonie befähigen und konzentriert sich daher vor allem auf die Kommunikationsbedingungen einer seelsorgerlichen Beratung in den verschiedenen Altersgruppen und Arbeitsbereichen des Gemeindelebens (Gemeindepädagogische Kinder- und Jugenddiakonie, Familie im Wandel, diakonische Erwachsenen- und Seniorenarbeit). Sieht man davon ab, dass im Kontext der Erwachsenenarbeit die immer häufigere Lebensform der Singles nicht thematisiert wird, bietet das Buch für die behandelten Bereiche der Gemeindearbeit vielfältige Anregungen und Grundlageninformationen, die ehrenamtlichen Mitarbeitenden helfen können, eine diakonisch-seelsorgerliche Gesprächsführung und Gesprächshaltung zu erlernen.

3 Diakoniegeschichte

Hauff, Adelheid M. von (Hg.): Frauen gestalten Diakonie, Band 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, Stuttgart: Kohlhammer 2007, 423 S., ISBN 978-3-17-019570-7, 29,– €; Band 2: Vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart: Kohlhammer 2006, 367 S., ISBN 978-3-17-019324-6, € 29,90.

Dass die Geschichte der Diakonie in allen Zeiten auch eine Geschichte diakonisch aktiver Frauen war, macht diese von Adelheid M. von Hauff herausgegebene zweibändige Sammlung von Einzel- und Gruppenbiographien deutlich. Jeder einzelne Beitrag vermittelt nicht nur ein komplettes Lebensbild, soweit sich dieses aus den Quellen rekonstruieren lässt, sondern bietet einen Eindruck von der jeweiligen Epoche und den Lebensumständen in denen die dargestellten Frauen ihren diakonischen Auftrag fanden und lebten. Dabei wird eine enorme Vielfalt von Lebenszusammenhängen sichtbar, in denen die einzelnen Persönlichkeiten aus ihrem Glauben heraus karitativ handelten oder auch diakonisch-spirituelle oder diakonisch-missionarische Anliegen in die Praxis umsetzten. Während am Beispiel der alttestamentlichen Frauengestalten vor allem die diakonischen Möglichkeiten und Perspektiven des Lebens von Frauen im alten Israel aufgezeigt werden, treten aus dem Kontext des Neuen Testaments und des antiken Christentums dann bereits historisch rekonstruierbare Gestalten ins Blickfeld der Diakoniegeschichtsschreibung. Die Mehrzahl der von verschiedenen Autorinnen und Autoren verfassten Biographien aber verteilt sich auf die Zeit des Mittelalters, der Reformation und der modernen Diakonie bis in die Gegenwart. Insgesamt bieten die beiden Bände ein Kaleidoskop von Lebensbildern, das sich hervorragend eignet, um die Vielfalt unterschiedlicher diakonischer Lebenskonzepte durch die Jahrhunderte zu veranschaulichen. Die konkreten Vorbilder einer konsequent diakonischen Lebensgestaltung können aber auch inspirierend für ein eigenes diakonisches Handeln in der Gegenwart wirken. Im Calwer-

Verlag ist daher von der Herausgeberin ein didaktisches Arbeitsmaterial zu den beiden Bänden veröffentlich worden, das einzelne Lebensbilder diakonisch aktiver Frauen für den Religionsunterricht aufbereitet und so ein exemplarisches Lernen diakonischer Fragestellungen anhand ausgewählter Biographien ermöglicht.

Röper, Ursula / Jüllig, Carola (Hg.): Die Macht der Nächstenliebe: Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe zur Ausstellung 1998, Stuttgart: Kohlhammer 2007, 384 S., ISBN 978-3-17-019196-9, € 22,–.

Der reich bebilderte Band zur modernen Diakoniegeschichte wurde ursprünglich 1998 als Ausstellungskatalog zum 150-jährigen Jubiläum der Inneren Mission und Diakonie in Deutschland vom Deutschen Historischen Museum und dem Diakonischen Werk der EKD gemeinsam herausgegeben. Der unveränderte Neudruck bietet auch heute noch die beste aktuelle Gesamtdarstellung der Diakoniegeschichte vom Neuaufbruch der Inneren Mission in der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Die sehr sachkundig geschriebenen und mit zeitgenössischen Grafiken, Fotos und Gemälden bebilderten Aufsätze dieses Sammelbandes ermöglichen einen guten Überblick über die Entstehung der modernen institutionellen Diakonie und ihre Weiterentwicklung in Kaiserreich, Weimarer Republik, der Zeit des Nationalsozialismus und dem geteilten Deutschland. Der besondere Wert dieses Bandes liegt darin, dass er nicht nur vielfältiges Bildmaterial zur Diakoniegeschichte zugänglich macht, sondern durch die Epochen hindurch die sich wandelnden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und deren Auswirkungen für die Diakonie ausführlich thematisiert und dabei auch die Schattenseiten der Diakoniegeschichte nicht ausspart.

Hammann, Gottfried: Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 335 S., ISBN 978-3-525-52191-5, € 39,95.

Der Titel des Bandes erscheint zunächst etwas irreführend, denn der Schweizer Kirchengeschichtler Gottfried Hammann hat mit dem ersten Band seiner Geschichte der christlichen Diakonie eigentlich kein Überblickswerk über die Diakoniegeschichte vorgelegt, sondern eine historische Arbeit über die Entwicklung des Diakonats, also des geistlichen diakonischen Dienstes im Kontext der antiken, der mittelalterlichen und der reformatorischen Kirchen. Er beschreibt anschaulich und nachvollziehbar die zentrale Bedeutung und anschließende Zurückdrängung der diakonischen Arbeit aus dem geistlichen Amt der Kirche und die Neuentdeckung und Neuorientierung dieses Aufgabenfeldes im Kontext der Reformation. Da Hammann aber dort, wo das Amt des Diakons seine diakonischen Funktionen weitestgehend einbüßt, wie z. B. im Mittelalter, auch andere Akteure der Diakonie in den Blick nimmt, wie z. B. das Mönchtum, den Kaiser, die Ritterorden oder diakonisch tätige Frauen, entsteht dann letztlich doch eine diakoniegeschichtliche Gesamtschau. Hammann ist es mit seiner Studie gelungen, ein sehr gut lesbares Werk vorzulegen, dass trotz der historischen Genauigkeit, mit der er die Entwicklung des Diakonats nachzeichnet, doch einen Gesamteindruck der im Kontext der Kirchen geschehenen Diakonie in den dargestellten Epochen der Geschichte vermittelt.

Prof. Dr. Ralf Dziewas, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: ralf.dziewas@ths-elstal.de

oncken:

Evangelisch-Freikirchliche Gottesdienstentwürfe

Materialien für jeden Sonntag des Jahres *im Abo*

Das Projekt Evangelisch-Freikirchliche Gottesdienstentwürfe stellt für jeden Sonntag des Jahres eine komplette Predigt, die theologischen Vorüberlegungen des Autors und Anregungen zur Gottesdienstgestaltung zur Verfügung. Die Autoren sind Pastorinnen und Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der auch Herausgeber dieser Gottesdiensthilfe ist.

Die Reihe mit den Gottesdienstentwürfen beginnt im September 2011. Ca. 6 Wochen vor Beginn eines Quartals bekommen Sie eine CD mit den Entwürfen für das jeweils folgende Quartal.

Es ist auch möglich, einen Gottesdienst zu einem bestimmten Sonntag oder Bibeltext per Einzelabruf zu bestellen. Dieser wird dann per E-Mail Anhang versendet.

Ausgabe für den 24.07.2011 als Leseprobe (PDF ca. 2,9 MB)

ISBN 978-3-87939-617-7, CD-ROM, **49,95 €**

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

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 35. Jahrgang • 2011 • 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 Dr. Andreas Heiser (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: michael.rohde@ths-elstal.de.
Redaktionsassistenz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. **Einzelheft € 6,50**, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10. In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 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.

oncken:

scm Bundes-Verlag

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.

sicher + sinnvoll: SKB

Werte schaffen
und Gemeinden helfen.

Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG

Postfach 12 62, 61282 Bad Homburg vdH
Tel.: 0 61 72 / 98 06-0
Fax: 0 61 72 / 98 06-40
E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de
Internet: www.SKB-BadHomburg.de

Oncken Verlag · Postfach 20 01 52 · 34080 Kassel

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Simon Werner: **Gleichnisse verstehen. Beiträge aus der neueren Gleichnisforschung** 163

Julius Steinberg: **„Komm in meinen Garten …!" Das Hohelied Salomos und Bausteine für eine Theologie der Liebe** 180

Leseempfehlungen zum Thema Diakonie (Teil II) 209

PREDIGTWERKSTATT

Andreas Müller: Adventpredigt über Lukas 3,1–14 198

Kommentar zur Predigt von Andreas Müller (Menno ter Haseborg) 204

2011 • Heft 4

ISSN 1431-200X

35. JAHRGANG

Neutestamentliche Gleichnisse und Hohelied Salomos

Zwei Aufsätze aus dem Bereich der biblischen Studien bilden den Abschluss des 35. Jahrgangs des **Theologischen Gesprächs**: Simon Werner hat einen aufschlussreichen Forschungsüberblick zu neutestamentlichen Gleichnissen zusammengestellt, der zeigt, dass Gleichnisse als „bewohnbare Bildwelten" größeren Interpretationsspielraum zulassen, als die alte Suche nach dem einem Vergleichspunkt, dem vermeintlichen tertium comparationis, gelten lassen wollte. Er ermutigt darüber hinaus ausdrücklich dazu, über unterschiedliche Glaubenserfahrungen mit den Gleichnissen Jesu ins Gespräch zu kommen und regt damit die Fortsetzung des Theologischen Gesprächs an. Der Autor war von 2006 bis 2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Theologischen Seminar Elstal (FH), arbeitet als Pastor der Baptistengemeinde Nordhorn und forscht gleichzeitig im Rahmen eines Promotionsvorhabens über die Rezeption der Bergpredigt im 19. Jahrhundert.

Julius Steinberg führt in seinem Beitrag in die verschiedenen Auslegungsansätze des Hoheliedes ein und präsentiert dann aus dem Text und darüber hinaus gewonnene Thesen für eine Theologie der Liebe. In der ersten Ausgabe des **Theologischen Gesprächs** 2010 haben wir eine Traupredigt zu einem Text des Hoheliedes veröffentlicht. Mit seinem Aufsatz widmet sich der Alttestamentler Steinberg nun umfassend dem Phänomen der Liebe zwischen Mann und Frau. Steinberg ist Dozent für Altes Testament am Theologischen Seminar Ewersbach, wurde 2004 mit einer Arbeit zu den Schriften (Ketuvim) promoviert und forscht im Bereich der Weisheit.

Eine Adventspredigt hat der Pastor und Supervisor Andreas Müller (BFeG) verfasst, welche vom erfahrenen Pastor Menno ter Haseborg (BEFG) kommentiert wird.

In dieser Ausgabe schließen wir die Leseempfehlungen aus dem Bereich der Diakonie von Ralf Dziewas ab, welche in der letzten Ausgabe begonnen haben, diesmal mit Rezensionen über Veröffentlichungen zu einzelnen Aufgabenfeldern der Diakonie.

35 Jahrgänge der Fachzeitschrift **Theologisches Gespräch** waren kein Anlass für einen Festakt, aber sie sind Anlass zum Dank an viele Autorinnen und Autoren und Herausgeber für hohen Einsatz und verbinden sich mit dem Wunsch an unsere Leserinnen und Leser, dass die Zeitschrift weiter empfohlen wird.

Michael Rohde

Simon Werner

Gleichnisse verstehen

Beiträge aus der neueren Gleichnisforschung

I Einleitung

Gleichnisse eignen sich hervorragend, um Unverständliches verständlich zu machen. Gleichnisse sind dankbare Predigttexte, weil sie einen überschaubaren theologischen Abstraktionsgrad besitzen. Gleichnisse sprechen für sich. So meint man.

Die Gleichnisse (παραβολάι) des Neuen Testaments gehören zweifelsohne zu den bekanntesten Texten der Bibel und oft zu den bedeutendsten Texten des Glaubens in gemeinschaftlicher aber auch in individueller Perspektive. Sie sind leicht zu erfassen, sie eigenen sich als Bildersprache des Glaubens für Kinder und für Erwachsene. Sie scheinen sich als die oft vermisste Verbindung zwischen theologisch-dogmatischer Hochsprache und dem normalen Leben anzubieten. Gleichnisse eigenen sich als Predigttexte, denn sie bringen vermeintlich schon ein gewisses applikatives Potential mit, das andere Texte dem Ausleger und Prediger zunächst als Aufgabe stellen. Einige dieser Gleichnisse sind auch einer weitgehend säkularen Gesellschaft geläufig, freilich meistens ohne, dass die genaue Herkunft bekannt ist – sie sind zu einer Art Kulturgut geworden und haben Vorstellungen und Sprache geprägt.[1]

Zugleich sind die Gleichnisse oft rätselhafte Texte. Nicht in allen Gleichnissen erschließt sich der Aussagegehalt sofort und damit bleibt ihr applikatives Potential im Unklaren. Bei noch anderen trügt die vermeintliche Klarheit. Der Grund dafür liegt aber nicht nur in der uns oft nur wenig vertrauten Welt, der die Bilder entstammen. Auch das Neue Testament selbst ist sich dieser Rätselhaftigkeit bewusst. Die drei synoptischen Evangelien lassen Jesus selbst einen Grund für die Rede in Gleichnissen formulieren und reflektieren auf diese Art und Weise die Schwierigkeiten beim Verstehen der Gleichnisse. Dieser Theorie folgend will Jesus die Zielgruppen mittels Gleichnisrede und deren Verständlichkeit unterscheiden. Er verbirgt seine Botschaft in Gleichnissen, damit die Glaubenden verstehen, die Übrigen nicht. (Mt 13, 13; Mk 4, 11 f; Lk 8, 10).

Diese Rätselhaftigkeit macht den methodisch geleiteten Versuch des Verstehens und Übersetzens notwendig, denn allzu oft geht die Gleichnistheorie von

[1] Man denke nur an die Wohlfahrtsorganisation „Arbeiter-Samariter-Bund", deren Name ohne den Hintergrund von Lk 10 nicht denkbar wäre.

Mk 4,11 ins Leere, allzu oft verstehen auch die Glaubenden nicht, was in den Gleichnisreden gemeint ist.

Zu allen Zeiten der Kirche haben sich Menschen der Herausforderung gestellt, die Texte verstehen zu wollen und im Glauben für ihre Zeit fruchtbar zu machen. Die Methode der Allegorese schien dafür, was die Gleichnisse betrifft, über viele hundert Jahre das Mittel der Wahl zu sein.[2] Kritik daran kam erst auf, als die historischen Fragestellungen in den exegetischen Wissenschaften an Bedeutung gewannen.

2 Die Gleichnisforschung im (zu) kurzen Überblick

Die Kritik an der Allegorese als hermeneutischem Konzept, das auf die Gleichnisse anzuwenden sei, hat Adolf Jülicher in seinem epochalen Werk „Die Gleichnisreden Jesu"[3] verdichtet und für nunmehr über 100 Jahre zur verbreiteten Norm gemacht, dass die Gleichnisse nicht mit ihrer Hilfe auszulegen sind.[4] Grundlegendes hatte sich in der Theologiegeschichte und auch in der exegetischen Wissenschaft verändert. Dies lässt sich allein schon an der Entwicklung der Frage nach dem Erzähler der Gleichnisse darstellen. Seit die Überlegung des Hermann Samuel Reimarus 1778 von Gotthold Ephraim Lessing veröffentlicht wurde, dass man zwischen Jesus und dem, was die Apostel von Jesus dargestellt haben[5], unterscheiden müsse, ist die Frage nach dem Historischen in der Exegese grundlegend geworden.

Und so war es nur folgerichtig, dass auch Allegorie und Allegorese nicht mehr unhinterfragt auf die Gleichnisse angewendet werden konnten. Jülicher definiert die Allegorie als eine „Redefigur, in welcher eine zusammenhängende Reihe von Begriffen (ein Satz oder ein Satzkomplex) dargestellt wird vermittelst einer zusammenhängenden Reihe von ähnlichen Begriffen aus einem anderen Gebiete."[6] Er stellt den Auslegungsprozess der Allegorie dem des Gleichnisses grundlegend und unvereinbar gegenüber.[7] Grundelement der Allegorie sei dabei

---

[2] Genthe, Hans Jochen: Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, Göttingen 1977, 149 f. Vgl. auch Erlemann, Kurt: Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen / Basel 1999, 46 ff.

[3] Jülicher, Adolf: Die Gleichnisreden Jesu I, Tübingen 1886 (²1910).

[4] Wenngleich Klauck, Hans Josef: Allegorie und Allegorese in den synoptischen Gleichnistexten (NTA.NT 13), Münster 1978, 356 nachweist, dass Jülicher unscharf gearbeitet habe, d. h. „dass er die Allegorese undifferenziert aus der Allegorie ableitet und beide miteinander verwirft."

[5] Vgl. Baumotte, Manfred (Hg.): Die Frage nach dem historischen Jesus, Texte aus drei Jahrhunderten, Gütersloh 1984, 13.

[6] Jülicher, Gleichnisreden I, 80.

[7] Banschbach Eggen, Renate: Gleichnis, Allegorie, Metapher. Zur Theorie und Praxis der Gleichnisauslegung, Tübingen 2007, 82.

die deutungsoffene, mehrdeutige Metapher, der nach JÜLICHER ein verheimlichender Charakter zu Eigen ist[8] und die bei der Auslegung der Gleichnisse keine Rolle spielen dürfe.[9] Grundelement des Gleichnisses hingegen ist der Vergleich in seiner strengen Reduktion auf das eine *tertium comparationis* (das Dritte des Vergleiches). JÜLICHER kann nicht umhin, „den Sinn und Verstand der Evangelisten vom Wesen der Parabeln Jesu für Missverstand zu erklären."[10] Für Jesus sei das ursprüngliche Verständnis des hebräischen Begriffes *maschál* als klare Rede leitend gewesen, wohingegen die Jünger das zeitgenössische Verständnis des Begriffes als Rätselrede vor Augen gehabt hätten. „Eine richtig und vollständig erhaltene παραβολή, bedarf keines deutenden Wortes, verträgt nicht einmal eins, denn alles in ihr ist deutlich."[11] Seit JÜLICHER bezieht sich die Gleichnisforschung auf dessen Werk und diskutiert bekannte und neue Parameter in Abgrenzung oder in Zustimmung dazu.

Allerdings wurde JÜLICHERS Begriff der Allegorie sehr schnell und heftig bestritten. Schon 1904 opponierte PAUL FIEBIG mit seinem Werk „Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu"[12] aus religionsgeschichtlicher Perspektive und legte 1912, kurz nach Erscheinen der zweiten Auflage von JÜLICHERS Werk, noch einmal nach, indem er die rabbinischen Gleichnisse als Vergleichstexte heranzieht, von denen Jülicher die Gleichnisse Jesu gerade als einzigartig abgehoben wissen wollte.[13] FIEBIG übernimmt das Begriffspaar Allegorie und Gleichnis, aber er hebt die Gegensätzlichkeit beider auf.[14]

Im weiteren Verlauf lassen namhafte Ausleger Allegorisches gelten, um dem Inhalt der Gleichnisse näher zu kommen, obwohl sie sich grundsätzlich in der Ablehnung der Allegorese bezogen auf die Gleichnisse mit JÜLICHER einig sind. So lassen RUDOLF BULTMANN[15], CHARLES HAROLD DODD[16] und JOACHIM JEREMIAS[17],

---

[8] Ebd., 38.

[9] JÜLICHER, Gleichnisreden I, 77.

[10] Ebd., 49.

[11] Ebd., 117.

[12] FIEBIG, PAUL: Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen 1904.

[13] FIEBIG, PAUL: Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der Rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe" und eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers, Tübingen 1912.

[14] BANSCHBACH EGGEN: Gleichnis, 45. Die religionsgeschichtlichen Überlegungen wurden später durch die Werke von THOMA, CLEMENS; LAUER, SIMON; ERNST, HANSPETER: Die Gleichnisse der Rabbinen, Bd. 1-4, Bern 1986 ff; FLUSSER, DAVID: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, Bern / Frankfurt a. M. 1981 und GOLDBERG, ARNOLD: Das schriftauslegende Gleichnis im Midrasch, FJB 9 (1981), 1-90, neu veröffentlicht in: DERS.: Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung, hg. von SCHLÜTER, MARGARETE; SCHÄFER, PETER, Tübingen 1999 wieder neu aufgenommen.

[15] BULTMANN, RUDOLF: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von GERD THEISSEN, Göttingen 1995.

[16] DODD, CHARLES HAROLD: The Parables of the Kingdom, London 1935.

