

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

<i>Martin Rothkegel</i> : Das Taufbekenntnis des Richard Overton von 1643. Ankündigung einer wissenschaftlichen Edition der baptistischen Glaubensbekenntnisse des 17. Jahrhunderts	3
<i>Michael Bendorf</i> : Baptistische Streiflichter zur Diskussion um die Geisttaufe	21

Rezensionen

<i>Alister E. McGrath</i> : Darwinism and the Divine (Markus Thane)	45
<i>Sven Trabant</i> : Typen des Glaubens (Lars Charbonnier)	46
<i>Urs B. Leu, Christian Scheidegger (Hgg.)</i> : Die Zürcher Täufer 1527-1700 (Martin Rothkegel)	48
<i>Michael Baumann (Hg.)</i> : Gemeinsames Erbe. Reformierte und Täufer im Dialog (Martin Rothkegel)	50

PREDIGTWERKSTATT

Manfred Kasemann: Pfingstpredigt über I. Korinther 12,1-7	36
Kommentar zur Pfingstpredigt von Manfred Kasemann (Oliver Pilnei)	40

2012 • Heft 1

ISSN 1431-200X

36. JAHRGANG

ZA 4201

Z

Beiträge zum Thema Taufe

Den Auftakt für den 36. Jahrgang des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS bilden zwei Beiträge zum Thema Taufe. MARTIN ROTHKEGEL ist ein renommierter Täuferforscher und arbeitet als Professor für Kirchengeschichte am Theologischen Seminar Elstal (FH). Mit seinem Beitrag für diese Ausgabe kündigt er eine breit angelegte wissenschaftliche Edition baptistischer Glaubensbekenntnisse des 17. Jahrhunderts an. Exemplarisch stellt er ein persönliches Schuld- und Glaubensbekenntnis von Richard Overton vor, indem er es biographisch, historisch und theologisch einordnet und kommentiert. Darüber hinaus wird das Taufbekenntnis Overtons als Vorabdruck in seiner lateinischen Fassung und mit kommentierter deutscher Übersetzung präsentiert. Es wird mit Sicherheit nicht nur bei Fachhistorikern auf Interesse stoßen, welche differenzierte Position dieses Zeugnis zwischen „Particular Baptists“ und „General Baptists“ einnimmt.

Aus pastoraler Praxis heraus gibt MICHAEL BENDORF einen Gesprächsbeitrag zum Thema Taufe. Der Autor ist habilitiert im Fach Wirtschaftspädagogik an der Georg-August Universität Göttingen und arbeitet pastoral mit Schwerpunkt Junge Gemeinde in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hannover (Walderseestraße). Sein Aufsatz diskutiert das Verhältnis von Wasser- und Geisttaufe unter starker Berücksichtigung baptistischer Stimmen zu diesem Thema und gibt seine eigene Position mit Anleihen bei Calvin und Barth wieder.

Für die Predigtwerkstatt hat Pastor MANFRED KASEMANN aus Hamburg eine Pfingstpredigt zur Verfügung gestellt. Diese wird vom Bildungsreferenten des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinde, OLIVER PILNEI, kommentiert. Die Predigtwerkstatt soll immer wieder Anregung und theologische Reflexion für die eigene Predigtpraxis bieten. Im Herausgeberkreis wird die Predigtwerkstatt von Markus Iff koordiniert und wir freuen uns, dass immer wieder Kolleginnen und Kollegen bereit sind, eine Predigt zur Verfügung zu stellen.

Der Rezensionsteil bietet vier Besprechungen von ganz unterschiedlichen Publikationen aus freikirchlicher Feder oder zu freikirchlich relevanten Themen. Rezensionsanfragen werden vom Herausgeberkreis durch Andreas Heiser gestellt und wir sind dankbar, dass wir ein breites Spektrum an Rezensenten für diese ehrenamtliche Arbeit gewinnen können.

Die nächste Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS wird den Schwerpunkt „Spiritualität“ haben.