[17] JEREMIAS, JOACHIM: Die Gleichnisse Jesu, Berlin ^{3}1956 (die zweite Auflage wurde aufgrund von DODDS Arbeit von JEREMIAS deutlich umgearbeitet), Göttingen ^{10}1984.

anders als JÜLICHER, die Metapher als wesentlichen Bestandteil des Gleichnisses gelten.[18]

BULTMANN verteidigt JÜLICHER gegen FIEBIG,[19] hebt aber gleichzeitig JÜLICHERS strenge Trennung von Metapher und Vergleich auf, denn „mit den Bildworten sind Metaphern verwandt. Auch die Metapher ist ein abgekürzter Vergleich, bei dem die Vergleichungspartikel fehlt."[20] Zusammenfassend: „Als eigentliche Gleichnisse bezeichne ich zunächst solche Bildungen, die sich von einem Vergleich oder Bildwort nur durch die Ausführlichkeit, mit der das Bild gestaltet ist, unterscheiden, und zwar kann ein Gleichnis bald aus einem Bildwort, bald aus einem Vergleich entwickelt sein."[21]

Den von BULTMANN vorgezeichneten formkritischen Weg schlagen auch DODD und JEREMIAS ein. JEREMIAS nimmt als Entstehungssituation der Gleichnisse „Kampfessituationen"[22] an, in denen Jesus „aus der Stunde für die Stunde"[23] formuliert habe. Das Verständnis aus dieser Situation heraus wiederzugewinnen, also im besten Sinne historisch zu arbeiten, sei die Hauptaufgabe der Gleichnisexegese. Nur von diesem historischen Ort her könne man den eigentlichen Sinn der Gleichnisse gewinnen. Wie JEREMIAS[24] so fokussiert auch DODD in seinem Konzept der ‚realized eschatology' die Auslegung der Gleichnisse auf die Königsherrschaft Gottes.[25]

Eine weitere und für die Überlegungen bis in die aktuelle Zeit bedeutsame Etappe verbindet sich hauptsächlich mit dem Metaphernbegriff. Im Anschluss an PAUL RICOEURS philosophisch-linguistische Überlegungen übertragen ihn u. a. EBERHARD JÜNGEL[26] und HANS WEDER[27] auf die Gleichnisforschung. Das Gleichnis wird nun primär als Metapher verstanden.[28] HANS WEDER zufolge sind „die Gleichnisse Jesu vom Wesen der Metapher her, bzw. Metapher und

---

18 Vgl. hierzu auch die spätere Veröffentlichung von KLAUCK: Allegorie (Anm. 4), der das Verkennen allegorischer Textelemente als „methodische[n] Fehlgriff" (355) wertet.

19 Mehrfach in: BULTMANN: Geschichte, 179-222.

20 Ebd., 183.

21 Ebd., 184.

22 JEREMIAS, Gleichnisse, 15.

23 Ebd., 15.

24 Ebd., 162 mit Verweis auf DODD: „Denn sie sind alle erfüllt von dem ‚Geheimnis der Königsherrschaft Gottes' (Mk 4, 11) – nämlich der Gewissheit der ‚sich realisierenden Eschatologie'."

25 Wenngleich DODD von JEREMIAS, Gleichnisse 15 für diese Engführung wie folgt kritisiert wird: „Doch beschränkt sich DODD auf die Himmelreichsgleichnisse, und die Einseitigkeit seines Basileia-Begriffs (Dodd legt allen Ton darauf, dass sie in Jesu Wirken schon jetzt endgültig angebrochen sei) hat eine Verkürzung der Eschatologie zur Folge".

26 JÜNGEL, EBERHARD: Paulus und Jesus, Tübingen 1962; DERS.: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: DERS. / PAUL RICOEUR (Hg.): Metapher (EvTh Sonderheft), 1974, 71-122.

27 WEDER, HANS: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120), Göttingen ^{3}1984.

28 ERLEMANN, KURT: Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen / Basel 1999, 30.

Gleichnis als zwei *analoge Sprachphänomene* zu verstehen"[29]. EBERHARD JÜNGEL beschreibt die Gleichnisse als „Sprachereignisse, in denen das, was in ihnen zur Sprache gekommen ist, *ganz* da ist, indem es *als* Gleichnis da ist."[30] Verstärkend: *„Die Basileia kommt i m Gleichnis a l s Gleichnis zur Sprache. Die Gleichnisse Jesu bringen die Gottesherrschaft a l s Gleichnis zur Sprache."*[31]

Im weiteren Verlauf differenzieren sich die Überlegungen zunehmend aus[32], denn insbesondere die Literaturwissenschaft gewinnt nun mehr Einfluss auf die Gleichnisforschung. DAN OTTO VIA arbeitet strukturalistisch und untersucht die Narrativität der Gleichnisse. Er bezeichnet als „ästhetische Autonomie" [33] der Gleichnisse, was sich im Gefolge des New Criticism als Überlegung nahegelegt hat, dass die die Gleichnistexte in ihrer Bildlichkeit eine ästhetische Erfahrung für den Leser darstellen und durch ihre innere Dramaturgie auf den Leser wirken. Die Gleichnisse verweisen nicht auf etwas außerhalb von ihnen, sondern Inhalt und Form sind zu einer Einheit verschmolzen. Damit wird das Gleichnis auf seine Bildhälfte reduziert. Mit diesen Überlegungen einher geht auch die zunehmende Bedeutungslosigkeit des historischen Kontextes.

In jüngster Zeit haben aber vor allem anglo-amerikanische Forscher eben diesen historischen Kontext neu zur Geltung gebracht und greifen damit Impulse von JÜLICHER, DODD und JEREMIAS unter anderen Vorzeichen wieder auf. Unter ihnen WILLIAM R. HERZOG II[34], LUISE SCHOTTROFF[35], DAVID WENHAM[36] und CHARLES W. HEDRICK[37].

Im Folgenden kann schlechterdings nicht die aktuelle Gleichnisforschung in voller Breite aufgerollt werden, hier sei nur auf ein paar Standortbestimmungen aus den letzten Jahren verwiesen.[38] Vor allem ist dabei auf einen von RUBEN ZIMMERMANN 2005 initiierten Prozess hinzuweisen, aus dem zwei für den heutigen Stand der Gleichnisforschung maßgebliche Werke hervorgegangen sind.

---

[29] WEDER, Die Gleichnisse Jesu, 59 (Hervorhebung im Original).

[30] JÜNGEL, Paulus und Jesus, 138 (Hervorhebung im Original).

[31] Ebd., 135 (Hervorhebungen im Original).

[32] Die von ERLEMANN, Gleichnisauslegung, 52 erstellte Übersicht ist sehr empfehlenswert um ein gutes Jahrhundert hermeneutischer Versuche zu verstehen.

[33] VIA, DAN OTTO: Die Gleichnisse Jesu (BevTh 57), München 1970, 78 f.

[34] HERZOG II, WILLIAM R.: Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed, Louisville, KY 1994.

[35] SCHOTTROFF, LUISE: Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005. „Ich lese die Gleichnisse als transparente fiktive Erzählungen über das wirkliche Leben, die die Zuhörenden lehren zu ‚sehen' im vollen Sinne des Wortes: den Gott Israels und Gottes Handeln in dieser zerstörten Welt zu erkennen." (O-Ton von L. SCHOTTROFF in der Rezension des Buches durch Deutschlandradio Kultur: http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/kritik/424613/, Zugriff am 31. 5. 2011).

[36] WENHAM, DAVID: The Parables of Jesus. Pictures of Revolution, London 1989.

[37] HEDRICK, CHARLES W.: Parables as Poetic Fictions, Peabody (MA) 1994.

[38] Vgl. dazu auch die Literaturliste in ZIMMERMANN, RUBEN U. A. (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 45 f, in der Monographien und Sammelbände der letzten 20 Jahre zusammengestellt werden und ansonsten selbstverständlich das umfangreiche Gesamtverzeichnis der verwendeten Literatur des Bandes.

Zunächst das „Kompendium der Gleichnisse Jesu", das auf mehr als 1000 Seiten neben einem kurzen theoretischen Grundlagenteil vor allem Kommentierungen zu 104 Gleichnissen enthält.[39] Ebenfalls innerhalb dieses Prozesses ist der dazugehörige Theorieband erschienen.[40] Hinzuweisen bliebe ebenfalls auf die Arbeit von Renate Banschbach Eggen[41], die insbesondere auf die beiden Begriffe Allegorie und Metapher in der Gleichnisauslegung eingeht. Schließlich bietet Ulrich Mell in seinem Aufsatz „Neutestamentliche Gleichnisforschung 100 Jahre nach Adolf Jülicher"[42] eine Zusammenstellung wichtiger aktueller Literatur.

3 Methodische Neuansätze der Gleichnisforschung

Im Folgenden werden einige Schwerpunkte aus den Fragen, die derzeit in der Gleichnisforschung gestellt werden, herausgegriffen und näher erläutert.

3.1 Zur literarischen Fragestellung – Die Problematik der Gattung

Die Frage nach der Gattung prägt die Gleichnisforschung seit ihren Anfängen. Sie stellt sich zuweilen als eine Diskussion um sprachwissenschaftliche Begriffe dar. Gleichnis, Parabel, Bildwort, Metapher, Vergleich, Allegorie, Beispielerzählung und manch andere. All diese Begriffe fragen nach der seit Jülicher immer wieder umstrittenen Gattungsbestimmung für diese Art der Texte. „Gleichnis" ist der im Deutschen allgemein gebräuchliche Begriff, dem korrespondiert das englische „parable" als direkte Übernahme des griechischen Wortes „παραβολή" aber daneben haben die Differenzierungsversuche eine Vielzahl von unterschiedlich gefüllten Begriffen hervorgebracht und scheinen mehr zur Unklarheit denn zur Klarheit beizutragen. Nicht umsonst nennt Ruben Zimmermann seinen Beitrag zur Gattungsbestimmung fast etwas trotzig „Parabeln – sonst nichts!"[43]

---

[39] Zimmermann: Kompendium. Dabei ist die große Anzahl der kommentierten Texte keineswegs ausgemacht. Die meisten Gleichnisbücher listen eine Anzahl von 31 bis 56 Gleichnissen auf (28). Die Intention des Kompendiums ist ein integrativer Ansatz, der auch Gleichnisse aus dem Johannesevangelium, dem Thomasevangelium und Agrapha berücksichtigt.

[40] Zimmermann, Ruben (Hg.): Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, Tübingen 2008. Unter drei Perspektiven wird die Hermeneutik der Gleichnisse hier diskutiert (1. historisch und sozialgeschichtlich, 2. traditions- und redaktionsgeschichtlich, 3. rezeptionsästhetisch und theologisch). Dabei kommen nicht nur die Ansätze zur Sprache, die sich in den Auslegungen im Kompendium (vgl. Anm. 38) schon niedergeschlagen hatten, sondern es werden auch Positionen darüber hinaus geboten (vgl. VII).

[41] Banschbach Eggen, Gleichnis (vgl. Anm. 7).

[42] Mell, Ulrich: Neutestamentliche Gleichnisforschung 100 Jahre nach Adolf Jülicher, in: ThR 76 (2011), 37-81.

[43] Zimmermann, Ruben: Parabeln – sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in „Bildwort", „Gleichnis", „Parabel" und „Beispielerzählung" in: ders.: Hermeneutik 383-419. Der Aufsatz stand als Referat mit am Anfang des gemeinsamen Prozesses aus dem sowohl

Eine der wichtigsten begrifflichen Unterscheidungen geht wiederum auf JÜLICHER zurück. Er unterschied zwischen dem „Gleichnis im engeren Sinne", der „Parabel" und der „Beispielerzählung". Ein kurzes Repetitorium dazu mag genügen: Das „Gleichnis im engeren Sinne" ist „diejenige Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung eines ähnlichen, einem andere Gebiet angehörigen, seiner Wirkung gewissen Satzes."[44] Das Gleichnis im engeren Sinn nutzt aus der Erfahrung der Menschen zugängliche Alltagsbegebenheiten zur Veranschaulichung. Die Deutung gelingt mittels des in seiner Wirkung gewissen und in der Erfahrung verankerten Satzes, sodass eine gesonderte – d. h. allegorische – Deutung überflüssig wäre. Die Parabel verwendet, anders als das Gleichnis im engeren Sinn, einen fiktiven Einzelfall zur Veranschaulichung, der im Aorist erzählt wird.[45] Die dritte Kategorie, die Beispielerzählung verlässt schon fast die Oberkategorie des Gleichnisses, denn das Beispiel ist schon „ein Beispiel des zu behauptenden Satzes"[46]. Hiermit fasst JÜLICHER (lediglich) vier Texte des lukanischen Sondergutes zusammen, nämlich den barmherzigen Samariter (Lk 10,30-35), den reichen Kornbauern (Lk 12,16-21), den reichen Mann und den armen Lazarus (Lk 16,19-31) und die Geschichte vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14).

Zunächst und vor allem erfuhr JÜLICHERS Gattung der Beispielerzählung Kritik. Die Identität zwischen Sach- und Erzählebene und die damit postulierte Eindeutigkeit der Aussage, wenn er (z. B. zur Samaritergeschichte) sagt, die Aussagen „gewinnen wir nicht erst durch Uebertragung eines durch die Samaritergeschichte erzwungenen Urteils; sie ergeben sich unmittelbar aus der Erzählung für die Hörer, sie fallen uns in den Schoss."[47] findet sich so nicht bestätigt.[48] Schon ein Blick in die Auslegungsgeschichte lässt deutlich zu Tage treten, dass die Beispielgeschichten in ihrer Aussage weitaus unklarer sind, als von Jülicher behauptet und die Auslegungen in großer Breite divergieren. Weiterhin macht die immer vorhandene Mitarbeit der Hörerin / des Lesers im hermeneutischen Prozess JÜLICHERS interpretatorische Engführung unmöglich. So ist beispielsweise nur schwer vorstellbar, dass ein jüdischer Hörer in eben dieser Samaritergeschichte einfach und unumstritten den Samariter als Identifikationsfigur akzeptieren soll.[49]

Unkritischer und damit auch viel stärker diskussionsleitend wurden in den letzten 100 Jahren die Begriffe „Gleichnis im engeren Sinne" und „Parabel" rezipiert. Aber auch ihre Verwendung wurde in den letzten Jahren der Kritik unterzogen.

---

das Kompendium als auch der Band zur Hermeneutik entstanden sind und hat damit grundsätzliche Bedeutung.

[44] JÜLICHER, Gleichnisreden I, 80.

[45] Ebd. 93.

[46] Ebd., 112.

[47] JÜLICHER, ADOLF: Die Gleichnisreden Jesu, II, Freiburg i. Br. 1899, 596.

[48] Vgl. ZIMMERMANN, Kompendium, 18.

[49] A. a. O. und ausführlicher in DERS., Parabeln – sonst nichts!, 392 ff.

Ein erstes Argument der Kritik ist die Klassifizierung, wie sie die neutestamentlichen Texte selbst vornehmen.[50] Dort wird nicht trennscharf unterschieden, vielmehr nennen die neutestamentlichen Schriften die fraglichen Texte fasst einhellig „Parabeln" (παραβολή). „Wenn wir versuchen wollen, zunächst das Gattungsbewusstsein der urchristlichen Autoren einschließlich verwendeter Termini aufzunehmen, dann lässt sich keine terminologisch manifestierte Gattungsdifferenz aus den Quellensprachen ableiten, denn diese wäre nur zu bestimmen, wenn ein Autor mehrere Begriffe [...] auf ähnliche Texte unterschiedlich anwendete."[51] Die neutestamentlichen Schriften bieten diese Differenzierung nicht obwohl die antike Rhetorik durchaus Differenzierungsmöglichkeiten geboten hätte.[52]

Ein weiteres Argument ist die Übertragungsmöglichkeit der terminologischen Differenzierung der antiken Rhetorik. JÜLICHERS Unterscheidung wurde lange in Übereinstimmung mit der Unterscheidung von ραραβολή, und λογός bei ARISTOTELES und der Unterscheidung von *similitudo* und *collatio* bei QUINTILIAN verstanden. ZIMMERMANN zeigt, dass ARISTOTELES gerade für das, was JÜLICHER, abgrenzend von der Parabel, „Gleichnis im engeren Sinn" nennt, den Begriff „Parabel" wählt. Aber auch jenseits der terminologischen Unterscheidung liegt ZIMMERMANN zufolge keine phänomenologische Übereinstimmung zwischen der antiken Rhetorik und JÜLICHERS Klassifizierung vor.[53]

Ein drittes Argument führt ZIMMERMANN an, indem er die Forschungsgeschichte untersucht. Eindrücklich führt er vor Augen, wie Texte in das übereinstimmend anerkannte jülichersche Raster höchst unterschiedlich eingeordnet werden (z. B. von JÜLICHER und BULTMANN)[54], sodass durch die faktischen Unterschiede in der Anwendung der Sinn der Kriterien und Kategorien unterminiert wird.

Schließlich ist auch die inhaltliche Unterscheidung zwischen einem typischen und wiederkehrenden Geschehen, aus dem ein Gleichnis im engeren Sinn konstruiert ist, und dem ungewöhnlichen Einzelfall der Parabel keinesfalls eindeutig und zur Differenzierung geeignet. Mit der inhaltlichen Unterscheidung ist auch die für sie konstitutive sprachlich-formale Unterscheidung der Tempora (Gleichnis – Präsens, Parabel – Aorist) zu hinterfragen. Beides lässt sich am konkreten Beispiel kaum eindeutig unterscheiden und wurde auch in der Forschungsgeschichte kaum eindeutig beurteilt.[55]

Die Kritik an der Gattung „Gleichnis" als „terminologische[m] Joker", der „so verschiedene Formen wie die Metapher und den Vergleich, das Gleichnis

---

[50] Vgl. ZIMMERMANN, Kompendium, 19 und ausführlicher in DERS., Parabeln – sonst nichts!, 395 ff.

[51] ZIMMERMANN, Kompendium, 19

[52] ZIMMERMANN, Parabeln – sonst nichts!, 396.

[53] Ebd., 397 ff. Gleiches gilt für die Unterscheidung Quintilians.

[54] Ebd., 400.

[55] Ebd., 401 ff.

im engeren Sinn, die Parabel und die Allegorie unter sich vereinigt"[56], lässt ZIMMERMANN zu dem Schluss kommen, dass die vier Argumente die Kategorien und das Raster weitestgehend in Frage stellen.[57] Sie haben offensichtlich keinen heuristischen Wert mehr.

Anders als JÜLICHER mit der Vorstellung eines überzeitlichen Klassifikationssystems von Gattungen plädiert ZIMMERMANN im Gefolge der aktuellen Literaturwissenschaft für die Wahrnehmung geschichtlich kontingenter Gattungen.[58] Sie sind dann abhängig von der jeweiligen Kommunikationsgemeinschaft. Gegen JÜLICHERS Vorstellung, der universell gültige Satzwahrheiten als Inhalt der Gleichnisse postulierte und der den Evangelisten „Missverstand"[59] bei der Überlieferung der Gleichnisse unterstellte (und sich selbst mit dieser Aussage implizit Verstand unterstellte!), gesteht diese Überlegung unterschiedlichen Kommunikationsgemeinschaften auch unterschiedliche Gattungsverständnisse zu.

KURT ERLEMANN fasst zunächst phänomenologisch zusammen und findet vier Merkmale, die allen Formen der Gleichnisse gemeinsam sind: 1) Fiktionalität und Pseudorealistik des Erzählten, 2) Konterdetermination (Umgehung der „Sache" im Bild mit Ausnahme der Beispielerzählungen), 3) zentripetale Struktur (erzählerische Geschlossenheit und Konzentration auf eine Pointe) mit zentrifugalen Verweiselementen (Metaphern, Extravaganzen u. a. als „tertia comparationis") sowie 4) die Verzahnung von Bild- und Ausgangsebene (Einleitungsformel, Anwendung oder Deutung).[60] Daraus entwickelt er seine Differenzierung der Gleichnistexte und unterscheidet insgesamt zwölf Formen: Exemplum, Vergleich, Metapher, metaphorische Personalprädikation, metaphorische Mahnrede, Bildwort, Chiffre, Synekdoche, Metonymie und Symbol.[61]

Anstelle dieser erneuten, wenn auch andersartigen Differenzierung der Texte von ERLEMANN, will ZIMMERMANN das Phänomen der Gleichnisse unter dem einen Begriff Parabel zusammenfassen. In eine Kurzdefinition versucht er sechs Merkmale wie folgt zu integrieren: „Eine Parabel ist ein kurzer narrativer (1), fiktionaler (2) Text der in der erzählten Welt auf die bekannte Realität (3) bezogen ist, aber durch implizite oder explizite Transfersignale zu erkennen gibt, dass die Bedeutung des Erzählten vom Wortlaut des Textes zu unterscheiden ist (4). In seiner Appellstruktur (5) fordert er einen Leser bzw. eine Leserin auf, einen metaphorischen Bedeutungstransfer zu vollziehen, der durch Ko- und Kontextinformationen (6) gelenkt wird."[62]

---

[56] Ebd., 404.
[57] Ebd., 401, 404.
[58] ZIMMERMANN, Kompendium, 24.
[59] Vgl. Anm. 10.
[60] ERLEMANN, KURT: Art. Gleichnisse (NT), in: WiBiLex 2007, http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/48932/cache/519a1c9fcb014526b95c778594ff8a4c/, (Zugriffsdatum: 14. 6. 2011).
[61] ERLEMANN, Gleichnisauslegung, 63 ff.
[62] ZIMMERMANN, Kompendium, 25.

Beiden gemein ist, dass den Merkmalen der Gleichnistexte in größerer Differenziertheit Rechnung getragen wird, als dies die klassische Gleichnisforschung vermochte.

3.2 Zur historischen Fragestellung

Die historische Fragestellung schlechthin, die bei der Gleichnisinterpretation immer eine Rolle spielt, ist die sogenannte Frage nach dem historischen Jesus. In mehreren Wellen wurde immer neu gefragt, was gegenwärtig wegen der vielen amerikanischen Einflüsse unter der englischen Überschrift „third quest on the historical Jesus" verhandelt wird. Dabei erscheint zunächst nur konsensfähig, dass der „historische Jesus" Gleichnisse erzählt hat. JÜLICHER gab der Gleichnisforschung das Postulat mit auf den Weg, die Rezeption der frühen Kirche hätte, wie die gesamte Überlieferung, auch die Gleichnisse, entgegen ihrer Erstgestalt in den Worten Jesu, verschlechtert.[63] Dieses Postulat wurde für lange Zeit bestimmend und JEREMIAS wollte mit der „ipsissima vox" noch „den ursprünglichen Ort im Leben Jesu"[64] wiederfinden und damit zum Eigentlichen und Unverfälschten der Gleichnisse vordringen. Ausführlich beschreibt er den methodischen Weg „Von der Urkirche zu Jesus zurück!"[65] So lange dieses Postulat als Grundsatz galt, litt der kanonische Text unter der Geringschätzung gegenüber dem Ideal der reinen Form aus dem Munde Jesu selbst.

In der jüngsten Epoche der Jesusforschung änderte sich das grundlegende Deutungsparadigma für die Evangelien. Aus der Suche nach dem ‚historischen Jesus' hinter den Evangelien wurde die Anerkennung des ‚erinnerten Jesus' innerhalb der Evangelien. Die wohl wichtigsten Impulsgeber in dieser Richtung sind JENS SCHRÖTER[66] und JAMES D. G. DUNN[67].

Die Einsicht, dass Geschichtsbetrachtung keine Rekonstruktion, sondern immer Konstruktion des Betrachters ist und deshalb die Deutung der Vergangenheit niemals mit der Vergangenheit identisch ist, führt beide Autoren zu der Überlegung, dass wir die Evangelien nur als eben solche Erinnerungsschriften lesen können. In ihnen kommt nicht der ideale historische Jesus zur Sprache, sondern sie geben Zeugnis von der Wirkmächtigkeit des historischen Jesus.[68] So

---

[63] Vgl. JÜLICHER, Gleichnisreden I, 9.

[64] JEREMIAS, Gleichnisse Jesu, 16.

[65] Ebd., 16-90.

[66] SCHRÖTER, JENS: Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1997 und DERS.: Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens (BThS 47), Neukirchen-Vluyn 2001.

[67] DUNN, JAMES D. G.: Christianity in the Making I: Jesus remembered, Grand Rapids (MI) 2003.

[68] Vgl. hierzu auch die eindrückliche Aufforderung von HEINZE, ANDRÉ: Die Jesusforschung seit Bultmann und ihre methodischen Probleme, in: SPANGENBERG, VOLKER/ HEINZE, ANDRÉ (Hg.): Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte, Leipzig 2010, 41-64,

sei die Herauslösung von Einzelüberlieferungen, auch von Gleichnistexten, mit dem Ziel, hinter den Text schauen zu können, nicht statthaft, weil die Verkündigung Jesu „nur in der Form deutender Textwelten zugänglich ist."[69]

Für die Exegese der Gleichnistexte bedeutet dies umso mehr, dass der „Bedeutungstransfer [...] durch Ko- und Kontextinformationen"[70] gelenkt wird, dass sich ihr Verstehen nicht an rekonstruierten Texteinheiten zu orientieren hat, sondern dass sie innerhalb des jeweiligen Überlieferungszusammenhangs zu interpretieren sind.

Ein zweiter Fragekreis in historischer Richtung thematisiert die sozialgeschichtlichen Hintergründe der Gleichnisse und verbindet sich vor allem mit dem Namen von Luise Schottroff.[71] Sie fragt insbesondere von den Gleichnistexten her, die einen König oder einen Hausherrn als Hauptakteur vorstellen. Zu diesen Texten gehören u. a. Mk 12, 1-12 (Von den bösen Weingärtnern), Mt 18, 23-35 (Der Schalksknecht), Mt 20, 1-16 (Arbeiter im Weinberg), Mt 22, 1-14 (Die königliche Hochzeit par Lk 14, 16-24), Mt 25, 14-30 (Die anvertrauten Zentner par Lk 19, 12-27) und andere.

Ihre Ausgangsfrage zielt auf die Gleichsetzung des zum Teil von brutaler Gewalt geprägten patriarchal-herrschaftlichen Systems, das die Gleichnisse als Bild verwenden, mit dem christlichen Gott als Sachaussage der Gleichnisse. Ist Gott so, wie die beschriebenen Herren und haben die entsprechenden Gleichnisse die Absicht, diese Aussage zu treffen?

So bildet z. B. die Aufforderung Jesu, nicht siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal zu vergeben (Mt 18, 22) den Kontext eines Gleichnisses, in dem der König genau einmal vergibt, um dann dem Knecht, der selbst nicht vergeben hat, durch seine Folterer furchtbare Gewalt antun zu lassen (Mt 18, 34). Diese und andere Stellen werden kritisch hinterfragt, weil sie als Gleichnisse mit deutlich zutage tretender Brutalität „als Gleichnis von Gott gelesen werden sollen."[72]

Jahrhundertelang, ja seit der alten Kirche war die Gleichsetzung der Herren aus den Gleichnissen mit Gott unumstritten. Die Fragestellung innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft ist kaum zwanzig Jahre alt.[73] Schottroff stellt fest, dass, obwohl sich Neutestamentler ein Jahrhundert lang bemühten, die Gleichnisse

---

63 f: „Die Aufgabe der Jesusforschung kann [...] nur lauten, die Verständnisweisen der Erfahrung und Deutung dieses im wahrsten Sinne des Wortes vergangenen, damit aber den Zugriff auch verlorenen Ereignisses [sc. des Lebens Jesu von Nazareth S. W.] in ihrer Vielgestalt zu beschreiben und nachzuzeichnen. [...] Nicht der historisch gewesene, sondern der je aktuell in Wort und Tat geschichtlich wirkende und also seiende Christus sollte damit der Interessierende sein und bleiben."

69 Schröter, Anfänge, 41.

70 Zimmermann, Kompendium, 25.

71 Vgl. Schottroff, Luise: Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005.

72 Schottroff, Luise: Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung. Überlegungen zu einer nicht dualistischen Gleichnistheorie, in: Zimmermann: Hermeneutik, 138-149, 139.

73 Ebd., 140, Anm. 6.

als eigentliche Rede und nicht als allegorische Rede zu verstehen, niemand den erzählten Stoff auf seine sozialgeschichtliche Brisanz hin untersucht hat.[74] Als Grund für diese unkritische Übernahme der erzählten Bildwelt benennt SCHOTTROFF den Dualismus, der in mancherlei Hinsicht schon überprüft worden sei, in der Gleichnistheorie aber immer noch unkritisch übernommen werde.[75] Sie insistiert auf die kritische Überprüfung dieser Verständnisse. Die Fragestellung ist deshalb grundlegend, weil sie neben der gleichnistheoretischen Komponente einen Wirkungsradius bis auf das Gottesbild der Hörerinnen und Leser der Gleichnistexte hat.

SCHOTTROFF fragt zunächst nach der Funktion der Einleitungsformeln, die mithilfe des o`moio -Stammes gebildet werden und unterscheidet dabei als Übersetzungsvarianten „vergleichen" und „gleichsetzen"[76]. Auch jüdische Gleichnisse und deren Indifferenz zwischen den menschlichen Königen und Gott zieht sie als Verstehenshintergrund heran[77] um schließlich zu resümieren: „Einige Gleichnisse sind regelrecht ‚antithetisch' zu verstehen."[78] Denn die im Text nicht zu findende Antwort auf diese Gleichnisse, die eingeleitet werden durch Aufforderung, man müsse Gott bzw. das Himmelreich einmal mit einem König bzw. Herrn, wie im Gleichnis beschrieben, vergleichen, hieße dann: „Gott ist nicht so!"[79] Mit diesen gewalttätigen Königen und Herren ist Gott ihrer Ansicht nach gerade nicht zu vergleichen, sondern das Gottesreich steht diesen mehr oder weniger alltäglichen Gewalterfahrungen der Menschen entgegen.

Diese Herangehensweise lässt z. B. das Gleichnis von der königlichen Hochzeit (Mt 22,1-14) in einem vollkommen anderen Licht erscheinen. Die beiden Erzählstränge des Gleichnisses enden jeweils mit desaströser Gewalt und Tod. Nach mehrfach ausgeschlagener Einladung wird schließlich die Stadt der geladenen Gäste zerstört (die Auslegungsgeschichte hat hierin immer eine Aufnahme der Zerstörung Jerusalems gesehen).

SCHOTTROFF zieht als sozialgeschichtlichen Hintergrund für dieses Gleichnis die Gastmahlpraxis römischer Potentaten heran, die ihre Einladungen zu Gastmählern an Untertanen eben nicht aus reiner Gastfreundschaft aussprachen, sondern vielmehr um sich deren Loyalität neu zu versichern oder sie sogar zu erzwingen. Anhalt für diese Überlegung findet SCHOTTROFF unter anderem bei SENECA, der über die römische Gastmahlpolitik äußerst kritisch mit einer Geschichte berichtet.[80] Parallelen sieht sie ebenfalls zur Erzählung vom Tod Johannes des Täufers (Mk 6,17-29 parr.).

---

[74] Ebd., 141.

[75] A. a. O.

[76] Ebd., 144. Z. B. heißt es in Mt 22,2 „ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ" (das Königreich der Himmel ist zu vergleichen / gleichzusetzen mit einem König).

[77] Ebd., 145 f.

[78] Ebd., 147.

[79] Ebd., 144.

[80] SCHOTTROFF, LUISE: Verheißung für alle Völker (Von der königlichen Hochzeit) Mt 22,1-13, in: ZIMMERMANN: Kompendium, 479-487, 481 f. Dort geht es um einen angesehenen römischen

Mit diesen Überlegungen tut SCHOTTROFF nichts anderes, als den Bedeutungsgehalt der entsprechenden Gleichnisse grundlegend zu hinterfragen. Dass die Einleitungsformel nicht als faktische Gleichsetzung, sondern als Aufforderung zum Vergleich gelesen werden kann, ist nicht ihre Idee.[81] Die Antithese im Vergleich und die Einbeziehung der ungeschriebenen Antwort der Hörer dagegen ist von ihr vorgeschlagen worden. Unbestreitbar hat sie einen Zugang eröffnet, der dem Gottesbild nicht mehr unhinterfragt patriarchal-herrschaftliche und von starker Gewaltrhetorik geprägte Wesenszüge anempfiehlt, sondern der die Gleichnisse, die immer wieder mit einem deutlichen Unbehagen ausgelegt wurden, verständlich macht.

3.3 Zur rezeptionellen Fragestellung

Die Überlegungen zur rezeptionellen Würdigung der Gleichnisse hängen in einem Punkt eng mit den Überlegungen zur historischen Situation zusammen. Der Versuch, der unter anderem von JEREMIAS unternommen wurde, die „ipsissima vox" Jesu insbesondere in den Gleichnissen zu hören, hat die neutestamentliche Wissenschaft lange Zeit übersehen lassen, dass auch die Gleichnisse letztlich erinnerte Rede Jesu sind (s. o.). JÜLICHER hatte dies mit seiner Schelte der Apostel, sie hätten Jesus missverstanden, noch eher im Blick, wenn auch unter negativem Vorzeichen.

So haben wir auch unter der Frage der Rezeption zunächst auf das Verhältnis zwischen dem Gleichniserzähler und den ersten uns zugänglichen produktiven Rezipienten zu schauen, nämlich den neutestamentlichen Evangelisten. ECKART REINMUTH versucht diese Situation aus diskurstheoretischer Perspektive zu verstehen[82] und beklagt, dass der Haupttrend bis heute[83] dahin geht, „die Gleich-

---

Ritter, dessen Sohn von Kaiser Caligula festgenommen und, nachdem sich der Vater für seinen Sohn eingesetzt hatte, willkürlich vom Kaiser ermordet wurde. Noch am selben Tag lud der Kaiser ihn, den Vater, zu einem Gastmahl ein. Der Vater ließ sich nichts von seinem Schmerz anmerken. „Er speiste, als habe er mit der Bitte für den Sohn Erfolg gehabt. Du fragst, warum? Er hatte noch einen zweiten." (Sen. De ira XXIII, 3-4; Übersetzung: ROSENBACH, MANFRED [Hg.]: Lucius Annaeus Seneca, Philosophische Schriften. Lateinisch – deutsch, Bd. I, Darmstadt 1969.)

[81] Vgl. HAUFE, GÜNTER: Art.: ὁμοιόω: EWNT II (1981), 1252 f. Wenngleich HAUFE nicht den antithetischen Vergleich SCHOTTROFFS dabei im Sinn hat, sondern auf die Variante „mit der Königsherrschaft Gottes verhält es sich wie mit – hinaus will, HAUFE, GÜNTER: Art.: ὅμοιος: EWNT II (1981), 1250 f.

[82] REINMUTH, ECKARD: Vom Sprachereignis zum Kommunikationsereignis, in: ZIMMERMANN, Kompendium, 541-557. Er geht dabei von dem hermeneutischen Verständnis des Begriffs „Sprachereignis" aus und setzt das diskursanalytische Verständnis des Begriffes davon ab.

[83] Ein bedeutender Zweig der third quest on the historical Jesus ist an der Einbeziehung außerkanonischer Quellen interessiert, wiederum mit dem Ziel, hier einen besseren Zugang zur historischen Person Jesu zu bekommen. Die gegenwärtige Jesusforschung ist in dieser Frage also zutiefst uneins. Vgl. SCHRÖTER, JENS: Die apokryphen Evangelien und ihre Bedeutung für die Frage nach dem historischen Jesus, in: SPANGENBERG/ HEINZE, Der historische Jesus, 93-146, 130 f: „Bei der Einbeziehung der apokryphen Texte in der Frage nach dem historischen Jesus war häufig die pro-

nisauslegung primär in der Verkündigung Jesu zu verorten."[84] Vielmehr müssen die Gleichnisse im Zusammenhang der frühchristlichen Diskurse, „auf die diese Texte hinweisen",[85] verstanden werden, weil sie in ihrer für uns erreichbaren Gestalt in die Geschichte Jesu, „wie sie in den Evangelien rezipiert, konzipiert und produziert wird",[86] gehören. Mit anderen Worten fragt REINMUTH unter dem diskursanalytischen Gesichtspunkt nach dem ‚Sitz im Leben' der Gleichnisse und meint damit nicht die von JEREMIAS gesehenen „Kampfessituationen",[87] in denen Jesus selbst formuliert habe, sondern fragt nach der Kommunikationssituation der Gleichnisse in den christlichen Gemeinden. Damit sind die heutigen Hörerinnen und Hörer darauf verwiesen, genau nach diesen Situationen zu fragen, gerade so, wie es auch LUISE SCHOTTROFF mit ihrer sozialgeschichtlichen Fragestellung tut. Die zugrunde liegenden „Diskursivierungsprozesse" können, sofern sie „diskursanalytisch und interpretationsethisch" reflektiert werden, darüber hinaus dabei helfen, „die Gleichnisse Jesu interdisziplinär und interreligiös, aber auch im genuinen Sinne theologisch"[88] zu kommunizieren.

Eine zweite Fragestellung im Kontext der Rezeption greift weit aus und betrifft die heutige Leserin und den heutigen Leser der Gleichnisse. Die Frage „Wie können wir die Gleichnisse verstehen?" verweist auf die Grundsatzfrage: „Wie verstehen wir?" Sie verweist auf allgemeine Überlegungen zur Hermeneutik. Die theologische Hermeneutik, genauer die biblische Hermeneutik hat in den letzten Jahrzehnten stark von den hermeneutischen Entwicklungen außerhalb der Theologie profitiert. Der Theologie wurde von der Philosophie und der Literaturwissenschaft das Verständnis dafür geschärft, dass zum Verstehen von Texten nicht allein die historische Betrachtung der Texte genügt, sondern dass zum Prozess des Verstehens immer auch der Verstehende gehört, d. h. die Leserin des Textes bzw. der Hörer z. B. des Gleichnisses.

Der Konstanzer Literaturwissenschaftler WOLFGANG ISER bringt es auf den Punkt, indem er formuliert: „Dort ..., wo Text und Leser zur Konvergenz gelangen, liegt der Ort des literarischen Werks, und dieser hat zwangsläufig einen virtuellen Charakter, da er weder auf die Realität des Textes noch auf die den Leser kennzeichnenden Dispositionen reduziert werden kann. ... Das Werk ist das Konstituiertsein des Textes im Bewußtsein des Lesers."[89] Als Literaturwis-

---

blematische Prämisse leitend, es ließen sich ältere Quellenschriften aus ihnen rekonstruieren. Ein solches Verfahren erweist sich jedoch in der Regel als methodisch willkürlich. [...] Die apokryphen Texte können deshalb nur insoweit etwas für die Darstellung des historischen Jesus beitragen, als sich die in ihnen verarbeiteten Überlieferungen in diesen Kontext einordnen lassen."

84 Ebd., 556.

85 Ebd., 557.

86 A. a. O.

87 S. o. Anm. 22.

88 REINMUTH, Sprachereignis, 557.

89 ISER, WOLFGANG: Der Lesevorgang. Eine phänomenologische Perspektive, in: WARNING, RAINER: Rezeptionsästhetik, München [4]1994, 253-276, 253.

senschaftler ist Iser zunächst am Verständnis jeglichen literarischen Produktes interessiert. Dort wo Iser vom Werk redet kann auch vom Verstehen des Textes gesprochen werden, denn die Konstitution des Werkes in dieser Virtualität bedeutet nichts anderes, als dass man es verstanden hat. So ist das Verstehen als Prozess sowohl vom Text und seinen Produktionshintergründen als auch vom Leser und dessen Rezeptionshintergründen geprägt. Hans Georg Gadamer spricht in diesem Zusammenhang von einem Gespräch, das sich in einem Spiel von Frage und Antwort ergeht.[90] An diesem Gespräch sind sowohl Text als auch Interpret gleichermaßen beteiligt.

Daraus resultiert ein hermeneutisches Modell, in dem sich Text und Leser gegenüber stehen, aber nicht nur sie allein. Vielmehr reicht die Vielfalt des Produktionshintergrundes mit seinen sozialen, gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und historischen Bedingtheiten in den Text hinein. Auf Seiten des Lesers spannt sich ein ebenso reicher Hintergrund auf. Gadamer nennt diesen Hintergrund ‚Horizont' und entgegnet der Vorstellung, der Interpret könne sich in einen anderen Horizont (z. B. den des Textes) versetzen, dass „Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte"[91] zu einer höheren Einheit ist.

Diese Reflexion auf die faktischen Vorgänge des Verstehens sind für das Verstehen der Gleichnisse insbesondere deshalb notwendig, weil die Interpretation der Bildhälften von Gleichnissen, oft auch unter dem Deckmantel der Allegorie, durch ein hohes Maß an nicht nachprüfbarer Assoziativität geprägt ist. Die Zueinanderordnung von Bild- und Sachhälfte verkompliziert das Verstehen gegenüber anderen Texten deutlich. Um so mehr ist es notwendig, auch den Horizont der Leserin / des Lesers zu beachten und die Bedingtheit des Verstehens und der konkreten Ergebnisse der Verstehensbemühungen im Horizont des Lesers / der Leserin zu überprüfen.

4 Gleichnisse verstehen?

Nachdem einige Schwerpunkte aus der gegenwärtigen Gleichnisexegese in ihrer Spur nachgezeichnet sind, stellt sich die Frage, wie man diese Texte nun angemessen verstehen kann. Die aktuelle Gleichnisforschung macht es der Leserin / dem Leser der Gleichnisse m. E. nicht leichter, als die alte jülichersche Herangehensweise. Im Gegenteil, es werden komplexe sprachtheoretische Debatten geführt, die kaum über die Kreise der Spezialisten hinaus transferiert werden können. Deshalb der Versuch, aus den Entwicklungen ein Extrakt zu formulieren.

---

[90] Gadamer, Hans Georg: Wahrheit und Methode I, Tübingen [4]1975, 351 f.

[91] Ebd., 289.

Gleichnisse sind bewohnbare Bildwelten.[92] In ihrer fiktionalen Narrativität heben sich die Gleichnisse deutlich von fast allen Texten des Neuen Testaments ab. Durch diese fiktionale Narrativität eröffnen sie aber auch in besonderem Maße Identifikations- und Deutungsangebote für die Leserinnen und Leser, weil sie in ihrer Aussage nicht von vornherein festgelegt sind, sondern die Leser zum Durchschreiten der Bildwelt einladen. Gleichnisse bilden in gewisser Weise die erlebnispädagogischen Elemente der Evangelien. Sie zielen nicht in erster Linie auf die kognitive Akzeptanz und Zustimmung der Leserinnen und Leser zu einer getroffenen Aussage, gar zu einer Satzwahrheit, sondern sie laden ein, Wahrheit zu erfahren, sie in einem der Identifikation offenen, szenischen Stück zu erleben. Somit sind die Gleichnisse in ihrer Anlage die am ehesten barrierefreien Verkündigungselemente der Evangelien, weil sie keine intellektuellen Hindernisse errichten. Die verwendeten Bilder sind den ersten Hörerinnen und Hörern der Gleichnisse vertraut und es fällt ihnen nicht schwer, sich zu identifizieren. Es ist ihr Lebenskontext. Die heutigen Hörer- und LeserInnen der Gleichnisse haben dagegen die Schranke zur fremden Welt und Gesellschaft Palästinas zu überwinden und brauchen deshalb die historische (und dazu gehört auch die sozialhistorische) Einordnung der Bilder. Wenn das gelingt, werden heutige Leserinnen und Leser in die Gleichnisse ‚einsteigen' und mit ihnen Glaubenserfahrungen machen können. Die Auslegungen der Gleichnisse sind nicht beliebig, sie bleiben orientiert auf und in Anbindung an ihre Kontexte zu verstehen. Allerdings entzieht sich dieser Zugang zu den Gleichnissen auch der Bewertung in richtige und falsche Auslegung. Menschen werden Erfahrungen mit den Bildern machen und diese Erfahrungen können sich unterscheiden. Deshalb ist der Austausch über die Glaubenserfahrungen mit den Gleichnissen erforderlich.