Michael Rohde (Schriftleitung)

ZA 4201

Martin Rothkegel

Das Taufbekenntnis des Richard Overton von 1643

**Ankündigung einer wissenschaftlichen Edition
der baptistischen Glaubensbekenntnisse des 17. Jahrhunderts**

Die Baptisten haben seit der Entstehung der ersten baptistischen Gemeinden zu Beginn des 17. Jahrhunderts eine große Fülle an Glaubensbekenntnissen hervorgebracht, die von einzelnen Gemeinden, von Zusammenschlüssen und Bündnissen mehrerer Gemeinden oder gelegentlich von Einzelpersonen als Rechenschaft von ihrem Verständnis der biblischen Botschaft formuliert wurden. Im Gegensatz zu den bis heute kirchenamtlich verbindlichen Bekenntnisschriften der protestantischen Konfessionskirchen haben die frühen baptistischen Bekenntnisse in der Regel keine vergleichbare normative Funktion mehr.¹ Dennoch setzte in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine intensive Beschäftigung mit diesen Texten ein, die sich in mehreren englischsprachigen Sammeleditionen historischer baptistischer Bekenntnisse niederschlug. Die Wiederentdeckung dieser Texte fiel in eine Zeit, in der viele Baptisten im angelsächsischen Raum das Bedürfnis verspürten, sich auf die Grundlagen baptistischer Identität zu besinnen. Hintergrund dieses konfessionsgeschichtlichen Interesses waren der konfessionsübergreifende Evangelikalismus und die Frömmigkeitskultur der Erweckungsbewegung, die einen starken Einfluss auf die baptistische Bewegung ausübten und die traditionellen Identitäten und Abgrenzungen der historischen freikirchlichen Denominationen grundsätzlich in Frage stellten.

Zum Zweck der Rückbesinnung auf die baptistischen Wurzeln wurde 1845 in London die „Hanserd Knollys Society for the Publication of the Works of Early English and Other Baptist Writers“ gegründet, die personell eng mit der „Baptist Missionary Society“ verflochten war. Die Bedeutung dieser und weiterer baptistischer Gesellschaften liegt darin, dass sie in einer Zeit, als es noch keinen landesweiten baptistischen Bund gab, die eigentlichen Träger des denominationellen Selbstverständnisses der britischen Baptisten waren. Das Editionsprogramm der „Hanserd Knollys Society“ startete mit nicht weniger als dreitausend Abonnenten, die sich zur Abnahme von jährlich drei Bänden baptistischer Quellschriften verpflichtet hatten. Die britischen Baptisten wiesen, wie das zeitgenössische freikirchliche Milieu generell, eine starke Affinität zum aufsteigenden

¹ Als eine wichtige Ausnahme ist zu erwähnen, dass die calvinistische „Second London Confession“ in einer Textfassung von 1689 seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert wieder eine Rolle als Bekenntnisschrift von verschiedenen calvinistischen baptistischen Gemeinden und Verbänden spielt.

politischen Liberalismus auf. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass den Initiatoren der „Hanserd Knollys Society“ das kompromisslose Eintreten für die Gewissens- und Religionsfreiheit aller Menschen als ein historischer und theologischer Kernpunkt baptistischer Identität galt:

„To the Baptists, it will be seen, belongs the honour of first asserting in this land, and of establishing on the immutable basis of just argument and scripture rule, the right of every man to worship God as conscience dictates, in submission only to the divine command.“²

1854 gab der englische Missionar, Historiker und Publizist EDWARD BEAN UNDERHILL (1813-1901) für die „Hanserd Knollys Society“ die erste wissenschaftliche Sammelausgabe baptistischer Bekenntnisse und Katechismen heraus.³ Wie viele andere führende Baptisten seiner Zeit verband UNDERHILL seine missionarische und wissenschaftliche Tätigkeit mit politischem Engagement, unter anderem für die soziale Gerechtigkeit in Jamaica und die politische Emanzipation der dortigen schwarzen Bevölkerung. Die Neubesinnung auf die baptistischen Bekenntnisschriften in der Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgte mithin nicht im Sinne von Dogmatismus und theologischer Repristinatio, sondern im Kontext eines emanzipatorisch orientierten baptistischen Selbstverständnisses, dessen Leitbegriff die sowohl spiritueller als auch gesellschaftlich verstandene Freiheit und Mündigkeit des Einzelnen war. An die Adresse einer gegenüber jeder Form von Bevormundung hochsensiblen baptistischen Leserschaft gerichtet, die insbesondere gegenüber verbindlichen Glaubensbekenntnissen skeptisch eingestellt war, betonte UNDERHILL im Vorwort:

„The confessions of this volume were not creeds, compulsorily imposed on the members or churches of the Baptist body. Speaking strictly they were apologies, taking the form of confessions, or creeds, as the most convenient way of informing adversaries of the matter of their faith. No one was required or bound to subscribe to them, and if adopted by any church as the expression of its sentiments, all others were left free, and even a considerable latitude of judgment allowed in the bosom of the church itself.“⁴

So sehr diese Zeilen auch die Perspektive der Mitte des 19. Jahrhunderts erkennen lassen, aus der heraus sie geschrieben wurden, machen sie dennoch mit einem historischen Recht darauf aufmerksam, dass die Bedeutung schriftlicher Bekenntnisse in der baptistischen Praxis seit jeher weitaus geringer war als etwa im Luthertum oder in den historischen reformierten Kirchentümern, allein schon aufgrund des basisdemokratischen Strukturprinzips des Baptismus. Dieser Umstand führte allerdings dazu, dass der Baptismus nicht etwa weniger,

² THE HANSERD KNOLLY SOCIETY [Prospekt von 1845, vorgebunden vor:] UNDERHILL, EDWARD BEAN (Hg.): Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614-1661, London 1846.

³ UNDERHILL, EDWARD BEAN (Hg.): Confessions of Faith, and other Public Documents, Illustrative of the History of the Baptist Churches of England in the 17th Century, London 1854.

⁴ Ebd., VI.

sondern eher mehr Bekenntnisse als andere denominationelle Traditionen hervorbrachte.⁵ Eine berühmte Ausnahme ist bis heute die „Baptist Union of Great Britain“, die anstelle eines Bekenntnisses lediglich eine „Grundsatzerklärung“ von drei Sätzen angenommen hat. Das bis in die Gegenwart andauernde Wachstum des baptistischen Bekenntnisschrifttums wird an den zwei wichtigsten der auf UNDERHILL folgenden Sammelausgaben deutlich, die 1910/11 und 1959/69 in Nordamerika erschienen.

Hatte sich UNDERHILL noch auf das England des 17. Jahrhunderts beschränkt, bezog der amerikanische Kirchengeschichtler WILLIAM JOSEPH MCGLOTHLIN (1867-1933) in seine 1910/11 erschienene Sammelausgabe auch spätere Bekenntnisse des britischen, nordamerikanischen und kontinentaleuropäischen Baptismus bis zur Gegenwart ein.⁶ Dem damaligen inklusiven Verständnis von baptistischer Identität entsprechend enthielt die Ausgabe auch eine Anzahl von Texten aus der deutschen Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts und aus der mennonitischen Tradition⁷ des späten 16. und des 17. Jahrhunderts. MCGLOTHLINS Ausgabe wurde im englischsprachigen Raum rasch zu einem Standardwerk, das in baptistischen Seminaren im Unterricht benutzt wurde und in den Bibliotheken vieler baptistischer Prediger vorhanden war.

Die Auseinandersetzungen um die historisch-kritische Bibelexegese und die Evolutionslehre führten seit den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zu innerbaptistischen Konflikten und Grenzziehungen, die sich in neuen Bekenntnistexten niederschlugen, etwa dem einflussreichen Bekenntnis der Südlichen Baptisten in den Vereinigten Staaten, „Baptist Faith and Message“ von 1925, das bis zur Gegenwart mehrfach revidiert wurde. Ein weiterer Faktor, der zur Entstehung zahlreicher neuer baptistischer Bekenntnisse führte, war die Internationalisierung der baptistischen Bewegung infolge der seit dem späten 18. Jahrhundert von England und Amerika ausgehenden weltweiten Mission und der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von Deutschland ausgehenden intensiven Missionsarbeit auf dem europäischen Kontinent. Hatten die Missionsgemeinden und die neu entstehenden nationalen Baptistenbünde anfangs noch übersetzte oder adaptierte Versionen der Bekenntnisse ihrer jeweiligen britischen, amerikanischen oder deutschen Mutterdenominationen verwendet, wurden im Laufe des 20. Jahrhunderts zahlreiche selbstständige Texte neu ausgearbeitet.

⁵ Zu den baptistischen Bekenntnissen des 17.-20. Jahrhunderts vgl. den Überblick bei BRACKNEY, WILLIAM H.: *A Genetic History of Baptist Thought. With Special Reference to Baptists in Britain and North America*, Macon, Georgia, 2004, 14-63.

⁶ MCGLOTHLIN, WILLIAM J. (Hg.): *Baptist Confessions of Faith*, Philadelphia 1911.