Gleichnisse sind Texte, die Antworten suchen. In ihrem Ansatz hat es Luise Schottroff explizit formuliert, dass die Gleichnisse auf die Antwort der Hörenden aus sind, die das Gleichnis auch als „Ungleichnis" erkennen und antworten können: „So nicht!" Die Hörenden werden aufgefordert, sich aktiv am hermeneutischen Prozess zu beteiligen und nicht als bloße „Sinnkonsumenten" außen vor zu bleiben. Dies ist vielleicht der grundlegendste Unterschied zur ‚klassischen' Gleichnisexegese. Jahrzehnte lang ging es darum, aus der Bildwelt auf eine Satzwahrheit schließen zu müssen. Diese Notwendigkeit wird nun deutlich in Frage gestellt. Vielmehr erfüllt das fiktive Bild des Gleichnisses die Funktion „der Vermittlung von Subjekt und Wirklichkeit"[93] so wie es Wolfgang Iser versteht. Nicht Fiktion und Wirklichkeit als Bildhälfte und Sachhälfte des Gleichnisses sind miteinander zu vermitteln, sondern das Subjekt und die durch das Gleichnis zur Sprache kommende Wirklichkeit Gottes sollen durch die Fik-

---

[92] Vgl. Link, Christian: Gleichnisse als bewohnte Bildwelten, in: Bernhardt, Reinhold; Link-Wiezcorek, Ulrike (Hg.): Metapher und Wirklichkeit: Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur, Göttingen 1999, 142-152.

[93] Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens, München [4]1994, 88.

tion des Gleichnisses miteinander vermittelt werden. In seiner vermittelnden Rolle fragt das Bild die Leserin / den Leser an und initiiert einen kommunikativen Prozess mit den Hörerinnen und Hörern des Gleichnisses. Die Wirklichkeit der Gottesherrschaft in der Welt spricht jeden Menschen in seiner Existenz an. Das Gleichnis hat in seiner narrativen Struktur das integrative Potential, diese Anrede auf den Menschen hin zu konkretisieren. Weil diese Anrede immer zur Antwort herausfordert, sind die Gleichnisse Texte, die die Antwort der Leserinnen und Leser herausfordern.

Abstract

This article seeks to give an overview of the state of research in the study of the parables, giving a short overview of the history of these studies, mentioning in particular the monumental work of Adolf Jülcher and the discussions of, and reactions to this work. The author then examines a few of the main areas of interest in the current research, dealing with literary questions, historical questions, and the question of the reception of the parables.

The author concludes that the contemporary studies do not necessarily simplify understanding of the parables for ordinary readers. He does emphasise the importance for readers and hearers of the parables to become actively involved in their interpretation, for the parables are texts which aim at provoking a response.

Pastor *Simon Werner* (BEFG), Baptistenkirche Nordhorn, Große Gartenstraße 19, 48529 Nordhorn; E-Mail: simonwerner@gmx.de

Julius Steinberg

„Komm in meinen Garten …!"

Das Hohelied Salomos und Bausteine für eine Theologie der Liebe

Die Liebe zwischen Mann und Frau ist eines der großen Themen unseres Menschseins. Allerdings hat sich die christliche Theologie und Kirche traditionell mit dieser Thematik eher schwergetan. Umso wichtiger ist heute die Aufgabe, in der Gemeinde über Sexualität nicht nur in Form von Geboten und Verboten zu reden, sondern das Thema inhaltlich positiv zu füllen. Als biblische Grundlage dafür bietet sich neben den diesbezüglichen Aussagen der Urgeschichte in besonderer Weise das Hohelied Salomos an.

Wer das Hohelied in theologischer Hinsicht auswerten will, steht allerdings zunächst vor einem Problem: Welchen der vielen in der Literatur angebotenen Ansätze zur Auslegung soll er/sie wählen?[1] In den einschlägigen Veröffentlichungen nimmt dann auch die Frage, wie und auf welcher Ebene das Hohelied kommuniziert, meist einen Großteil des zur Verfügung stehenden Raums ein. Ausführungen darüber, *was* das Hohelied eigentlich kommuniziert, bleiben demgegenüber knapp.

In diesem Beitrag möchte ich einmal das Umgekehrte versuchen. Ich möchte meine Position zum Interpretationsansatz nur kurz skizzieren und dann vor allem nach biblisch-theologischen Erträgen dieses kleinen, aber kostbaren biblischen Buches fragen.

I Zum Auslegungsansatz

Ich gehe zunächst davon aus, dass das Hohelied von der Liebe zwischen Mann und Frau handelt, und nicht in erster Linie von der Liebe zwischen Gott und Mensch.[2]

Was Anlage und Zielsetzung des Hohenliedes betrifft, ist meiner Ansicht nach eine integrative Betrachtungsweise möglich, bei der die Wahrheitsmomen-

[1] Für den Forschungsüberblick siehe z. B. die beiden aktuellen Habilitationsschriften zum Hohenlied: Fischer, Stefan: Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung: Erzähltextanalyse eines poetischen Textes (FAT 72), Tübingen 2010, und Gerhards, Meik: Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung, Leipzig 2010.

[2] Diese Position gilt weithin als wissenschaftlicher Konsens. Sie wird allerdings von Gerhards erneut angefochten, der von einer explizit historisch-kritischen Perspektive her für die allegorische Auslegung eintritt und dafür mit einem hellenistischen Entstehungshintergrund argumentiert. Gerhards, Hoheslied, 441-542.

te von unterschiedlichen in der Forschung vertretenen Interpretationsansätzen miteinander verbunden werden können.[3] Das Hohelied wird dabei als ein mehrschichtiges literarisches Gebilde wahrgenommen:

a) Auf der untersten Ebene betrachtet, besteht das Hohelied offensichtlich aus einer Reihe einzelner Liebesgedichte. Teilweise sind diese durch Stichworte miteinander verbunden, teilweise aber auch nicht. Den Auslegern, die das Hohelied als Sammlung von Liebes- oder Sehnsuchtsliedern beschreiben, ist insofern also zuzustimmen.[4] Gleichzeitig ist das Hohelied aber auch mehr als eine Sammlung.

b) Immer wieder haben Ausleger hinter den einzelnen Gedichten des Hohenliedes eine fortlaufende Handlung erkannt.[5] Die einzelnen Gedichte fügen sich zwanglos in einen größeren Zusammenhang, der sich z. B. von der Vorstellung der beiden Hauptpersonen (1,2-4 und 1,5-6) über einen ersten Austausch von Komplimenten (1,9-2,3), eine Verabredung zum Rendezvous (2,8-17) bis zur feierlichen Hochzeit erstreckt (3,6-5,1). Die Abschnitte nach 5,1 lassen sich allerdings weniger leicht zuordnen. Festzuhalten ist meiner Ansicht nach, dass zwar über große Bereiche eine fortlaufende Handlung zu erkennen ist, diese sich aber nicht einheitlich über das gesamte Hohelied erstreckt.[6]

c) Das Hohelied besteht durchgehend aus wörtlicher Rede und ähnelt insofern einem Bühnenstück. Auch vergleichen einige Ausleger die „Töchter Jerusalems“ mit dem „Chor“ des griechischen Dramas.[7] Einzelne Abschnitte vermitteln zudem den Eindruck, im Rahmen der Hochzeit zur Aufführung gekommen zu sein – worauf u. a. Vergleiche mit alten syrischen Hochzeitsbräuchen schließen lassen.[8] Das Hohelied nimmt diesen *Sitz im Leben* literarisch auf. Als Ganzes ist das Hohelied für die Aufführung als Drama allerdings nicht geeignet.

d) Auf der obersten Ebene lässt sich das Hohelied als ein durchkomponiertes Gesamtkunstwerk beschreiben, bei dem narrative und dramatische Elemente zu einer höheren literarisch-poetischen Einheit verschmolzen werden.[9] Über die literarische Struktur besteht allerdings keine Einigkeit. Ein hervorstechendes strukturbildendes Merkmal sind die Beschwörungsformeln in 2,7; 3,5; 6,8 und 8,4. Aber auch einige andere Formulierungen kehren im Hohenlied mehrfach wieder.

---

[3] Steinberg, Julius: Das Hohelied – ein integrativer Ansatz (Artikel in Vorbereitung); Steinberg, Julius: Das Hohelied (Edition C Bibelkommentar), Witten 2011.

[4] Z. B. Keel, Othmar: Das Hohelied (Zürcher Bibelkommentare AT 18), Zürich 1986, 26f. Zur Diskussion siehe Gerhards, Hoheslied, 164-173.

[5] Genannt seien Johann Gottfried Herder, nach Gerhards, Hoheslied, 200f; Delitzsch, Franz: Hoheslied und Kohelet (BCAT 4,4), Leipzig 1875; Heinevetter, Hans-Josef : ‚Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!‘. Das Hohelied als programmatische Komposition (BBB 69), Frankfurt a. M. 1988.

[6] Vgl. Fischer, Hoheslied, 54-83.

[7] Z. B. Delitzsch, Hoheslied, 11.

[8] J. Wetzstein, aufgenommen bei Delitzsch, Hoheslied, 162-177.

[9] So z. B. auch Heinevetter, Hoheslied, 171.

Meiner Ansicht nach[10] liegt dem Lied eine „emotionale" zyklische Struktur zu Grunde, die dem Muster folgt: Sie verlangt nach ihm – er erscheint, sie macht ihm Komplimente – er macht ihr Komplimente und verlangt nach ihr – sie lädt ihn ein. Die Struktur wird im Verlauf des Liedes fünfmal durchlaufen (1,2-2,4; 2,5-17; 3,1-5,1; 5,2-7,13; 7,14-8,14). Auf diese Weise beschreibt das Lied die entstehende Liebesbeziehung als ein Wechselspiel von Nähe und Distanz. Die Abfolge der Zyklen spannt sich vom ersten Kennenlernen (1. Zyklus) bis zur feierlichen Besiegelung der Liebe (5. Zyklus), wobei die Hochzeitsfeier aber nicht das Ende, sondern das Zentrum des Liedes bildet (3. Zyklus). Der chronologischen Anordnung ist demnach eine poetische Logik übergeordnet. Zusätzlich wird das Hohelied von einer kleinen Geschichte gerahmt, die von der Weinberghüterin und ihren Brüdern handelt und die in Form von zwei Episoden an den Anfang (1,5-6) und das Ende (8,8-12) des Liedes gestellt ist.

e) Als Gesamtkunstwerk hat das Hohelied den Charakter eines Weisheitsbuches.[11] Als Lied auf die Liebe ist es auch ein Lied über die Liebe. Es studiert die Liebe, während es sie feiert.

Die alttestamentlichen Weisen lernen aus der Beobachtung (empirische Epistemologie). Sie streben danach, Typisches festzuhalten (paradigmatischer Zugang) und dabei Eigengesetzlichkeiten des menschlichen Miteinanders zu ergründen. Ihre Erkenntnisse sollen dazu dienen, das eigene Leben auf eine gelingende Weise zu gestalten.[12] Der weisheitliche Ansatz ist nur scheinbar profan: Mit ihrer Aufforderung zur „Furcht Jhwhs" (Spr 1,7 u. a.) stellen sich die Weisen dezidiert in den Rahmen der Bundesbeziehung zwischen Gott und seinem Volk.

Ganz analog das Hohelied: Es beobachtet zunächst einfach, was geschieht, wenn sich ein Mann und eine Frau ineinander verlieben, und hält dabei Typisches fest. Die Beschwörungsformeln (2,7; 3,5; 8,4) fragen dann aber auch explizit danach, was der Liebe „gefällt". Sie laden den Leser ein, anhand des Hohenliedes einige der Eigengesetzlichkeiten der Liebe zu reflektieren und sich entsprechend zu verhalten, damit die Liebe gelingt. Insofern ist das Hohelied also ein treffendes Beispiel für den weisheitlichen Erkenntnisansatz. Formal weist auch die Überschrift in 1,1 in diese Richtung: Salomo ist der kanonische „Vater der Weisheit". Zudem ist der abschließende Höhepunkt des Hohenliedes (8,6b-7) von einer typisch weisheitlichen Reflexion besetzt. Mit der Zuordnung zur Weisheit erklärt sich außerdem der scheinbar profane Charakter des Liedes.

Basierend auf dieser hier nur knapp vorgetragenen Einordnung des Hohenliedes soll nun nach den theologischen Erträgen des Hohenliedes gefragt wer-

---

[10] Steinberg, Julius: Die Ketuvim: Ihr Aufbau und ihre Botschaft (BBB 152), Hamburg 2006, 347-367.

[11] Ausführlich in Steinberg, Julius: Das Hohelied als Weisheitsbuch (Artikel in Vorbereitung); Steinberg, Hoheslied (Edition C).

[12] Begriffe nach Frydrych, Tomáš: Living under the Sun: Examination of Proverbs and Qoheleth (VT Supp 90), Leiden 2002.

den. Dies geschieht methodisch in Form einer Liste von Themenaspekten. Einige der Themen ergeben sich aus dem Text des Hohenliedes selbst, die übrigen sind von systematisch-theologischen Fragestellungen angestoßen, wofür ich u. a. die Monographie von Bernd Wannenwetsch, „Die Freiheit der Ehe“, zur Unterstützung herangezogen habe.[13] Bei allen Themen wird nach dem jeweils spezifischen Beitrag des Hohenliedes gefragt. Die Themen sind in drei Gruppen zusammengefasst: „Was ist Liebe?“, „Was ist die Liebe wert?“ und „Liebe gestalten“.

2 Was ist Liebe?

Wie kann man sich dem Phänomen der Liebe zwischen Mann und Frau annähern? Das Hohelied Salomos bietet hierzu drei verschiedene Perspektiven an.

2.1 Liebe ist … eine Urmacht

Liebe, Sexualität und Partnerschaft sind keine Erfindungen des Menschen. Im Gegenteil: Die Geschlechtlichkeit ist dem Menschen gewissermaßen bereits in die Wiege gelegt. Wir erleben das sexuelle Verlangen als eine starke Triebkraft, die aus unserem Innersten zu kommen scheint und doch auch ihre ganz eigene Dynamik entfaltet.

Auch Hld 8,6b-7 charakterisiert über mehrere Vergleiche die Liebe als eine Urmacht im menschlichen Leben: Die Liebe ist „stark wie der Tod“, sie ist also von ihrer Tragweite her mit dem Tod vergleichbar, unausweichlich und alles bestimmend. Ja, noch mehr: In der Liebe findet der Tod ein ihm ebenbürtiges Gegenüber. Geliebt sein bedeutet erfüllt leben. Und auch ganz konkret entsteht aus der Liebe neues Leben.[14]

Daneben werden auch Urkräfte der Natur zur Veranschaulichung herangezogen: Die Liebe ist wie eine gewaltige Flamme, die selbst von mächtigen Wassern nicht ausgelöscht werden kann. Demgegenüber kann der Versuch, die Liebe mit Geld verfügbar zu machen, sie zu einem Rechts- oder Wirtschaftsgut zu machen, nur lächerlich erscheinen.

Die gleiche Stelle spricht von der Liebe auch als *qin'ah* „Eifersucht, Leidenschaft“, also einer Liebe, die einen Besitzanspruch geltend macht und die sich gegen die Zurückweisung ihres Anspruchs zur Wehr setzt.[15] Das übrige Hohelied zeigt auf, wie Liebe und Leidenschaft in der Begegnung von Mann und Frau konkret Gestalt annimmt und wie mit ihr umgegangen werden kann.

---

[13] Wannenwetsch, Bernd: Die Freiheit der Ehe: Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik (Evangelium und Ethik 2), Neukirchen-Vluyn 1993.

[14] Keel, Hoheslied, 247-251.

[15] Delitzsch, Hoheslied, 129.

2.2 Liebe ist ... ein Garten

Aus der Beobachtung, dass die Sexualität dem Menschen einerseits vorgegeben ist, die Ausgestaltung aber der eigenen Freiheit und Verantwortung unterliegt, ergibt sich eine zweite Sichtweise auf die Liebe, nämlich die eines „gewährten Daseinsraums".[16] Gemeint ist damit, dass unsere Geschlechtlichkeit uns einen Raum eröffnet, in dem wir uns bewegen können. Angelehnt an Hld 4,12-5,1 lässt sich dieser Raum auch als „Garten" der Liebe bezeichnen. Der Garten lädt ein, ihn zu genießen und zu gestalten.

Im Bereich der christlichen Gemeinde besteht eine gewisse Neigung dazu, das Thema Liebe, Ehe und Sexualität vor allem von seinen Rändern her zu betrachten. Im Mittelpunkt stehen dann Fragen und Probleme wie der vor- und außereheliche Geschlechtsverkehr, die Ehescheidung, die Homosexualität usw. Diese Tendenz hat eine lange Vorgeschichte: Auch die Theologie hat die Sexualität lange Zeit vor allem als Problemfall betrachtet.[17] Dass das Hohelied Salomos diese Probleme nicht benennt, hat vor diesem Hintergrund immer wieder zu Irritationen geführt.

Das Hohenlied hingegen entfaltet das Thema der Liebe nicht von seinen Rändern, sondern von seiner Mitte her. Es nimmt den Leser an der Hand und wandert mit ihm durch den „Garten der Liebe", indem es in weisheitlicher Manier zunächst einfach darstellt, was bei der Liebe zwischen Mann und Frau typischerweise geschieht. Dabei öffnet es dem Leser die Augen und lädt ihn ein, den „Daseinsraum" der Liebe einmal als solchen bewusst wahrzunehmen und nachdenkend zu betrachten: Worum geht es eigentlich bei der Liebe? Was bewirken die enormen Kräfte der gegenseitigen Anziehung? Und in der Folgerung: Wie kann ich als Leser selbst auf eine angemessene Weise mit ihnen umgehen?

Gerade mit der letzten Frage kommen dann durchaus auch Ränder und Grenzen des „Daseinsraums" Liebe in den Blick. Aber die Liebe wird eben nicht von vorne herein als ein zu reglementierendes Problem dargestellt, sondern als ein Raum, den man gestalten kann und darf.

2.3 Liebe ist ... eine Geschichte

Unser Selbstverständnis als Menschen ist zum großen Teil von Geschichten geprägt. Unsere Geschichte gibt uns Identität. Auch unsere Vorstellungen darüber, wie sich eine Liebesbeziehung oder das eheliche Leben gestaltet, sind von Geschichten geprägt. Vorbilder sind dabei in erster Linie das eigene Elternhaus,

---

[16] Begriff nach Wannenwetsch, Freiheit der Ehe, 1-3. Die menschliche Sexualität ist nicht nur vom Körper her zu denken, sondern auch vom Geist; nicht nur von der Natur her, sondern auch von der Kultur. So Illies, Joachim: Theologie der Sexualität: Die zweifache Herkunft der Liebe, Osnabrück ²1983, 36-40; vgl. Precht, Richard David: Liebe. Ein unordentliches Gefühl, München 2009.

[17] Siehe bei Wannenwetsch, Freiheit der Ehe, 144f.

aber auch Literatur und Film. Der Psychologe Robert Sternberg hat Studien über Paarbeziehungen durchgeführt und den Schluss gezogen, dass das Zusammenleben besonders dann gelingt, wenn beide Partner eine ähnliche Vorstellung davon haben, wie die Geschichte der Liebe verläuft bzw. verlaufen soll. Sternberg beschreibt insgesamt 26 unterschiedliche Geschichten, z. B. die romantische Geschichte von der Prinzessin, die von ihrem Helden gerettet wird und dann für immer glücklich mit ihm zusammenlebt; die Geschichte vom „Haus und Heim“, bei der das schön gestaltete und gepflegte Heim den Mittelpunkt der Beziehung bildet; die Geschichte der Selbstaufopferung, bei der die Beziehung davon lebt, dass einer der Partner sich für den anderen aufopfert u. a. Die Aufstellung Sternbergs hilft, manche falschen Denkmuster und Ideale zu entlarven, mit denen Partner an eine Beziehung herangehen. Positiv geprägte Geschichten können dagegen noch mehr: Sie laden ein, an ihnen Anknüpfungspunkte und Orientierung für das eigene Leben zu gewinnen.[18]

Auch das Hohelied Salomos bietet uns eine Geschichte bzw. Elemente mehrerer Geschichten an. Und zwar handelt es sich in erster Linie um die Geschichte einer romantischen Liebe und einer Liebesheirat.

1. Ein junger Mann und eine junge Frau lernen sich kennen (1,2-2,4 / 1. Zyklus). Beide sind von der Attraktivität des andern fasziniert. Die Familie des Mädchens hält die Beziehung zwar für verfrüht. Doch die junge Frau ist sich ihrer Sache sicher (1,5-6 und 8,8-12). Gegen alle Widerstände kommt es zum heimlichen Rendezvous im Grünen (2,5-17 / 2. Zyklus). Die Zeit des Kennenlernens ist geprägt vom Wechsel zwischen Nähe und Distanz, von versprochener Hingabe und noch ausstehender Erfüllung. Die Spannung, die dabei entsteht, wird nicht etwa nur ausgehalten, sondern sie wird ausgekostet und genossen.
2. Die Eheschließung wird dann mit einer wahrhaft königlichen Hochzeit gefeiert. Jedes Element des Hochzeitsfestes hat seine tiefe innere Bedeutung. In einem festlichen Zug erreicht der Bräutigam das Haus seiner Braut. Staunend steht er ihr gegenüber und besingt ihre Schönheit und Ausstrahlung. Er fordert sie auf, mit ihm zu kommen. Sie folgt ihm, und beide kommen am Ort des Hochzeitsfestes an. Während die Hochzeitsgesellschaft noch weiter feiert, ziehen die beiden sich für ihre Hochzeitsnacht zurück und betreten gemeinsam das „Paradies der Liebe“ (3,1-5,1 / 3. Zyklus). Die beiden Partner sind zu einer neuen, festen Einheit verschmolzen, ihre Liebe auf ewig besiegelt (8,5-7).
3. Das Hohelied handelt auch von wilder Romantik, die bis an die Grenzen geht: Es erzählt von der jungen Frau, die des Nachts wie besinnungslos in den leeren Straßen der Stadt umherirrt, voll Verlangen nach ihrem Geliebten; es erzählt umgekehrt auch von der Macht der weiblichen Erotik, die der Geliebte kaum aushalten kann. Sie erzählt, wie das begierige Publikum die Braut auf-

[18] Sternberg, Robert J.: Love Is A Story: A New Theory of Relationships, New York 1998, siehe auch Wannenwetsch, Freiheit der Ehe, 56-61.

fordert, vor ihm zu tanzen, und von einer Liebesnacht in der frühlingshaften Natur (5,2-7,13 / 4. Zyklus).

4. Die geheimnisvolle Macht der gegenseitigen Anziehung, das Wechselspiel von Nähe und Distanz, geht mit der Hochzeit nicht zu Ende, sondern setzt sich auch danach ungebrochen fort (8,13 f).

Das Hohelied ist also eine große Geschichte zweier Partner hin zur Liebe, die aber auch einige kleinere Seitengeschichten enthält. Natürlich ist ein biblisches Beispiel noch nicht gleich eine ethische Norm. Aber besser als ein abstraktes und sowieso unerreichbares Ideal von Ehe lädt die Beispielgeschichte ein, sich darin wiederzufinden, daran anzuknüpfen und sie auch, je nach eigener Lebenssituation, zum Vorbild zu nehmen.

3 Was ist die Liebe wert?

Vom Menschen her gesehen, steht die Bedeutung und der Wert der geschlechtlichen Liebe außer Frage. Die traditionelle christliche Gemeinde- und Schultheologie tut sich mit dem Thema dagegen schwer. Es lohnt sich daher, den Beitrag des Hohenliedes zu dieser Frage zu untersuchen.

3.1 Liebe ist … ein Fest

In der Bibel ist es neben der Urgeschichte vor allem die alttestamentliche Weisheitsliteratur, die sich den schöpfungsmäßigen Gegebenheiten zuwendet und diese beschreibend erforscht und würdigt. Auch das Thema der Liebe zwischen Mann und Frau hat deshalb in der Weisheit seinen angestammten Platz. Eine Reihe von Stellen behandelt den richtigen und falschen Umgang mit der Sexualität. Auch zum Liebesgenuss fordern die Weisen direkt auf (z. B. Spr 5,18 f; Pred 9,7-9). Der eigentliche Ort, an dem die Schöpfungsgabe der Sexualität gefeiert wird, ist aber das Hohelied Salomos selbst.

1. Dass das Hohelied die Liebe feiert, ist schon an seiner *Form* zu erkennen. Es kommt nicht etwa als eine nüchterne, theoretische Darstellung daher, sondern als ein Zyklus von Liedern der Sehnsucht. Wie kann man über die Liebe schöner reden als in einem Liebeslied? Der Text ist außerdem im Ganzen und in seinen Teilen poetisch kunstvoll gestaltet. Dem „Thema Nr. 1" des Menschseins gebühren auch die schönsten sprachlichen Formen.
2. Auch die verwendeten *Bilder und Vergleiche* tragen ganz wesentlich zum festlichen Charakter des Liedes bei. Die Liebhaberin und ihr Geliebter, aber auch die Liebe selbst werden verglichen mit dem Kostbarsten, was Natur und Kultur zu bieten haben: mit Speisen und Getränken wie Milch, Honig, Trauben und Wein, Apfel und Granatapfel; mit exotischen Düften von Weihrauch, Myrrhe, Balsam, Henna, Narde, Kurkuma und anderen Gewürzpflanzen;

mit dem erwachenden Frühling, blühenden Reben und jungen Trieben; mit wertvollen Materialien wie Gold, Silber, Türkis, Elfenbein, Alabaster und Saphiren; mit stolzen Türmen und wehrhaften Städten wie Tirza und Jerusalem; mit der königlichen Pracht Salomos und auch des ägyptischen Pharaos; mit geheimnisvollen, abgelegenen Orten wie dem majestätischen Libanon und dem Berg Karmel; mit einem wunderschönen Garten; mit wilden Tieren wie Löwe und Leopard; mit Symbolen des Lebens und der Lebenserneuerung wie der Lotusblume oder der Gazelle; ja, mit Sonne und Mond, mit Tod und Totenreich, mit Feuergluten und mit mächtigen Wassern – all dies zusammengenommen reicht für das Hohelied gerade hin, um auszusagen, was die Liebe zwischen Mann und Frau bedeutet.

3. Auch *inhaltlich* ist an einigen Stellen vom Feiern die Rede, besonders im dritten Zyklus des Liedes: So beschreibt die Szene 3,6-11 einen Teil der Hochzeitsfeier, nämlich die Ankunft des Bräutigams am Haus der Braut. Und der Zyklus endet mit einem Aufruf (an die Hochzeitsgesellschaft?) zum Feiern:

   Esst, Freunde, trinkt,
   und berauscht euch an der Liebe! (5,1)

4. Allerdings sind solche Aufrufe gewissermaßen nur die Spitze des Eisbergs: Sie bringen zur Sprache, was auch beinahe jeder anderen Zeile des Hohenliedes *unterliegt*. Vor allem kommt der festliche Charakter des Liedes nämlich daher, dass es den Leser emotional mit einbezieht. Was die Protagonisten des Liedes erleben, ist universal, und der Leser erlebt die unterschiedlichen Stationen der Liebe zusammen mit ihnen: die prickelnde Atmosphäre des Kennenlernens, wenn tastend erste Komplimente ausgetauscht werden (1. Zyklus); das gespannte Warten auf den Partner, das Herzklopfen bei seiner oder ihrer Ankunft; das aufregende Rendezvous an einem geheimen Ort, hinter dem Rücken der Familie (2. Zyklus); der Hochzeitstag mit seiner Fülle von Eindrücken, und die Hochzeitsnacht (3. Zyklus); Situationen, wo das Verlangen schier zu zerreißen droht (4. Zyklus); und schließlich das Gefühl von Glück und Geborgenheit, das aus dem festen Zusammenschluss mit dem Partner erwächst (5. Zyklus).

Die Liebe zwischen Mann und Frau gehört ohne Zweifel zu dem Größten, was wir Menschen in unserer Geschöpflichkeit erleben können. Dem setzt das Hohelied ein würdiges Denkmal, indem es die Liebe nach allen Regeln der weisheitlichen Kunst gebührend feiert.

3.2 Liebe ist … sich selbst genug

Ehe und Partnerschaft wurden und werden auch immer wieder auf die Zwecke hin befragt, die man mit ihnen verwirklichen will. In der kirchlichen Tradition werden vor allem genannt: für Nachkommenschaft zu sorgen und die Sexuali-

tät zu kanalisieren.[19] Weitere Zweckbestimmungen der Ehe sind ökonomischer und politischer Natur. Auch die postmoderne Gesellschaft kennt Verzweckungen der Ehe, wie z. B. die Ehe/Partnerschaft als Mittel zur Vervollkommnung des eigenen Glücks.[20] Analog zu der reformatorischen Einsicht, dass „Werke" nicht erlösen können, aber im Sinne von „Früchten" Folgen der Erlösung sind, setzt sich WANNENWETSCH dafür ein, die genannten Zweckbestimmungen der Ehe nicht als „Werke" anzusehen, die etwa Ehe begründen und rechtfertigen würden, sondern als „Früchte", die aus einer in sich freien Ehe heraus entstehen bzw. entstehen können.[21]

Das Hohelied stellt, wie auch Gen 2,24, die Paarbeziehung frei von Zwecken dar. Nirgendwo spricht die junge Frau beispielsweise davon, ihrem Mann einen Nachkommen schenken zu wollen, durch die Heirat bestimmten familiären Pflichten nachzukommen oder dergleichen.[22] Im Gegenteil: Inanspruchnahmen von außen her werden strikt zurückgewiesen. So widersetzt sich die junge Frau der Reglementierung durch ihre Brüder (1,5-6 und 8,8-12). Und falls die Auslegung korrekt ist, nach der Hld 8,7 auf den damals üblichen Brautpreis anspielt, dann wird dort ausgesagt, dass wirtschaftliches Zweckdenken dem Wesen der Liebe fremd ist. Was die beiden Protagonisten des Hohenliedes zusammenführt, ist allein die Urmacht der Liebe.

Was das Hohelied durchaus thematisiert, ist das Schöpfungsprinzip der Fruchtbarkeit (wie Gen 1,22.28). Dies geschieht vor allem in der Bildsprache des Liedes, etwa im Symbol der Lotusblume, die in Ägypten nach dem Rückgang der alles auslöschenden Nilüberschwemmung als erstes Zeichen des neuen Lebens über den braunen Tümpeln erblüht und so zu einem Symbol für die Lebenserneuerung geworden ist,[23] der agilen Gazelle, die in der lebensfeindlichen Kargheit der Wüste ihre Jungen säugt,[24] oder allgemein der aufblühenden Natur der Frühlingszeit. Die Bilder beschreiben, was Hld 8,6b auch sachlich aussagt, dass nämlich die Liebe dem Tod gegenübertritt und neues Leben schafft. Die Liebe zwischen Mann und Frau ist im Hohenlied also in den Kontext der Fruchtbarkeit und Erschaffung von neuem Leben gestellt – ohne dass sie aber auf diesen Zusammenhang als Zweck der Beziehung reduziert würde.

---

[19] Z. B. AUGUSTINUS, nach WANNENWETSCH, Freiheit der Ehe, 144f.

[20] WANNENWETSCH, Freiheit der Ehe, 143-166; vgl. EIBACH, ULRICH: Liebe, Glück und Partnerschaft: Sexualität und Familie im Wertewandel, Wuppertal 1996, 63-68; 97-101.

[21] WANNENWETSCH, Freiheit der Ehe, 167.

[22] Im Unterschied etwa zu Ps 45,17. Vgl. auch STADLER, MICHAEL: „Erlösende Erotik: Ethische Aspekte im Hohenlied", ZThG 3 (1998), 53–82, hier 71; DAVIDSON, RICHARD M.: Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament, Peabody, Massachusetts 2007, 605.

[23] Dafür, dass das hebräische Wort *schoschannah* nicht wie herkömmlich angenommen die Lilie, sondern die Lotusblume bezeichnet, argumentiert ausführlich KEEL, Hoheslied, 79-82.

[24] KEEL, Hoheslied, 89-94.

3.3 Liebe ist … ein weltlich Ding

Vor allem in der mesopotamischen Liebeslyrik ist die Sexualität durchgehend mit mythischen Vorstellungen verknüpft. Demgegenüber stellt das Hohelied die Liebe zwischen Mann und Frau als etwas zutiefst Menschliches und Geschöpfliches dar. Religiöse Vereinnahmungen der Liebe verurteilt es durch Schweigen.[25]

Auf der anderen Seite bedeutet dies aber auch, dass die menschliche Liebe das Religiöse nicht ersetzen kann. Die Ehe ist, wie Luther es formulierte, „ein weltlich Ding“ und damit auch dem Verhältnis zu Gott untergeordnet.[26] Aus dieser Hierarchie kann in der Zuspitzung auch ein Gegenüber werden (z. B. Spr 31,30; Jes 3,16; Esra 9-10; vgl. Lk 14,26; 1 Kor 7,1-40). Das Hohelied beschreibt allerdings nicht den Konfliktfall, sondern handelt positiv davon, wie im kanonisch und weisheitlich (Spr 1,7) vorausgesetzten Rahmen der Gottesbeziehung die Liebe zwischen Mann und Frau gefeiert und gestaltet werden kann.

3.4 Liebe und Geschlechterrollen

Das Hohelied zeigt uns eine Beziehung einander ebenbürtiger Partner. Insbesondere wird die weibliche Hauptperson als aktiv und initiativ porträtiert. Selbstbewusst setzt sie gegenüber den älteren Brüdern ihren Willen durch (8,8-12). Das Hohelied beschreibt ein gegenseitiges Verlangen, Werben, Einladen. Mann und Frau werden ganzheitlich als Personen vorgestellt, nicht als Objekte, sondern als Subjekte. Das Hohelied feiert die Begegnung vom „ich“ und „du“.[27]

In gewissem Sinne vergleicht das Hohelied die Liebe mit einer Rückkehr in den Garten Eden. Dies gilt auch, was die Hierarchie der Geschlechter betrifft. So wird der urgeschichtliche Fluch

> Nach deinem Mann wird dein Verlangen sein, aber er wird über dich herrschen! (Gen 3,16)

im Hohenlied beantwortet mit:

> Ich gehöre meinem Geliebten, und nach mir ist sein Verlangen. (Hld 7,11)

Beide Stellen verwenden für „Verlangen“ dasselbe hebräische Wort *teschuqah*, das insgesamt nur dreimal in der Bibel vorkommt (Gen 3,16; 4,7; Hld 7,11). Die Liebe hebt den Fluch der Unterdrückung auf kehrt zum paradiesischen Urzustand des gegenseitigen Verlangens und Hingebens zurück.[28]

---

[25] Van Oorschot, Jürgen: »Er schuf sie als Mann und Frau: Der Mensch als geschlechtliches Wesen«, in: Wilfrid Haubeck, Wolfgang Heinrichs und Michael Schröder (Hgg.): Geschaffen als Mann und Frau: Ehe und Sexualität im Spannungsfeld von Gesellschaft und Gemeinde (Theologische Impulse 2), Witten 2000, 7–31, hier 28.

[26] Van Oorschot, „Mann und Frau“, 28 f; Eibach, Liebe, Glück und Partnerschaft, 83; 106 f.

[27] Lüthi, Kurt: „Das Hohe Lied der Bibel und seine Impulse für eine heutige Ethik der Geschlechter“, ThZ 49 (1993), 97–114, hier 110.

[28] Zakovitch, Yair: Das Hohelied (HThK), Freiburg i. Br. 2004, 256 f.

Die Rollenverteilung ist hingegen nicht völlig symmetrisch. Was das konkrete Handeln betrifft, liegt der Schwerpunkt beim Mann: Sie wartet auf ihn (z. B. 2,5-7; 3,1-5), er kommt zu ihr (2,8; 3,6 f); er will erobern (4,6; 5,1; 7,9), sie will sich hingeben (4,16; 7,13). Die Gefühlsseite der Beziehung unterliegt hingegen eher der weiblichen Kontrolle. Sie war es, die seine Liebe geweckt hat (8,5b) – er kann nicht anders, als sie zu verehren.[29] Auch hat sie gewissermaßen die Deutehoheit über das Geschehen: Das gesamte Lied ist aus der Perspektive der Frau heraus formuliert. Vom Mann hören wir nur das, was er zu ihr sagt. Auffällig ist auch, dass im Lied nur die Mütter der Liebenden, aber nicht deren Väter genannt werden. Möglicherweise hat dies damit zu tun, dass die Mutter in der altisraelitischen Kultur in Beziehungsfragen die Verantwortung trug.[30]

Eine weitere Asymmetrie ist in den Beschreibungsliedern zu erkennen. Mehrfach beschreibt er sie (4,1-7; 6,4-10; 7,1-6), aber nur einmal beschreibt sie ihn (5,10-16). Auch lässt sich sagen, dass er eher seinen Wunsch nach Sexualität zum Ausdruck bringt (z. B. 4,6; 7,9), während sie auch vom inneren Eins-Sein spricht (2,16; 6,2 f; 7,11; 8,6). Hier wird wieder „Typisches" beobachtet – ohne dass aber eine ethische Norm davon abgeleitet werden kann oder darf.

4 Liebe gestalten

4.1 Liebe ist … Verlangen feiern

Das Hohelied feiert die Liebe, und zwar insbesondere die Erwartung und das Verlangen. Die Bewegung der Partner aufeinander zu wird im Hohenlied bewusst gestaltet und gefeiert. Die zyklische Struktur vermittelt ein Wechselspiel von Nähe und Distanz,[31] und die Abfolge der einzelnen Zyklen beschreibt unterschiedliche Stadien der Beziehung, vom Kennenlernen über das Rendezvous bis zur Hochzeit und darüber hinaus.[32] Liebe bewusst zu gestalten, bedeutet auch, zu warten. Dadurch entsteht Spannung. Diese wird allerdings nicht etwa nur in Kauf genommen, sondern im Gegenteil, sie wird ausgekostet und gefeiert. Was leicht zu haben ist, kann nicht viel wert sein. Wenn aber umgekehrt die Erwartung groß ist, dann wird auch die Erfüllung umso intensiver erlebt. So macht das Warten und Erwarten einen großen Teil des Reizes aus.

Die Bewegung der beiden Partner aufeinander zu kommt schließlich zur Erfüllung und damit auch zur Ruhe. Die beiden Partner sind innig und untrennbar miteinander verbunden (2,16; 6,3; 7,11), die Partnerschaft wird auf ewig besie-

---

[29] Fischer, Hoheslied, 241.

[30] Vgl. Gerhards, Hoheslied, 99 f.

[31] So auch Bergant, Dianne: „‚My Beloved Is Mine and I Am His' (Song 2:16): The Song of Songs and Honor and Shame", Semeia 68 (1994), 23–40, hier 30.

[32] Vgl. Gledhill, Tom: The Message of the Song of Songs: The Lyrics of Love (The Bible Speaks Today), Nottingham 1994, 28.

gelt (8,6), die Freuden der Liebe werden genossen (2,4; 5,1; 7,13). Zu beachten ist dabei allerdings der kommunikative Modus: Das Hohelied ist keine Erzählung, sondern Rede. Was wiedergegeben wird, sind nicht Ereignisse, sondern Worte. Die Spannung bleibt daher durch das Hohelied hindurch erhalten und findet gewissermaßen erst außerhalb des Liedes ihre eigentliche Erfüllung.

4.2 Liebe ist … sehen und gesehen werden

1. Eine besondere Anziehungskraft üben die Augen aus. Auf dem Hintergrund, dass im Alten Vorderen Orient die Taube ein Symbol für die Liebe ist,[33] wie etwa bei uns das Herzsymbol, bedeutet die Aussage „deine Augen sind Tauben" (1,15; 4,1), dass hier über die Augen, über die Blicke, Liebe geweckt und Beziehung hergestellt wird. An einer anderen Stelle ruft der Mann aus: „Du hast mich verzaubert … mit einem einzigen Blick aus deinen Augen" (4,9), oder auch: „Wende deine Augen von mir ab, denn sie wühlen mich auf" (6,5). Der Blickkontakt hat, auch psychologisch gesehen, eine wichtige Funktion im Hinblick auf das Entstehen von Beziehung.
2. Nicht nur die Augen, sondern auch der ganze Körper des Partners bzw. der Partnerin ist im Blick. Der Partner ist attraktiv, also „anziehend" im doppelten Sinne: Seine bzw. ihre Schönheit und Ausstrahlung wecken den Wunsch nach Zweisamkeit und Intimität. Das kommt insbesondere in den Beschreibungsliedern zum Ausdruck, bei denen die verschiedenen Körperteile des Partners benannt und auf ihre Ausstrahlung und Wirkung hin beschrieben werden. Drei Beschreibungslieder widmen sich der Schönheit des weiblichen Körpers (4,1-7; 6,4-10; 7,1-6). Aber auch der männliche Körper wird in einem Lied besungen (5,9-16). Damit ist auch die Körperlichkeit der Liebe im Hohenlied aufgenommen, und die Körper von Mann und Frau werden gefeiert. Oft geht die Beschreibung des Partners in den Ausdruck des Verlangens über (z. B. 4,6; 7,7-10). Aber auch die umgekehrte Bewegungsrichtung ist möglich (2,14).
   Gleichzeitig wird der Partner bzw. die Partnerin aber nicht auf den Körper reduziert. Vielmehr bilden die Körperteile jeweils Anknüpfungspunkte, um etwas über die Person als Ganzes zu sagen. So strahlen die Augen der jungen Frau vor Liebe, ihre kräftigen Locken symbolisieren unbändige Lebensenergie, die Nase und der Hals zeigen Stolz und Selbstbewusstsein, die Brüste Zartheit, Weichheit und lebenserneuernde Kraft. Die Gesichtszüge des Mannes sind edel wie Gold, seine Lippen stehen für Lebensenergie; auch die wohlgestaltete Form seiner Arme und Beine strahlt Adel aus.[34]
3. Nicht nur die Augen, sondern auch die anderen Sinne sind beteiligt. Lüthi spricht in diesem Zusammenhang von einer auffallenden „Lustfähigkeit" der Partner: Die Augen nehmen die Schönheit des Gegenübers wahr, die Ohren

[33] Keel, Hoheslied, 36f.
[34] Zur Auslegung der Bildsprache von 4,1-7 und 5,9-16 siehe Keel, Hoheslied, 129-144; 184-194.

seine oder ihre liebevollen Worte. Die Liebenden sind von kostbaren Düften umgeben; die beiden berühren sich und „schmecken" einander beim Zungenkuss (z. B. 4, 11), nehmen die Liebe in sich auf wie kostbaren Wein (1, 2; 5, 1).[35] Nach der griechisch-antiken Auffassung hat Schönheit in erster Linie mit Ästhetik zu tun, mit der vollendeten Form, die vom Inhalt kategorisch unterschieden wird. Im Hohenlied dagegen ist Schönheit vor allem ein Reizerlebnis, ein ganzheitliches Erleben der Anziehungskraft einer anderen Person.[36]

4.3 Liebe ist ... es in Worte fassen

Das Hohelied besteht zum größten Teil aus wörtlicher Rede der beiden Protagonisten. Der Umgang mit Worten ist auch ein typisch weisheitliches Thema (Spr 25, 11-28; vgl. Jak 3, 1-12). Gerade bei der Liebe stellt die Wahl der Worte oft eine besondere Herausforderung dar. Hier liefert das Hohelied zwar keine ethischen Normen, aber doch ein biblisches Beispiel, an das eigene Überlegungen anknüpfen können. Zwischen den Extremen einer technisch-distanzierten oder pornographisch-abwertenden Redeweise auf der einen Seite und dem vielleicht aus der Gemeindesituation bekannten peinlich berührten Schweigen auf der anderen Seite zeigt das Hohelied einen Weg, mit dem Thema offen und zupackend umzugehen und doch gleichzeitig auch das „Geheimnis zu bewahren".[37]

So benennen auf der einen Seite die Partner ihre Eindrücke, Gefühle und Wünsche klar. Auch die körperbezogenen Aspekte der Liebe werden – vielleicht überraschend deutlich – in Worte gefasst, etwa in den Komplimenten über die Brüste der Frau, die im Lied mehrfach erwähnt werden (4, 5; vgl. 7, 4. 8. 9), in der Beschreibung der Gefühle beim Zungenkuss (4, 11) oder in der eindeutig zweideutigen Anspielung in Bezug auf den weiblichen Schoß (7, 3). Den Wunsch nach sexueller Vereinigung bringen beide Partner zwar bildhaft, aber doch auch recht eindeutig zum Ausdruck (4, 16-5, 1; 7, 8 f; vgl. 4, 6; 7, 13 u. a.).