⁷ Zu mennonitischen Bekenntnissen vgl. neuerdings die Sammelausgabe in englischer Übersetzung, KOOP, KARL (Hg.): *Confessions of Faith in the Anabaptist Tradition 1527-1660*, Kitchner, Ont. / Scottsdale, Pa. 2006 (*Classics of the Radical Reformation*); dazu vgl. die ebenfalls von KOOP vorgelegte systematische Analyse des mennonitischen Bekenntnisschrifttums, DERS.: *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith*, Scottsdale, PA / Kitchener, Ontario, 2004 (*Anabaptist and Mennonite Studies*).

Die Renaissance des baptistischen Bekenntnisschrifttums im 20. Jahrhundert spiegelt sich in der 1959 und 1969 erschienenen Textsammlung des amerikanischen Theologen WILLIAM L. LUMPKIN (1916-1997) wider.⁸ LUMPKIN erweiterte nicht nur die Auswahl der historischen Bekenntnisse um einige von seinen Vorgängern nicht aufgenommene Texte des 17. und 18. Jahrhunderts, sondern aktualisierte auch die Auswahl und die Textfassungen der neueren Bekenntnisse erheblich. Seine Ausgabe ist gegenwärtig die am weitesten verbreitete Sammlung baptistischer Bekenntnisse für Studium und Gemeindefarbeit. Allerdings sind in den etwas mehr als vier Jahrzehnten seit 1969 fast alle der damals gültigen Bekenntnistexte ersetzt oder revidiert worden. Auch die Dokumentation europäischer baptistischer Bekenntnistexte in englischer Übersetzung, die KEITH PARKER 1982 veröffentlichte,⁹ ist inzwischen weitgehend veraltet. Diese Beobachtungen spiegeln die anhaltende Aktualität der Textgattung der Glaubensbekenntnisse im bündisch strukturierten Baptismus wider. Allerdings gibt es weltweit nach wie vor auch die gegenläufige Tendenz, nämlich eine vielgestaltige baptistische Frömmigkeitspraxis, für die schriftliche Bekenntnisse keine nennenswerte Rolle spielen.

Eine für den Gebrauch im Studium und in der Gemeinde konzipierte deutsche Handausgabe der grundlegenden baptistischen Bekenntnisse des 17. Jahrhunderts ist eines von vielen Desideraten der deutschsprachigen baptistischen Literatur. Diese Lücke konnte jedoch nicht einfach durch eine Übersetzung aufgrund der vorhandenen englischen Sammelausgaben geschlossen werden. Schon nach ersten Stichproben ergab sich, dass die Ausgaben von UNDERHILL, MCGLOTHLIN und LUMPKIN keine philologisch zuverlässige Textgrundlage darstellen. LUMPKIN begnügte sich bei den Texten der älteren Bekenntnisse meist mit dem Nachdruck vorhandener Editionen, z. B. durch photomechanische Reproduktionen aus der Ausgabe von MCGLOTHLIN. Dieser wiederum hatte nicht immer originale Drucke und Handschriften zur Verfügung, sondern erstellte einige Texte aufgrund von Nachdrucken des 18. und 19. Jahrhunderts oder aufgrund von Abschriften, die er sich aus dem Ausland zuschicken ließ. Entsprechend war auch UNDERHILL verfahren. Auf diese Weise kam es in allen drei Ausgaben zu zahlreichen, teilweise erheblichen Textkorruptelen. Sinnstörende Fehler entstanden ferner dadurch, dass MCGLOTHLIN und LUMPKIN bei einigen in lateinischer Sprache verfassten, handschriftlichen Bekenntnissen der Frühzeit auf den Abdruck der Originaltexte verzichteten und sich mit dem Abdruck von Übersetzungen Dritter begnügten, ohne diese anhand der lateinischen Vorlagen zu überprüfen.

Um diesem Mangel abzuhelpfen, wurde beschlossen, im Rahmen eines Forschungsprojekts des Theologischen Seminars Elstal nicht nur eine deutsche Übersetzung, sondern auch eine grundlegende kritische Edition der Originaltexte der

⁸ LUMPKIN, WILLIAM L. (Hg.): *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge, Pennsylvania, 1969.