Auf der anderen Seite verzichtet das Lied darauf, die primären Geschlechtsorgane zu benennen. Auch driftet das Lied an keiner Stelle in den Bereich des Zotigen ab. Der innerste Bereich der Sexualität wird also gewissermaßen vor Einblicken geschützt, die Intimität bleibt bewahrt. Immerhin ist das Hohelied nicht Bettgeflüster der Liebenden, sondern auch ein „öffentlicher" Text. Auch trennt das Hohelied die Betrachtung des Körpers nicht von der Beziehungsseite der Liebe. Insgesamt wird die Liebe nicht von einer analytisch sezierenden Außenperspektive her wahrgenommen, sondern aus dem ganzheitlichen Erleben der Liebenden selbst heraus beschrieben. Dabei kommt beinahe in jedem Satz die Wertschätzung der Liebe und der Sexualität zum Ausdruck.

---

[35] Lüthi, „Hoheslied und Ethik", 101.

[36] Ebd., 102.

[37] Vgl. Gledhill, Song of Songs, 175; Stadler, „Erlösende Erotik", 72-74.

Nicht nur für den Kontext der Gemeinde, sondern auch für den Bereich der Paarkommunikation bietet das Hohelied Anknüpfungspunkte. So demonstriert es zum einen die Fertigkeit, sich eigener Gefühle und Wünsche bewusst zu werden, sie in Worte zu fassen und dem Partner in Form von sogenannten „Ich-Botschaften" zu vermitteln. Liebe bedeutet hier nicht, sich ohne Worte zu verstehen, sondern sich dem anderen mitzuteilen.

Zweitens zeigt das Hohelied beispielhaft auf, wie über das Wechseln liebevoller Worte eine Beziehung aufgebaut und gepflegt wird. Die Sprache des Hohenliedes ist Sprache der Begegnung.[38] Anders gesagt geht es darum, mit Worten Liebe zu schenken. Der Austausch von Komplimenten und das gegenseitige Erklären des Verlangens zieht sich durch das gesamte Lied hindurch.

Drittens sind Worte auch ein Aspekt der menschlichen Sexualität selbst. Erotische Worte, Träume, Phantasien bereiten den eigentlichen Geschlechtsverkehr vor. Die Worte beschreiben nicht nur eine Realität oder wünschen eine herbei, sondern sie schaffen auch eine.

4.4 Liebe ist … eine Frage der richtigen Zeit

Mit der „Urmacht" der Geschlechtlichkeit kann ganz unterschiedlich umgegangen werden. Sie kann Beziehungen schaffen, aber auch Macht und Ausbeutung bedeuten. Deswegen kann die Gesellschaft nicht umhin, die Liebe zum Gegenstand von Ethik und Recht zu machen.[39] Nach biblischem Verständnis ist die Geschlechtlichkeit eine Gabe Gottes, die dementsprechend auch in Verantwortung vor dem Geber zu gestalten ist.[40] Der „gewährte Daseinsraum" der Liebe hat auch seine von Gott vorgegebenen Grenzen. Diese sind vor allem in den Gesetzestexten des Alten Testaments und in den Ermahnungen des Neuen Testaments formuliert.

Die Weisheit des Alten Testaments nähert sich den Grenzen der Liebe allerdings noch auf eine andere Weise. Anstatt Gebote und Verbote vorzugeben, leitet sie den Leser an, selbst darüber nachzudenken, wie Liebe und Sexualität sinnvollerweise zu gestalten sind. „Taten haben Folgen" – dieser weisheitliche Grundgedanke bekommt im Zusammenhang mit der geschlechtlichen Liebe seine ganz eigene Bedeutung. So sind etwa die Folgen eines leichtfertigen Umgangs mit der „Gottesflamme" der Liebe mitunter dramatisch: eine unüberlegt eingegangene Beziehung, die zur anhaltenden Belastung wird; der Ehebruch, der tiefe Verletzungen hinterlässt; die Schwangerschaft eines Teenagers, die die jugendliche Freiheit viel zu früh beendet; eine Scheidung, die für die Kinder eine ganze Welt einstürzen lässt usw. Die weisheitliche Lebenskunst besteht darin, Folgen vorherzusehen und die Weichen rechtzeitig anders zu stellen (vgl. Spr

[38] Lüthi, „Hoheslied und Ethik", 103.
[39] Eibach, Liebe, Glück und Partnerschaft, 54 f; van Oorschot, „Mann und Frau", 30.
[40] Wannenwetsch, Freiheit der Ehe, 71; 75.

7,6-27), etwa eine Beziehung bewusst zu pflegen, eine Versuchung großräumig zu umgehen usw.

Das Hohelied Salomos spitzt die weisheitliche Reflexion auf eine bestimmte Fragestellung zu, nämlich die Frage nach dem richtigen Zeitpunkt. Zu nennen ist hier der Mottosatz des Liedes, der in 2,7; 3,5; und 8,4 zu finden ist:

Ich beschwöre euch,
Töchter Jerusalems,
bei den Gazellen
oder bei den Hirschkühen des Feldes:

dass ihr nicht weckt,
dass ihr nicht erregt die Liebe,
bis es ihr gefällt!

Es gilt also zu fragen, was der Liebe selbst gefällt, d.h. wie Liebe erfüllend gestaltet werden kann. Dafür ist die Frage nach dem richtigen Zeitpunkt von besonderer Bedeutung.

Der Satz steht nach meiner Analyse jeweils in den eröffnenden Teilen der zyklischen Struktur, wo die Frau ihr Verlangen nach dem Geliebten beschreibt. Sie ruft sich dazu auf, dem Verlangen nicht sofort nachzugeben, sondern auf den richtigen Zeitpunkt zu warten.[41] Um was geht es dabei jeweils konkret? Im zweiten Zyklus wartet die junge Frau auf die Ankunft des Geliebten zum Rendezvous (2,8 ff); im dritten Zyklus erwartet sie die Ankunft des Bräutigams am Hochzeitstag (3,6 ff); im fünften Zyklus erwartet sie die Vereinigung der Partner und die Besiegelung der Liebe (8,5-7). Im vierten Zyklus hält die Frau die Spannung dagegen nicht aus, es kommt zum Konflikt mit den „Wächtern der Moral" (5,2-8).

Gewartet wird also an unterschiedlichen Stationen der Beziehung. Vom Kennenlernen über das Rendezvous bis zur Hochzeit, von der Begegnung über verschiedene Stadien der Intimität bis hin zur sexuellen Vereinigung geht es immer wieder darum, den richtigen Zeitpunkt zu finden. Das Anliegen ist dabei nicht, die Liebe zu reglementieren und damit etwa zu ersticken, sondern im Gegenteil, die verschiedenen Phasen der Beziehung jeweils zu feiern und auszukosten, eben

---

[41] Einige Ausleger verstehen die Stelle anders im Sinne von „unterbrecht die Liebe (den Liebesakt) nicht, bis es ihr gefällt". Folgende Gründe sprechen meiner Ansicht nach dagegen: 1. Die Wurzel *'ur* „erregen, aufreizen" (Polel und Hif'il) beschreibt einen Wechsel von einem passiven in einen aktiven Zustand, nicht aber das Unterbrechen einer Tätigkeit. 2. Der Anschluss mit „bis es ihr gefällt" wäre bei dieser Übersetzung in semantischer Hinsicht sperrig: Wann würde der Liebe denn eine Störung gefallen? 3. Ein Mottosatz, der die Liebe immer wieder als etwas sehr Empfindliches und leicht zu Störendes beschreibt, ist nicht mit der Aussage von der alle Widerstände überwindenden Urmacht (8,6b-7) kongruent. Die Gazellen werden hier jedenfalls nicht wegen ihrer Schreckhaftigkeit aufgeführt, sondern, wie Keel nachgewiesen hat, als Epitheta der Liebe. Zur Diskussion siehe z.B. Keel, Hoheslied 92-94; Tromp, Nico: „De twee sleutels van het Hooglied: het wek – en sjaloom-motief", Nederlands Theologisch Tijdschrift 38 (1984), 89–101, hier 93; Sparks, Kenton L.: „The Song of Songs: Wisdom for Young Jewish Women", CBQ 70 (2008), 277–299, hier 285 f.

das zu tun, „was der Liebe gefällt“, was zur größtmöglichen Erfüllung führt. Gerade auch das Warten und Erwarten ist ein wichtiger Wesenszug der sich entwickelnden Beziehung, die einen großen Teil ihres Reizes ausmacht.

Dasselbe Thema wird aus einer etwas anderen Perspektive in der Geschichte von der Weinberghüterin und ihren Brüdern beschrieben, die auf die beiden Abschnitte 1,5-6 und 8,8-12 verteilt ist und somit das gesamte Hohelied deutend umgreift.[42]

In 1,5-6 ist die junge Frau durch ihre Brüder verurteilt, Weinberge zu hüten. Sie beklagt sich darüber, dass sie ihren eigenen „Weinberg“ nicht hüten kann. In 8,11-12 lehnt sie dagegen das Hüten von Weinbergen ab. Sie will sich nun um ihren eigenen „Weinberg“ kümmern.

Was die Metaphorik aussagt, wird spätestens von 8,8-10 her rückblickend klar: Die Brüder sind der Meinung, ihre Schwester sei noch nicht reif für eine Beziehung, und wollen potentielle Liebhaber abweisen. Damit sie keine Gelegenheit hat, die jungen Männer des Dorfes zu treffen, wird sie mit dem Hüten eines Weinbergs betraut. Die Frau selbst ist hingegen der Meinung, dass für sie die Zeit der Liebe nun gekommen ist. Der Zusammenhang lässt sich wie folgt darstellen:

1,5-6 Das *Mädchen* hütet, auf Betreiben der Brüder,
die Weinberge anderer, aber nicht den eigenen.

8,8-9 Das *Mädchen* ist, nach Meinung der Brüder, unreif.
Verhält es sich als Mauer (abweisend) oder als Tür (einladend)?

8,10 Die *junge Frau* ist, nach ihrer Meinung, reif.
Sie ist Mauer, Türme und Stadt, die dem Liebhaber ihre Tore öffnet.

8,11-12 Die *junge Frau* hütet, nach ihrer Entscheidung,
den eigenen Weinberg, nicht mehr den anderer.

In der Geschichte erscheinen also die älteren Brüder als Autoritätspersonen, die den Weg der jungen Frau begleiten. Ihr Ansinnen, die junge Schwester vor vorschnell eingegangenen Liebschaften zu bewahren, ist durchaus ehrenhaft. Doch auf lange Sicht muss es so sein, dass sie verlieren: Die junge Frau wird sich aus der Vormundschaft der Brüder befreien und eine erwachsene, eigenständige Person werden, die ihren Weg zielsicher geht.

Als konkretes Kriterium für die Beziehungsreife wird das Wachstum der Brüste genannt (8,8.10). Hier ist das Ideal vorausgesetzt, bei dem körperliche und soziale Reife miteinander einhergehen – eine Voraussetzung, die in der modernen westlichen Kultur so nicht zutrifft. Andererseits finden wir an dieser Stelle auch ein Votum gegen die Kinderehe, wie sie in manchen Kulturen vorkommt.

Den Übergang vom Kind zur Frau bzw. vom Kind zum Mann zu bewältigen und zu gestalten, gehört zu den großen Herausforderungen des Lebens. Für die erziehenden Bezugspersonen gilt, dass sie zwischen den Extremen einer

[42] Für die Zusammengehörigkeit von 1,5-6 und 8,8-12 argumentieren z.B. auch Zakovitsch, Hoheslied 117; Gerhards, Hoheslied 220f.

Überfürsorglichkeit und Kontrolle auf der einen Seite und einer richtungslosen Gleichgültigkeit auf der anderen Seite den richtigen Weg in der Mitte gehen, den Heranwachsenden qualifiziert zu leiten und zu begleiten. Für den Heranwachsenden gilt, dass er oder sie zwischen den Extremen der Angepasstheit auf der einen Seite und der Rebellion auf der anderen Seite den Weg zu einer reifen, verantworteten Eigenständigkeit findet. Die eigene Sexualität zu entdecken und mit ihr umgehen zu lernen, ist ein Teil dieses umfassenden Reifeprozesses.

Praktische Handlungsanweisungen gibt das Hohelied dazu allerdings nicht. Es beschreibt lediglich einen typischen Sachverhalt, mit dem Ziel, die Thematik ins Bewusstsein zu rücken. Es benennt einen Anknüpfungspunkt, von dem aus weiterzudenken ist.

4.5 Liebe, Sexualität und Ehe

Gehört die Sexualität nach dem Hohenlied in den Rahmen der Ehe? Folgendes ist meiner Ansicht nach dazu festzuhalten:

1. Wie oben ausgeführt, beschreibt das Hohelied die Liebe bewusst nicht von den Rändern, sondern von seiner Mitte her. Es erkundet den „Garten der Liebe" und tut dies angstfrei und ohne zu moralisieren. Dies ist der Grund dafür, warum nicht, wie etwa in den Gesetzestexten, zuallererst die Grenzen des Erlaubten behandelt werden.
2. In der in Familien und Sippen strukturierten altisraelitischen Gesellschaft, ist es nicht anders denkbar, als dass die Liebe zwischen Mann und Frau in der Ehe ihren öffentlich-rechtlichen Rahmen bekommt. Dies wird auch in den alttestamentlichen Gesetzestexten deutlich. Der Hochzeit ging die Verlobung voraus. Auch diese war schon rechtlich bindend und eine Sache nicht nur der künftigen Partner, sondern auch der betroffenen Familien. Dass das Hohelied Salomos bewusst etwas anderes vertritt, ist auf diesem Hintergrund unwahrscheinlich. Das Hohelied darf nicht vorschnell in einem „neuzeitlichen" Sinne interpretiert oder gar dafür instrumentalisiert werden.[43]
3. Neben dem historischen Kontext ist auch der literarische Kontext zu beachten: In der Gruppe der Weisheitsbücher beschreibt das Sprüchebuch etwa den Ehebruch als eine Form von Torheit, die zum völligen Untergang führt; es wirbt dafür, der eigenen Frau treu zu bleiben (z. B. Spr 5, 15-20; Spr 7, 21-27).
4. Ein Leitmotto des Hohenliedes ist, wie oben dargestellt, die Frage nach dem richtigen Zeitpunkt. Ohne dass eine explizite Aussage über das Thema „Sex vor der Ehe" gemacht wird, spricht das Lied doch grundsätzlich die Verantwortung an, über die sinnvolle zeitliche Ausgestaltung der Beziehung nachzudenken.
5. Tatsächlich handelt das Hohelied auch von der Hochzeit. Der Begriff *Chatunnah* „Hochzeit" wird zwar nur in 3, 11 genannt. Nach der eingangs angedeuteten zusammenhängenden Interpretation, die ähnlich von vielen Auslegern

[43] Gledhill, Song of Songs, 27; Gerhards, Hoheslied, 380-385.

vertreten wird, ist aber der gesamte Abschnitt 3,6-5,1 vom Thema der Hochzeit bestimmt. Den Höhepunkt bildet dabei das Lied vom „Garten der Liebe“. An dieser Stelle öffnet die junge Frau ihren bisher verschlossenen „Garten“ für den Liebhaber. In der Hochzeitsnacht findet die erste sexuelle Vereinigung der beiden Partner statt.[44]

6. Auch wer gegenüber dieser Gesamtinterpretation zurückhaltend ist, muss anerkennen, dass das Hohelied an mehreren Stellen die Grenzen des Erlaubten thematisiert. So wünscht sich die junge Frau im Rahmen einer Beziehungsphantasie in 8,1, der Geliebte wäre wie ein Bruder, dem sie sich unbefangen nähern könnte, ohne gesellschaftliche Schande über sich zu bringen. Auch die Nachtwächter in 5,7, die im Traum symbolisch als Wächter der Moral fungieren, zeigen eine vom Hohenlied nicht grundsätzlich in Frage gestellte Grenze an.
   Es kann also davon ausgegangen werden, dass im Hohelied die auch sonst aus dem AT bekannten Werte im Hintergrund stehen. Eine kanonische Auslegung, die das Hohelied als Teil der jüdisch-christlichen Bibel rezipiert, kann hier jedenfalls zu keinem anderen Ergebnis kommen.
7. Die öffentlich-rechtliche Form der Ehe ist nicht Gegenstand des Hohenliedes. Es gilt jedoch: „Das Hld befürwortet stark (hetero-)sexuelle Treue, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit, Dauerhaftigkeit und Exklusivität“, so dass man durchaus sagen kann, das Lied vermittle „dem Wesen nach die Werte der christlichen Ehe“.[45] Für die Exklusivität sind z.B. Hld 2,2-3; 5,9-10 und 6,9 zu nennen; die öffentlich-rechtliche Dimension klingt möglicherweise in 8,6a und die Dauerhaftigkeit in 8,6b an.[46]

Abstract

This paper examines the Song of Solomon with regard to one of the great themes of human existence: love between man and woman. Proceeding from the assumption that the Song of Solomon is primarily about this sort of love, and not love between God and humankind, the author adopts an integrative approach, seeking to combine various models of interpretation. He then discusses the questions of what love is and the value of love, before looking at ways of giving expression to the celebration of love. Throughout he refers to how the Song of Solomon functions with regard to the rest of the Bible, in particular to the wisdom literature.

Dr. Julius Steinberg (FeG), Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal; E-Mail: julius.steinberg@gmx.de

---

[44] Maier, Gerhard: Das Hohelied (Wuppertaler Studienbibel), Wuppertal 1991, 114; Gledhill, Song of Songs, 168f.

[45] Zitate aus Stadler, „Erlösende Erotik“, 75; 77f.

[46] Vgl. Davidson, Flame of Yahweh, 556-592; zu 8,6 siehe Gerhards, Hoheslied, 425-429.

Andreas Müller

Adventpredigt über Lukas 3, 1–14

Adventszeit[1] ist eine Zeit der Buße. Es geht nicht nur darum, anheimelnde Gefühle der Andacht und Besinnlichkeit zu entwickeln. Es geht nicht nur darum, Geschenke zu kaufen und das große Familienfest vorzubereiten. Advent ist eine Zeit der Buße. Advent ist eine Zeit, die uns hinterfragen will: in unserem Glauben und in der Art wie wir leben. Das wird gerne vergessen! Und vielleicht machen sich ja manche die Adventszeit gerade deshalb so stressig, um nicht ins Nachdenken zu kommen. Wie oft haben Sie die Weihnachtsbotschaft gehört? Und bewegt sie Sie noch wirklich? Sind Sie im Laufe der Jahre Ihres Christseins geistlich abgestumpft? Ist Gott möglicherweise wirkungslos geworden in Ihrem Leben, eine Selbstverständlichkeit, die Ihre sonstigen Selbstverständlichkeiten nicht mehr berührt und nicht mehr stört? In den Zeitungen wird zurzeit über die Cholera in Haiti geschrieben. Eine Krankheit, die es bei uns lange nicht mehr gibt, bricht dort wieder neu auf. Und, regt das noch jemanden auf? Haiti ist durch! Als das Erdbeben war, hat es alle interessiert und jetzt ist es nur noch eine kleine Notiz am Rande. Andere Themen sind wichtiger: die Währungskrise, der Sturz von Samuel Koch bei „Wetten dass …" So ist das in unserer Mediengesellschaft. Es werden immer neue Themen gepuscht und wieder fallen gelassen, wenn neue kommen. Geht es Ihnen so möglicherweise mit der Advents- und Weihnachtsbotschaft? Sie wissen Bescheid. Sie haben sie oft genug gehört. Sie hat keinen Neuigkeitswert mehr, also langweilt sie. Wenn es Ihnen so geht, was tun? Sich damit abfinden? Oder doch noch einmal hinhören, vielleicht gibt es noch etwas zu entdecken?

Adventszeit ist eine Zeit der Buße. Sie sollen geweckt werden, um sich die Augen zu reiben und neu zu staunen. Jesus will Sie erschüttern und verunsichern, damit Sie neu von dem ergriffen werden, was da in Bethlehem geschehen ist. Es ist nicht angenehm, erschüttert, hinterfragt, verunsichert zu werden. Aber Gott stellt Sie heute Morgen durch sein Wort in Frage: Ihre religiösen Selbstverständlichkeiten, damit Sie neu Staunen lernen über das Kind in der Krippe und den Mann am Kreuz. Und da schließe ich mich persönlich nicht aus! Schon immer war es nötig, dass Gott Menschen wecken und verunsichern musste, damit sie sich darauf besannen, was wirklich wichtig ist. Einer derer, denen die unangenehme Aufgabe des Weckens zufiel, war Johannes der Täufer. Von ihm haben wir in der Lesung vor der Predigt gehört.

[1] Die Predigt wurde am 3. Advent, den 12. Dezember 2010 in der Freien evangelischen Gemeinde München-Südost/ Ottobrunn gehalten.

I Gott redet durch Johannes

Johannes ruft zur Buße und Umkehr auf. Und die Leute hören auf ihn! Sie kommen aus Städten und Dörfern, aus ihrer gewohnten Umgebung, aus ihrem Alltag und Beruf und machen sich auf den mühsamen und unbequemen Weg durch Staub und Hitze hinab ins Jordantal. Aber warum kommen sie überhaupt? Warum unterbrechen sie ihren Alltag, um Johannes und seine Worte von Gott zu hören, um sich beschimpfen und verunsichern zu lassen? Vielleicht war es bei einigen reine Sensationslust. Man wollte sich das Ereignis nicht entgehen lassen. Da gab es jemanden zu sehen und zu hören, der sich aus dem normalen Leben verabschiedet hatte und nun lebte wie ein armer Beduine. Immerhin war er ein Priestersohn. Sein Vater, Zacharias, war Priester am Tempel in Jerusalem. Und nun kleidete er sich wie der Ärmste unter den Beduinen mit einer Kamelhaardecke und ernährte sich von Heuschrecken und Honig. Es lohnt sich, einen solchen schrägen Vogel einmal anzuschauen. Damals waren die Leute genauso neugierig wie wir heute, denen uns täglich schräge Vögel in unzähligen Talkshows präsentiert werden. Das Ungewöhnliche weckt eben das Interesse der Leute. Andere kamen vielleicht aus einer inneren Sehnsucht heraus. Sie waren unglücklich und unzufrieden mit ihrem Leben. Das alltägliche Einerlei, der alltägliche Trott lähmte sie. Das war alles so ohne Perspektive. Und dann hörten sie, dass es am Jordan jemanden gab, der neue Horizonte öffnen konnte und eine neue Sicht des Lebens vermittelte. Einer, der ihnen Gott, der im Alltag in so weite Ferne gerückt war, wieder nahe brachte. Es kamen auch solche, die sich gut in den Heiligen Schriften auskannten. Die alles wussten, aber innerlich trotzdem leer waren. Kamen sie, um die Predigt des Johannes und seine Taufpraxis zu kontrollieren? Oder kamen sie, weil sie merkten, dass sie als die Wissenden selber nichts nötiger hatten, als neu ergriffen zu werden durch das Wort Gottes?

Die Menschen kamen aus den unterschiedlichsten Motiven zu Johannes. Sie kamen, weil sie spürten: hier predigt einer in Vollmacht. Hier ist einer, der wirklich was zu sagen hat. Dem Johannes geschah das Wort (V. 2), wie es im Predigttext heißt. Diese Wendung wird im Alten Testament gebraucht, wenn ein Prophet von Gott berufen wird, etwa Jeremia und Hesekiel.

Das Wort geschieht: das bedeutet, ein Mensch wird ganz und gar durchdrungen und bewegt von Gottes Worten. Er wird beauftragt und bevollmächtigt, das Wort Gottes weiterzusagen, mit seiner ganzen Existenz für seine Botschaft einzustehen. Dieses Wort Gottes geschah zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort dem Johannes. Das heißt: Gottes Reden zu Menschen geschieht zu einer konkreten Zeit: im fünfzehnten Jahr der Herrschaft des Kaisers Tiberius. Gott spricht in konkrete historische Situationen hinein, um seinen Willen kundzutun. Damals und auch heute.

Jetzt spricht er zu Ihnen: durch diesen Gottesdienst. Durch diese Predigt. Gott spricht jetzt zu Ihnen. Es ist unerheblich wie Sie sich fühlen, wie alt Sie sind, wie gläubig oder skeptisch! Gott spricht in konkrete historische Situationen hinein,

um seinen Willen kundzutun. Damals und auch heute. Gottes Wort geschieht an einem bestimmten Ort: in der Wüste. Nicht in Rom beim Kaiser, nicht in Jerusalem bei Pontius Pilatus und Herodes, nicht im Tempel bei Hannas und Kajaphas ergeht dieses Wort Gottes an einen Menschen, sondern in der Wüste.

Der Ort signalisiert: Gottes Wort ist ein fremdes, ein uns herausforderndes und widersprechendes Wort. Die Wüste hat für die Menschen damals eine besondere Bedeutung. Man erwartete den Anbruch der Heilszeit von Geschehnissen in der Wüste. Die Wüste Judäa am unteren Jordan, wo Johannes wirkte, hat zudem noch eine besondere Bedeutung. Hier ist Elia zum Himmel gefahren. Tritt Johannes gerade hier auf, so zeigt er damit, dass er das Werk von Elia fortsetzen will. So wurde das vermutlich auch von den Menschen damals verstanden.

Wüstenzeiten will niemand gerne erleben. Wir haben lieber die Fülle und suchen die saftigen Weiden des Lebens. Aber es braucht auch für uns Wüstenzeiten, um Gottes Reden, sein fremdes, herausforderndes und uns widersprechendes Wort neu hören zu können. Darum braucht jeder in seinem Leben immer wieder Wüstenzeiten, Zeiten in denen wir uns alleine vorkommen, ausgedörrt und ohne Orientierung. Gott will Ihnen neu begegnen, Sie aufwecken, Ihrem Leben eine andere Richtung geben. Sein Wort sprich zu Ihnen, lassen Sie sich darauf ein und scheuen Sie Wüstenzeiten nicht! Adventszeit als Wüstenzeit – warum denn nicht? Das ist zumindest eine gute Voraussetzung dafür, die Weihnachtsbotschaft neu zu hören.

2 Gott zerschlägt falsche Sicherheiten

Johannes predigt den Menschen damals und uns heute Morgen, dass Gott kommen wird. Wir sollen ihm den Weg bereiten, wir sollen uns auf sein Kommen vorbereiten. Wenn Gott kommt, wird alles anders werden. Das Krumme wird gerade, das Unebene eben (V. 5). Das ist doch eigentlich eine gute Nachricht, oder? Aber Johannes wendet sie gegen seine Zuhörer. Er greift die Leute, die ihm zuhören, an. Er beschimpft sie als „Schlangenbrut" (V. 7), weil er weiß, dass seine Zuhörer sich auf ihrer Zugehörigkeit zum Judentum ausruhen. Sie berufen sich auf Abraham, ihren Erzvater, sie meinen, sie seien als Personen vor Gott nicht krumm, sondern gerade. Sie wiegen sich in einer falschen Sicherheit. Diese Sicherheit stellt Johannes radikal in Frage: er droht mit dem Zorn Gottes, er fordert Früchte der Buße, er kündigt das Gericht an. Bis an die Wurzel des Selbstverständnisses der Menschen von damals gingen diese Worte des Johannes. Er nimmt kein Blatt vor den Mund, sondern deckt schonungslos einen Glauben auf, der Gott vielleicht im Munde führt, aber keine reale Erwartung, keine Hoffnung auf Hilfe und Veränderung, kein Vertrauen auf Gottes Eingreifen und auf Rettung mehr beinhaltet.

Liebe Gemeinde, ich beschimpfe Sie nicht, wie Johannes es vormacht. Aber ich will Sie heute Morgen hinterfragen, damit Sie verunsichert werden, damit Sie sich nicht in falschen Sicherheiten wiegen, sondern neu auf Jesus sehen und

ihm vertrauen: in den persönlichen Fragen die Sie wirklich beschäftigen. Aber darf ich das denn überhaupt? Sind Sie nicht schon genügend verunsichert und gefordert in Ihrem Leben? Muss im Gottesdienst nicht gesagt werden, dass alles in Ordnung ist mit dem Leben und dem Glauben? Nein! Wir müssen immer wieder auch in Gottesdiensten vom Wort Gottes her hinterfragt und erschüttert werden, damit wir offen und erwartungsbereit für Gott und sein Wort bleiben. Wir müssen erschüttert werden, damit wir nicht träge und lau werden. Nicht die Sicherheit und die Ruhe und die Selbstzufriedenheit sind die Ziele des Glaubens, sondern Gewissheit, Sehnsucht nach Jesus und ein gewisses Maß an Leiden an sich selbst und der Welt wie sie ist.

Johannes verkündet seinen Zuhörern keinen lieben Gott, der harmlos ist und für alles Verständnis aufbringt. Er verkündet den heiligen Gott, der zornig ist. Gott als zorniger Gott, darüber predige ich nicht so gerne. Ich betone lieber Gottes Liebe. Aber ohne das Wissen um Gottes Zorn wird seine Liebe zu einer platten Selbstverständlichkeit. Und das ist sie ganz bestimmt nicht. Gottes Zorn ist auch heute für uns eine geistliche Wirklichkeit. Gottes Zorn ist kein Gefühl in Gott, ist kein psychologischer Begriff. Gottes Zorn meint vielmehr das mit seinem heiligen Wesen gegebene Nein zur Sünde. Gottes Zorn ist nichts anderes als seine Liebe, die sich gegen ihre eigene Zurückweisung richtet (O. Weber).

Natürlich werden Menschen, die an Jesus glauben im Endgericht gerettet werden. Aber das darf zu keiner falschen Heilssicherheit führen. Das darf niemanden dazu verleiten, das Krumme und Unebene im eigenen Leben einfach mit einem Achselzucken hinzunehmen und so weiterzuleben, als sei alles in Ordnung. Das darf uns nicht dazu verleiten, fromm zu reden und zu singen und im Alltag und im Miteinander in der Gemeinde so zu leben, als sei Gott nicht da. Das darf uns nicht dazu verleiten, dass wir uns an krumme und unebene Dinge in unserem Leben gewöhnen: an das gestörte Verhältnis zu einem nahestehenden Menschen, mit dem wir uns abgefunden haben. An die Schuld, die unser Leben immer weiter zu prägen und die nie zu vergehen scheint. An handfeste Sünden, die wir immer wieder tun. An ein Verhältnis zu Gott, dessen Zusammenhang mit dem sonstigen Leben nicht mehr erkennbar ist.

Der kommende Gott hinterfragt unsere geistlichen und persönlichen Selbstverständlichkeiten. Er verunsichert uns, so dass aus uns Menschen der Erwartung, der Hoffnung und der Zukunft werden. Gott will Menschen, die erschüttert sind, die offen sind für sein Reden und nicht schon vorher alles wissen. Gott will, dass wir Menschen sind, die sich nicht mit den vorfindlichen Wirklichkeiten des Lebens, mit dem Krummen und Unebenen abfinden, sondern sich nach dem sehnen, der das Krumme gerade und das Unebene eben macht. Die Menschen, die hinaus in die Wüste gekommen waren und die Botschaft des Johannes hörten, erschraken und fragten: „Was sollen wir denn tun?“ (V. 10)

3 Was sollen wir denn tun?

Wenn Gott zu Menschen spricht, dann erschrecken sie! Das war so bei Maria, das war so bei den Hirten auf dem Felde und genauso ist das noch heute so, wenn jemand merkt, dass Gott ihn meint und erschüttern will. Das Erste was Gott dann zu Menschen sagt ist: Fürchte dich nicht! Niemand muss sich fürchten, wenn er durch Gott erschüttert wird, denn er sagt sehr genau, was er von einem Menschen möchte.

Die Frage, was sollen wir denn tun, lässt sich sehr klar beantworten. Wir sollen Buße tun! Das Krumme und Unebenen in unserem Leben Jesus bekennen und anvertrauen, damit er es gerade und eben macht, und wir bereit sind für sein Kommen. Buße tun, das heißt zunächst anzuerkennen, dass Gott alles von uns fordern kann, wir aber nichts von ihm. Buße tun heißt, sich Gottes Wort und seinem Anspruch stellen und das Krumme und Unebene im Licht des Wortes Gottes sehen und es Christus anzuvertrauen. Buße tun, das heißt wie ein Kind zu werden. Die eigene Unfähigkeit, das Leben gerade zu bekommen, einzugestehen, die völlige Abhängigkeit von Gott zu akzeptieren. Buße tun, das heißt Jesus Christus neu das eigene Leben zu übereignen. Buße tun, das heißt schließlich auch Veränderung, Umkehr und Kehrtwendung im Hinblick auf sündiges Verhalten und sündige Gedanken.

Buße hat immer konkrete Auswirkungen. Sie ist nie nur eine Sache zwischen Gott und mir, sondern sie zeigt sich in einem veränderten Verhalten, eben den Früchten der Buße. Durch Buße kläre ich die Vergangenheit vor Gott, um offen für die Zukunft und sein Kommen zu werden. Und wenn ich Buße getan habe, mein Leben vor Gott geordnet habe, dann kommt ein Frieden in mein Leben, der höher ist als alle Vernunft. Ein Frieden, der vergangene Fehler und Sünden, die jetzt noch schmerzen aushält. Ein Frieden, der das Leben erträglich macht trotz der eigenen Scham über die Sünde. Was sollen wir tun, fragten die Menschen damals Johannes. Seine erste Antwort lautet: tut Buße! Die zweite Antwort, die Johannes gibt lautet: lebt ehrlich und sozial; gebt ab von Eurem Besitz und übervorteilt niemanden (V. 11-14). Ehrlich leben – das ist nicht selbstverständlich. Ehrlich leben heißt die Wahrheit sagen, heißt anderen von dem mitzuteilen, was mich wirklich bewegt, etwas von mir zu zeigen. Sozial sein, vom Besitz abgeben: das ist immer ein großes Thema um Weihnachten. Viele bitten um unsere Spenden. Wir tun gut daran, wirklich abzugeben von dem was wir haben, nicht nur an Geschenke für unsere Lieben, sondern auch an Fremde, die unsere Unterstützung brauchen. Und schließlich gibt es noch eine dritte Antwort, die Johannes sozusagen zwischen den Zeilen gibt: wir sollen als Fragende leben, als solche Menschen, die sich von Gott verunsichern lassen. Wenn wir die großen und die weniger großen Zeugen Christi anschauen, wenn wir die sehen, denen das Reich Gottes und seine Gemeinde etwas bedeuteten: es waren Menschen, die nicht selbstsicher und selbstzufrieden waren, sondern ein wenig unsicher, ein wenig verzweifelt und immer fragend. Ihren Halt und ihr Rück-

grat hatten sie nicht in sich selbst, sondern in Christus, auf dessen Gnade sie vertraut haben. Es waren Menschen, die nicht auf ihren Besitz und ihr Können vertrauten, sondern von Gott alles erwarteten. Menschen, die nicht nach Sicherheiten suchten, sondern sich von der Hoffnung vorantreiben ließen, Menschen, die nicht zurückschauten, sondern in die Zukunft, weil ihnen Jesus Christus von dort entgegenkommt.

So jemand möchte ich auch sein! Ich will mich nicht schämen für meine Unsicherheiten und meine Fragen, nicht mehr länger so tun, als hätte ich alles im Griff. So möchte ich auch sein, weil ich so ein staunender und adventlicher Mensch bin, jemand, der offen ist für Gottes Reden. Wagen Sie es zu einem Fragenden zu werden, der den Blick auf das Krumme und Unebene im eigenen Leben aushält, und gleichzeitig vertraut, dass Gottes Erbarmen und Liebe auch Ihnen gilt. Wagen Sie es zu einem Fragenden zu werden und so in „getroster Verzweiflung" (M. Luther) zu leben angesichts vieler Fragen, die nie beantwortet werden. Wer es wagt, fragend zu leben, der erlebt Gott in all seiner Liebe, seiner Heiligkeit und seiner Barmherzigkeit. Was sollen wir tun angesichts des Kommens unseres Herrn Jesus? Buße, ehrlich und sozial leben und wagen Fragende zu werden!

Amen.

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

Menno ter Haseborg

Kommentar zur Predigt von Andreas Müller

I Einleitung

Der Prediger hat Mut und verdient Respekt. In der Adventszeit sich einem solchen Text zu stellen ist eine Herausforderung – für den Prediger wie für die hörende Gemeinde.

Natürlich bürstet der Text gegen die gängigen Adventsbräuche. Vorfreude auf Weihnachten, Kerzen, Adventskranz und eine gemütliche Atmosphäre sind heute eher angesagt als eine Zeit, in der der Ruf nach Umkehr und innerer Einkehr im Vordergrund stehen. Gleich dreimal wird der Hörer vom Prediger ermahnt: Adventszeit ist eine Zeit der Buße. Ausgeführt und begründet wird das nun weiter nicht und der Hörer bleibt mit seiner Ratlosigkeit ein wenig allein. Als Hörer fühle ich mich gleichsam erwischt: Anheimelnde Gefühle, Geschenke kaufen, Familienfest – offenbar alles falsch. Geahnt habe ich es ja schon immer. Und der mahnende Zeigefinger streckt sich vor dem inneren Auge immer steiler in die Höhe: Gott stellt dich in Frage!

Kann man so eine Predigt beginnen? Ich habe da meine Zweifel. Geholfen wäre mir schon damit, das Wort Buße mit einer hellen und freundlichen Folie zu hinterlegen. Den Begriff von Anfang an zu erklären. Freut sich nicht der Himmel über jeden Sünder, der umkehrt Lk 15,7)? Rechtfertigt die Erkenntnis, die Adventszeit sei eine Zeit der Buße, die harte Ermahnung gleich am Anfang? Und droht nicht die Gefahr, dass der Hörer seinen Empfang abschaltet?

Eine Bemerkung zu den Bildern und Beispielen: Sie scheinen mir oft nicht passend zu sein. Den Hörer zu fragen, ob sein Christsein „geistlich abgestumpft" ist im Laufe der Jahre angesichts der schlimmen Katastrophen in der Welt, stellt sich mir schon als Beschimpfung dar.

Eine Einleitung zur Predigt soll die Einladung sein zuzuhören. Sie soll motivieren. Das kann nur in einer aufbauenden und positiven Weise geschehen. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass Gottes Wort mitunter verunsichert und heftig provoziert. Wie gesagt: Gottes Wort – nicht die Meinungen des Predigers über die Bedeutung der Adventszeit, der Buße und seine Erkenntnisse, dass Gott „in Frage stellen" und „verunsichern" will. Die Einleitung ist eher eine theologische „Philippika": Ich spüre, dass der Prediger sich offensichtlich ärgert. Ärger ist aber keine Quelle der Inspiration für eine gute und nachhaltige Predigtwerkstatt. Gerne will ich ein kritisches Auge mit auf die Bräuche der Adventszeit werfen. Aber sie spiegeln auch die Bedürfnisse einer Gesellschaft: Die Menschen sehnen sich nach Ruhe, Licht und Wärme in einer Zeit, wo vieles kälter und unberechenbarer wird.

2 Zur Person und Figur des Johannes

Im Folgenden geht der Prediger auf die historischen Umstände der Johannespredigt ein. Diese Ausführungen geraten recht anschaulich und helfen dem Hörer die Situation und die Umstände zu verstehen.

Aber dann: Das Bild vom „schrägen Vogel" im Blick auf Johannes den Täufer, halte ich nicht für angemessen. Der Prediger erliegt öfter der Gefahr, seine Meinung und seine Bilder zu überziehen. Das gilt auch für die Ausführungen zu den Talk-Shows im Fernsehen. Über die kann und darf jeder sich seine kritische Meinung bilden. Aber werden täglich „schräge Vögel" in den Talk-Shows präsentiert, solche wie Johannes der Täufer?

Wichtig ist die Aussage, dass sich das Wort des Johannes in einer ganz konkreten historischen Situation ereignet. Bei Lukas will der historische Kontext die theologische Bedeutung unterstreichen: Das Evangelium kann nicht losgelöst von der konkreten Menschheitsgeschichte betrachtet werden. „Das Wort ereignet sich in der Geschichte" und Johannes ist „bewegt" von diesem Wort, wie damals die Propheten Israels auch.

Nach dem Bericht des Lukas kommen viele Menschen, um dem Johannes zuzuhören. Lukas schweigt sich aus über die Motive der Menschen, über ihre Wege, Mühen und Schwierigkeiten, dem Johannes zuzuhören. Umso mehr erblüht in diesem Zusammenhang die Fantasie des Predigers. Spekulationen sind immer problematisch. Es mag ja so gewesen sein, dass die Menschen neugierig wie „leer" waren ... Aber ob ein „schräger Vogel" mich neugierig macht, wenn ich mich als Mensch „ausgebrannt und leer" fühle?

Die Stellung des Johannes als „Brücke" zwischen dem „Alten und Neuen Testament" wird dargelegt. Der Prediger versucht diese Erkenntnis nicht als bloßes Wissen weiterzugeben, er bemüht sich, daraus Folgerungen für die Bedeutung und Wirkung der johanneischen Predigt zu ziehen. Die Wörter „Wüste" und „Elia" wecken Aufmerksamkeit. Aber eher bei dem theologisch Interessierten und Gebildeten als bei einem Hörer, der mit diesen Begriffen wenig assoziieren kann. Am ehesten gelingt es beim Begriff „Wüste". „Wüstenzeiten" und „Wüstenerfahrungen" spielen in den Räumen von Selbsterfahrung und Selbstreflektion eine einigermaßen bekannte Rolle: Selbst gewählte Einsamkeit, Entbehrungen, Fasten schärfen das kritische Bewusstsein für die eigene Lebenssituation und für notwendige Veränderungen. Dieses „Bild von Wüste" vermag ich aber nicht mit der Situation des Predigthörers zu verbinden. Er sitzt in einem Adventsgottesdienst. Die Wüste mag ja als Bild dafür dienen, dass Gottes Wort „fremd, herausfordernd und widersprechend" ist. Aber im Adventsgottesdienst? Da bringen die Hörer andere Erwartungen und Gefühle mit. Es ist nicht unbedingt ihre Situation, auch wenn sich der Prediger die „Wüstensituation" offenbar wünscht. Aber wie wird der Hörer dahin abgeholt?

Auch mit den Bezügen zu „Elia" fühlt sich der normale Predigthörer wohl überfordert. Man weiß ja noch, dass Elia gen Himmel aufgefahren ist. Aber wel-

ches Werk des Elia will Johannes fortsetzen. Hier hätte ich als Hörer wiederum gerne Antworten gehabt.

3 Die Predigt des Johannes

Nun zur Hauptsache – zur Predigt des Johannes. Vom Stil und vom Inhalt her schlüpft der Prediger in die Rolle des harten, asketischen Bußpredigers.

Der Predigttext in der Eingrenzung bis Vers 14 vermittelt das Bild der Drohung und Warnung. Der Vers 7 grenzt sicher an eine Beschimpfung. Der Kontext zeigt aber, dass es Johannes um den Hinweis auf Christus geht und um das Heil (Vers 18). Diese notwendige Einbeziehung des Kontextes, die unerlässlich für das Verstehen des Textes ist, vermisse ich.