⁹ PARKER, G. KEITH (Hg.): *Baptists in Europe. History & Confessions of Faith*, Nashville, Tennessee, 1982.

baptistischen Bekenntnisse des 17. Jahrhunderts zu erarbeiten. Als Mitherausgeber konnten WILLIAM H. BRACKNEY (Acadia University, Nova Scotia, Canada) und UWE SWARAT (Elstal) gewonnen werden. Die Arbeit befindet sich derzeit in der Phase der Erstellung kritischer Textgrundlagen und der sukzessiven Übersetzung und Kommentierung. Die benötigten Drucke des 17. Jahrhunderts stehen in vielen Fällen als PDF im Internet in der Sammlung EARLY ENGLISH BOOKS ONLINE (EEBO) zur Verfügung, für die die DFG eine Nationallizenz sicherstellt. Von den in EEBO nicht vorhandenen Drucken und von handschriftlichen Textzeugen wurden Reproduktionen aus britischen und niederländischen Bibliotheken und Archiven beschafft. Die Arbeit wird voraussichtlich im Jahr 2014 abgeschlossen werden.

Die Edition wird formal in Anlehnung an die neue Edition der „Reformierten Bekenntnisschriften“ gestaltet.¹⁰ Jeder Text erhält eine Einleitung zum historischen Hintergrund (ggf. zum Verfasser), zum konkreten Entstehungsanlass (ggf. zur Datierung), zum Inhalt und zur Theologie des Bekenntnisses, schließlich zur kirchen- und theologiegeschichtlichen Bedeutung und Rezeption des jeweiligen Textes. Es folgt eine Bibliographie, die zum einen die Überlieferungs- und Editions-geschichte des Textes dokumentiert, zum anderen weitere relevante Quellentexte und die in der Einleitung zitierte Forschungsliteratur verzeichnet. Der kritischen Textausgabe ist ein philologischer Apparat, der parallel abgedruckten Übersetzung ein kommentierender Anmerkungsapparat beigegeben. Die Edition umfasst folgende Texte (in Klammern ist durch die Siglen U, M und L angegeben, welche Texte bereits bei UNDERHILL, MCGLOTHLIN und LUMPKIN abgedruckt sind):

1. Corde credimus [Februar 1610] (L).
2. Short Confession of Faith [Mai 1610] (M, L).
3. Synopsis fidei verae Christianae Ecclesiae Anglicanae Amsterodamiae [Frühjahr 1610].
4. Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam, 1611 (U, M, L).
5. Propositions and Conclusions Concerning True Christian Religion [1612/1613] (M, L).
6. Taufbekenntnis des Richard Overton [1643].
7. Bekenntnis des John Spilsbury, 1643.
8. London Confession, 1644, mit späteren Erweiterungen (U, M, L).
9. Faith and Practice of Thirty Congregations, 1651 (M, L).
10. The True Gospel-Faith, 1654 (L).
11. Midland Association Confession, 1655 (L).
12. Sommerset Confession, 1656 (U, M, L).
13. Standard Confession, 1660 (U, M, L).
14. Bekenntnis des Vavasor Powell, vor 1670.
15. Bekenntnis des John Bunyan, 1671.
16. Second London Confession, 1677/88 (U, M, L).
17. Orthodox Creed, 1678 (U, M, L).
18. A Short Confession or a Brief Narrative of Faith, 1691 (L).
19. Bekenntnis des Benjamin Keach, 1691.

¹⁰ Vgl. Reformierte Bekenntnisschriften, hg. im Auftr. der Evangelischen Kirche in Deutschland von ANDREAS MÜHLING und PETER OPITZ, Neukirchen-Vluyn 2002 ff.

Der Tradition von UNDERHILL, MCGLOTHLIN und LUMPKIN folgend, werden also Bekenntnisse beider baptistischer Hauptströmungen, sowohl der nicht-calvinistischen „General Baptists“ als auch der calvinistischen „Particular Baptists“, aufgenommen. Abweichend von UNDERHILL, MCGLOTHLIN und LUMPKIN wird auch eine Auswahl von persönlichen Bekenntnissen berücksichtigt.