Der Prediger setzt stark auf den Gedanken des göttlichen Zorns. Im zweiten und dritten Teil seiner Predigt häufen sich Aussagen wie: Buße tun, Veränderung, Umkehr, Kehrtwendung zu Jesus Christus. Seiner Ansicht nach hat er die Befindlichkeit seiner Hörer zutreffend analysiert: Gefahr der Gewöhnung an ein Leben, das keine Veränderung zulassen will, „handfeste Sünden" (was sind denn das für Sünden?), die sich wiederholen, die Neigung, fromm zu reden und zu singen ohne eine innere Beziehung zu Gott. Muss der Prediger erst die ganz dunkle Folie malen, damit der Hörer aufgerüttelt wird. Er hat recht, wenn er sagt, dass wir es mit keinem „harmlosen Gott" zu tun haben. Theologisch kritisch wird es aber da, wo dem Hörer der „Zorn Gottes" als eine Wesensart Gottes vermittelt wird, die hinreichend zu fürchten ist. Der zornige Gott und das göttliche Gericht erinnern mich an Bekehrungspredigten schlimmsten Stils und zugleich an ein „Geistliches Donnerwetter",[1] dessen dunkle Wolken einen Horizont bedecken, der mich zum Christentum eher eine kritische Distanz einnehmen lässt. Es wäre gut gewesen, dem Gedanken des göttlichen Zorns etwas intensiver und tiefer nachzuspüren und ihn nicht so grob plakativ in der Predigt auszubreiten.

Der Zorn Gottes ist weniger eine Wesensart Gottes – wer will das Wesen Gottes schon kennen? Er ist eher als Ausdruck für den Antrieb göttlichen Handelns und Eingreifens zu verstehen. Das ist etwas ganz anderes. Den Begriff des göttlichen Zorns einzugrenzen auf „Wut, Grimm und Bestrafung des Menschen" ist unzulässig. Zu schnell entsteht aus der „Projektform Zorn die Rache". Rache ist aber kein Motiv göttlichen Handelns.[2] Göttlicher Zorn ist die Triebfeder göttlichen Handelns, denn Gott steht dem menschlichen Leben nicht gleichgültig gegenüber. Göttlicher Zorn bewegt, göttlicher Zorn kämpft und kann nicht als Unheilbringer über den (sündigen) Menschen verstanden werden. Wenn der Prediger ausführt, dass Gottes Zorn „das mit seinem heiligen Wesen gegebene Nein zur Sünde" meint, dann lässt diese Engführung zweierlei unberücksichtigt: Was meint Sünde im biblischen Kontext, Zustand oder Einzeltat? Und: Wie gestaltet

[1] Sehr vergnüglich: „Geistliches Donnerwetter", Bayerische Barockpredigten, München 1961.

[2] Hierzu Sloterdijk, Peter: Zorn und Zeit, Frankfurt a. M. 2006, 98.

Gott dieses „Nein" im Verhältnis zu den Menschen? Dem „Nein" folgt ja ein göttliches Handeln. Dieses Handeln in der Predigt näher zu beleuchten und zu beschreiben, wäre der adventlichen Zeit auch mit diesem Text angemessen gewesen.

Dazu hätte die korrekte Deutung des Zitates aus Jesaja 40,3–5 hilfreich sein können. Johannes leitet seine Bußpredigt damit ein. Dieses Wort ist weniger ein Appell an die Menschen, alles zu begradigen, damit der Messias Einzug halten kann. Der unvergleichliche Text schildert die Weite und Kraft göttlichen Eingreifens: Nichts kann sich dem Heil des kommenden Messias in den Weg stellen. Die Herrlichkeit des Herrn offenbart sich gerade über das „Kumme und Unebene". Es ist hier nicht die Frage, ob Gott das Krumme und Unebene duldet, die Aussage ist, dass das „Krumme und Unebene" keinen Bestand haben wird. Die Wirkung des Heroldsrufs ist mitnichten abhängig von der Zustimmung des Adressaten. Der König kommt, ob der Mensch will oder nicht.

4 Advent und Buße

Adventszeit ist ein „weiter Weg von der Hoffnung zur Gewissheit"[3]. Mit diesem Weg ist freilich auch die Bereitschaft von uns Menschen verbunden, sich auf den Weg Gottes einzulassen. Insofern ist der Gedanke der Besinnung, der neuerlichen Umkehr und Hinwendung zu Gott keinesfalls von der Hand zu weisen. Meine Kritik an der Predigt gipfelt darin, dass der Gedanke der Buße (verstanden als Umkehr) zu redundant und in einer konservativen wie auch merkwürdig mahnenden Zuspitzung einer Gerichtspredigt entfaltet wird. Zwar höre ich etwas zur Erklärung: Buße heißt, wie ein Kind werden oder bedeutet, die völlige Abhängigkeit von Gott zu akzeptieren. Richtig ist auch die Aussage, dass Buße Veränderungen nach sich zieht, also „Früchte kennt". Doch wie entstehen diese?

Im letzten Teil der Predigt widmet sich der Prediger der Frage, die im Predigttext seitens der Hörerschaft des Johannes gestellt wird: „Was sollen wir denn tun"?

In diesem Abschnitt erst finden sich plausible Erklärungen des Wortes Buße und der Prediger versucht, auch einiges konkret zu entfalten. Leider geschieht das immer in dem Stil der besserwisserischen Ermahnung. Der Prediger steht – so hat es mir stark den Anschein – als Lehrer eher über dem Wort als das er sich selbst mit dem Hörer unter das Wort stellt. Es ist ein Eindruck. Der mag falsch sein, ergibt sich aber zwangsläufig aus dem straffen Duktus des Gesagten. Imperative, kurze Hauptsätze, alles sehr direkt und deutlich. Gut, wenn es denn sein soll. Das ist vielleicht auch eher eine Stilfrage. Nur wann entstehen dann die Veränderungen im Leben? Wegen der göttlichen Ermahnungen, mich zu ändern. Wegen der Furcht im Blick auf den (hier falsch verstandenen) Zorn Gottes?

Veränderungen entstehen da, wo Gottes Vergebung Menschen trifft. Wo wir das göttliche Ja zu unserem Leben spüren und aus der positiven Kraft dieses „Ja"

[3] Stolze, Hans-Dieter: Advent, Göttingen 1992, 30.

eine Veränderung im menschlichen Denken und Handeln erwächst, die dem Frieden und den Reichtum des Reiches Gottes verpflichtet ist.

Weder das Gericht verändert den Menschen noch die Warnung davor. Weder die Angst vor dem göttlichen Zorn verändert den Menschen noch die drohende Beschreibung einer zu beklagenden Lebensweise. Was den Menschen verändert, ist die göttliche wirksame Kraft. Sich ihr zu öffnen, ist ein Anliegen der Adventszeit. Christus kommt und seine Gnade geht aller Veränderung voraus. Alles andere wäre Werkgerechtigkeit!

Das Wirken Christi liegt in dem Zusammenspiel von Macht und Gnade. Die Antwort des Johannes im Blick auf die möglichen Veränderungen bleibt in der Vorläufigkeit eines sozialen Evangeliums. „Lebt ehrlich und sozial", so fasst der Prediger nicht zu Unrecht die Gedanken des Täufers zusammen. Erst die den Menschen verändernde Kraft durch die Wirklichkeit Christi befreit zu einem Tun, das die Dimensionen des Reiches Gottes ein wenig erahnen lässt. Von dieser Weite und der damit verbundenen Hoffnung hätte ich mir mehr gewünscht.

Leider begrenzt der Prediger diese Weite durch eine eingrenzende Schau auf die menschliche Existenz: „Zwischen den Zeilen" des Predigttextes entdeckt er die Erkenntnis, dass Johannes seine Hörer und damit auch den Hörer von heute auffordert, als Fragende zu leben. Zitate: „Ein wenig verzweifelt, ein wenig unsicher, von Gott verunsichert, nicht selbstsicher … so sind die Menschen, die Gottes Reich bauen". Sind sie so?

Diese eingestandene Bescheidenheit kann auch zur Bremse werden. Das Reich Gottes verlangt das „brennende Herz", den Aufbruch, die Hoffnung, dass Gottes Wille durch seine Gemeinde Gestalt gewinnt. Sicher ist Überheblichkeit eine Wurzel vieler Übel. Von Gott geschenkter Mut, von Gott verliehene Hoffnung lassen Christen aufbrechen. Drängen wir darum getrost Unsicherheiten und Fragen an die Seite. Sie markieren die „krumme Linie", auf der „Gott gerade schreibt."

5 Abschluss

Die johanneische Bußpredigt trägt in sich ihre Begrenzungen. Der adventliche Ausblick auf Christus und sein Wirken darf nicht fehlen. Die vorliegende Predigt erschöpft sich letztlich in der Ermahnung des Hörers. Ob der sich abgeholt fühlt? Ich lasse das dahingestellt.

Der Prediger wählt die Begrenztheit des Textes ohne den christologischen Ausblick. Die Hörer von heute wie sicher auch die Hörer von damals sind überfordert. Buße ist mehr als gewollte Umkehr. Buße beginnt damit, dass Gott die Tür „weit geöffnet hat". Deswegen kann der Mensch umkehren. Nicht aus seinen Fragen und schon gar nicht aus der Drohung des göttlichen Zornes heraus.

Pastor *Menno ter Haseborg* (BEFG), Karl-Siepmann-Straße 16, 58300 Wetter;
E-Mail: mennoterhaseborg@alice-dsl.net

Ralf Dziewas

Leseempfehlungen zum Thema Diakonie (Teil II)

4 Einzelne Aufgabenfelder

Braune-Krickau, Tobias / Ellinger, Stephan (Hg.): Handbuch Diakonische Jugendarbeit, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010, 671 S., ISBN 978-3-7887-2450-4, € 49,90.

Das umfangreiche Handbuch Diakonische Jugendarbeit trägt seinen Titel zu Recht. Es umfasst alle wesentlichen Themenfelder diakonischer Arbeit mit Jugendlichen, und ist inhaltlich so aufgebaut, dass jeder, der mit Jugendlichen arbeitet, es immer wieder gerne zur Hand nehmen wird. In einem ersten Teil thematisieren insgesamt 14 Beiträge die Horizonte diakonischer Jugendarbeit von den biblischen Grundlagen der Diakonie, ihrer theologischen Begründung und Geschichte bis zu Fragen der Erlebnispädagogik, der Spiritualität und Problemen von sozialer Ausgrenzung und Prekarität. Außerdem werden Familie, Gemeinde, kirchliche Verbände, Schule und Strafvollzug als für die Jugendarbeit relevante Institutionen dargestellt. Der gesamte erste Teil vermittelt dabei theoretisches und praktisches Überblicks- und Hintergrundwissen für alle, die in diesem Bereich aktiv sind, nicht nur für hauptamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Im zweiten Teil, der Mitarbeitenden in der Jugendarbeit gezielte Wahrnehmungs- und Handlungskompetenzen vermitteln will, werden zunächst theoretische Grundlagen für eine sozialraumorientierte bzw. beratende Jugendarbeit vermittelt, bevor dann zu 16 zentralen Themen wesentliches Hintergrundwissen und teilweise auch aktuelle Forschungsergebnisse oder konkrete Anregungen für die praktische Arbeit dargestellt werden. Ob es um die eigene Psychohygiene der Mitarbeiter, Teamarbeit, Milieukontexte, Genderfragen, Beziehungsfähigkeit oder berufliche Sozialisation geht oder speziellere Themenfelder wie Migration, Behinderung, Gewalt, Suchtprävention, Rechtsextremismus, Schulschwänzen oder Suizid behandelt werden, jedes Thema ist relevant für Mitarbeitende in der Jugendarbeit oder kann es jederzeit werden. Insgesamt bietet das Handbuch gut lesbare aber theoretisch fundierte Grundlageninformationen mit Verweisen auf weiterführende Literatur. Insgesamt liegt mit diesem Handbuch ein Grundlagenwerk für die diakonische Jugendarbeit vor, das in den Bücherschrank, oder besser noch auf den Schreibtisch all derer gehört, die in der Jugendarbeit mitarbeiten, und zugleich ein gutes Schulungsmaterial für entsprechende Fortbildungen darstellt.

Adam, Gottfried / Hanisch, Helmut / Schmidt, Heinz / Zitt, Renate (Hg.): Unterwegs zu einer Kultur des Helfens: Handbuch des diakonisch-sozialen Lernens, Stuttgart: Calver Verlag 2006, 398 S., ISBN 978-3-7668-3912-1, € 29,90.

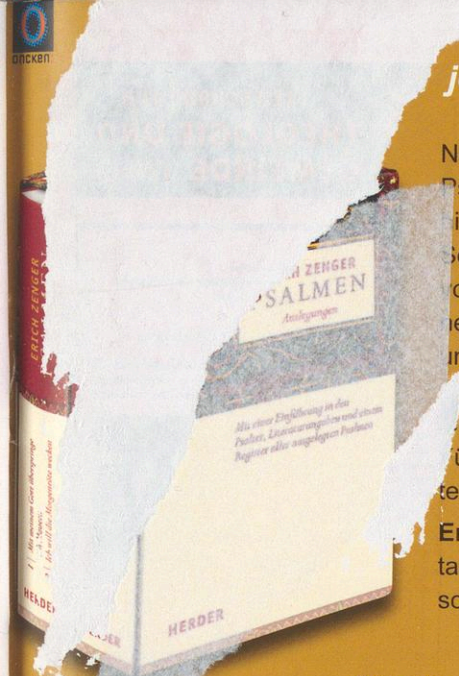
Dass der Bereich, in dem den Schwachen und Bedürftigen geholfen wird, ein wesentlicher Teil der Zivilgesellschaft ist, ist unstrittig. Bisher aber fehlen für diesen sozialen Bereich vielfach noch ausgearbeitete pädagogische Konzepte und eine theoretische Reflexion der praktisch bereits stattfindenden erfahrungsorientierten Lernprozesse. Das Handbuch des diakonisch-sozialen Lernens will für diesen Bereich der Pädagogik eine

Orientierung und Grundlegung anbieten. Daher thematisierte es zunächst grundlegende bildungstheoretische Fragen und didaktische Konzepte diakonischen Lernens. In einem zweiten Teil werden dann Lebenslagen und Handlungsfelder daraufhin untersucht, wie sich in ihnen diakonisches Lernen ereignen kann, und wie sich diese Bildungsprozesse gestalten lassen. Der dritte Teil nimmt schließlich Lernarrangements und Lernorte in den Blick. Dabei wird in allen betrachteten Settings deutlich, dass diakonisches Lernen immer im direkten Kontakt zur diakonischen Praxis geschehen muss und die spezielle Lernsituation die Auswahl der geeigneten Lehr- und Lernformen bestimmen sollte. Der besondere Wert dieses Handbuches liegt darin, dass es aus Theorie und Praxis nachvollziehbare Kriterien für derartige pädagogische Entscheidungen entwickelt und damit Lehrenden für verschiedene Kontexte ein Instrumentarium an die Hand gibt, um für den eigenen Bereich tragfähige Konzepte für ein diakonisches Lernen zu entwickeln.

Eurich, Johannes / Wegner, Gerhard / Barth, Florian / Baumann, Klaus (Hg.): Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung – Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart: Kohlhammer 2010, 742 S., ISBN 978-3-17-021237-4, € 44,80.

Auch dieser zum Europäischen Jahr gegen Armut und Ausgrenzung 2010 erschienene Band ist eigentlich ein Handbuch, nämlich ein Handbuch der armutsorientierten Diakonie. Das Buch bietet in einem ersten enzyklopädischen Zugang zum Thema exegetische, historische, systematisch-theologische und praktisch-theologische Grundsatzartikel zur theologischen Relevanz des Themas Armut. Diese von evangelischen und katholischen Autoren verfassten Artikel münden gleichsam in vier Beiträge, die unter der Überschrift „Kirche der Armen – Arme in der Kirche" praktische Aufgabenstellungen für eine armutsorientierte kirchliche Arbeit in Zeiten von Hartz IV formulieren. Doch der Band bleibt nicht bei einer kirchenzentrierten Perspektive diakonischer Arbeit stehen, sondern stellt diese in den gesamtgesellschaftlichen Kontext. Während sich die Beiträge aus sozialwissenschaftlicher Perspektive vor allem der Rolle der Kirchen in der modernen Zivilgesellschaft zuwenden, beleuchten die aus sozialpolitischer und bildungspolitischer Perspektive geschriebenen Aufsätze vor allem den gesellschaftlichen Auftrag einer anwaltschaftlichen Diakonie für die Armen und Ausgegrenzten in der Gesellschaft. Damit die Entwicklung alternativer Versorgungsstrukturen für von Armut betroffene Menschen nicht letztlich die Ungerechtigkeit der Gesellschaft legitimiert, ist eine konsequente Lobbyarbeit für die Benachteiligten notwendig. Entscheidend aber dürfte darüber hinaus sein, dass eine gelingende Armutsüberwindung und Armutsprävention eine Veränderung des Bildungssystems erfordert, da sich nur so langfristig ein Mehr an Chancengleichheit erreichen lässt. Der Band schließt mit Beiträgen zu konkreten Praxisfeldern sozialdiakonischer Arbeit, z. B. zum kirchlichen Quartiersmanagement, zu Kindertagesstätten, Armenbestattungen, Migration, Obdachlosigkeit und Altersarmut. Allen Beiträgen gemeinsam ist, dass, mögen die Perspektiven auch unterschiedlich sein, immer wieder deutlich wird, dass der Auftrag von Kirche und Diakonie, sich denen zuzuwenden, die im Kontext materieller Armut leben, eine zunehmend dringender werdende gesamtgesellschaftliche Herausforderung der Gegenwart ist. Doch der Band zeigt auch, dass es diakoniewissenschaftlich reflektierte und sozialpolitisch wirksame Möglichkeiten gibt, sich dieser Herausforderung zu stellen.

Prof. Dr. Ralf Dziewas, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: ralf.dziewas@ths-elstal.de



d den Psalmen

jetzt als Schmuckausgabe in zwei Bänden

Neben der Arbeit an seinem großen wissenschaftlichen Psalmenkommentar hat Erich Zenger über die Jahrzehnte in die Psalmen für die christliche Spiritualität erschlossen. Seine meisterhaften Psalmenauslegungen erscheinen jetzt vollständig in einer zweibändigen Neuausgabe im Schuber, neu layoutet und in neuer Rechtschreibung, mit Register und Literaturangaben. Herkunft und Entstehung der Psalmen werden ebenso erläutert wie die geistliche Tiefe dieses Gebetsschatzes, der Juden und Christen gemeinsam ist. Für Meditation und Gebet ein Gewinn, für Studium und Gottesdienstvorbereitung unentbehrlich.

Erich Zenger, 1939-2010, einer der bedeutendsten Alttestamentler unserer Zeit. Herausgeber von Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament.

900 Seiten, geb. m. Schutzumschlag, im Schuber, ISBN 978-3-451-32380-5
68,00 €

G. Oncken GmbH
Versandbuchhandlung | Postfach 20 01 52 | 34080 Kassel | Tel.: (05 61) 5 20 05-88 | buchhandlung@oncken.de | www.oncken.de

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 35. Jahrgang • 2011 • 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 Dr. Andreas Heiser (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: michael.rohde@ths-elstal.de.
Redaktionsassistenz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. **Einzelheft € 6,50,** zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10. In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 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.

fides quaerens
GFTP
intellectum

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

16. Jahrgang 2011

Ca. 320 Seiten. Gebunden
ISSN 1430-7820

Einzelverkauf: 14,00 €,
Abonnement: 12,00 €

Bezugsquelle des Heftes:
Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel
Telefax: 05 61 / 5 20 05-54 oder
E-Mail: buchhandlung@oncken.de

Aus dem Inhalt:

ESSAYS – *Kim Strübind:* Abschied von der Placebo-Kirche ▪ *Edgar Lüllau:* Höflichkeit ist keine theologische Kategorie. Ein Zwischenruf zur Diskussion um Taufe und Konvergenzdokument ▪ *Edgar Lüllau:* Vom „Griff in die Heidenkasse". Der Transfer des Vermögens der Neuruppiner Missionsgesellschaft

ARTIKEL – *Kim Strübind:* „Nicht im Himmel, sondern auf Erden". Exegetische Skizze und Bibelarbeit über Deuteronomium 30, 6–20 ▪ *Franz Graf-Stuhlhofer:* „Bibel" und „Wort Gottes". Eine kanonische Selbstauskunft ▪ *Christoph Börchers:* Wo entsteht religiöse Kompetenz? Der kompetenzorientierte Religionsunterricht zwischen konfessioneller Bindung und der Kulturfach-Debatte

BEITRÄGE DES SYMPOSIONS 2010: AUFBRÜCHE IN DER THEOLOGIE SCHWARZAFRIKAS – *Erich Geldbach:* Die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 ▪ *Samuel Desirée Johnson:* Edinburgh 1910 und 2010: Bilanz einer zwiespältigen Beziehung zwischen Afrika und dem Westen ▪ *Zachée Betché:* Die Zukunft einer indigenen afrikanischen Theologie. Eine Skizze ▪ *Timothée Bouba Mbima:* Die Befreiungstheologie Jean-Marc Elas. Ein Beitrag zum Aufbau eines afrikanischen theologischen Denkens ▪ *Edgar Lüllau:* Der Norden Kameruns als Ort der Entdeckung der Befreiungstheologie ▪ *Christoph Haus:* Was passiert, wenn das Manna nicht mehr vom Himmel fällt? Eine (selbst-)kritische Bewertung der Arbeit der Europäisch Baptistischen Missionsgesellschaft ▪ *Michael Kisskalt:* Die Missionsanthropologie der deutschen baptistischen Mission in Kamerun um 1900

THEOLOGIE IM KONTEXT – *Wolfgang Bruske:* Sodom und die Schwulen