Die hier angehängte Edition von Text Nr. 6, dem Taufbekenntnis des RICHARD OVERTON, soll als „sample edition“ einen Eindruck von der Anlage der Elstaler Edition vermitteln. Der Text wurde vor allem wegen seiner Kürze ausgewählt, ist aber auch historisch und theologisch von Interesse. Der Verfasser gehörte zu den herausragenden Vordenkern der parlamentarischen Demokratie im England des 17. Jahrhunderts. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, dass OVERTON bei der Formulierung seines bisher noch nie theologisch untersuchten Taufbekenntnisses auf einen streng calvinistischen Bekenntnistext zurückgriff, obwohl er zu den „General Baptist“ zählte und überdies in einer niederländischen Mennonitengemeinde um die Taufe ansuchte.

Abstract

The introduction and the appended sample edition prelude a critical, annotated, and bilingual edition of Baptist Confessions of Faith of the 17th Century, a project which is currently being carried out at the Theological Seminary at Elstal in cooperation with the Acadia Centre for Baptist and Anabaptist Studies (ACBAS, Acadia University, Nova Scotia, Canada). Besides the present author, the editorial board includes William H. Brackney (Acadia) and Uwe Swarat (Elstal). The appendix displays the philological, historical, and theological standards as pursued in the forthcoming edition. From the nineteen congregational, associational and individual confessional texts that are included in the edition, a 1643 baptismal confession was chosen as a sample. The text was composed by the prominent Leveller leader and pamphletist, Richard Overton when he applied for baptism in the Waterlander Mennonite Church of Amsterdam. After his return to England, Overton was affiliated with the General Baptists. His confession is based on the “True Confession of Faith” published by Henry Ainsworth and Francis Johnson in 1596.

Prof. Dr. Martin Rothkegel, Professor für Kirchengeschichte, Theologisches Seminar Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: mrothkegel@baptisten.de

Taufbekenntnis des Richard Overton, Amsterdam [1643]

I. Einleitung

Als Vorbedingung der Taufe wird in frühen baptistischen Texten das Bekenntnis der Sünden und des Glaubens gefordert. Als eines der wenigen schriftlich erhaltenen Beispiele für ein persönliches Sünden- und Glaubensbekenntnis wird hier das undatierte lateinische Taufbekenntnis des Engländers Richard Overton wiedergegeben, mit dem dieser bei der Amsterdamer Waterländer-Mennonitengemeinde „bij de Toren“¹ um Taufe und Aufnahme ansuchte.

a) Verfasser und historischer Hintergrund

Richard Overtons Geburtsjahr ist unbekannt.² Wahrscheinlich war er 1631 am Queen's College in Cambridge immatrikuliert.³ Ab 1639/40 ist Overton als Autor politischer und religiöser Flugschriften greifbar, von denen er bis 1660 vermutlich an die 200 verfasste. Die meisten davon erschienen jedoch anonym, so dass die Zuschreibung in einigen Fällen unsicher ist.⁴ 1644-1646 betrieb er eine illegale Druckerei in London.⁵

1644, ein Jahr nach dem vermutlichen Entstehungsdatum seines Taufbekenntnisses, veröffentlichte Overton eine Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele mit dem Titel „Man's Mortality“.⁶ Darin vertrat er mit biblizistischen Argumenten die Auffassung, dass die Seele mit dem Leib sterbe und erst bei der allgemeinen Auferstehung wieder der ganze Mensch belebt werde. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sei ein unbiblischer, griechisch-philosophischer Gedanke. Auch die Vorstellung, dass die Seele in einer Art Schlafzustand weiterexistiere (Psychopannychismus), ging Overton nicht weit genug. Seine Ganztod-Theorie (Thnetopsychismus) wurde von einer Reihe prominenter Zeitgenossen wie John Milton geteilt und in ähnlicher Form auch von Thomas

¹ Zu den niederländischen Mennoniten des frühen 17. Jhs. vgl. ZIJLSTRA, *Om de ware gemeente; zum Verhältnis der englischen Exulanten zu den Mennoniten und zu der englischsprachigen Mennonitengemeinde, die nach 1613 aus der Gemeinde des John Smyth hervorgegangen war*, vgl. SPRUNGER, *Dutch Puritanism*, 43-122.

² Zur Biographie Overton vgl. GIMELFARB-BRACK, *Liberté*; DIES., *Art. Richard Overton*.

³ VENN, *Alumni Cantabrigenses*, 289.

⁴ ESTC nennt 67 Titel; EEBO nennt 54 Schriften, die von Overton verfasst oder mitverfasst wurden. Auflistung aller bisher identifizierten Schriften einschließlich der Overton zugeschriebenen anonymen Texte bei GIMELFARB-BRACK, *Liberté*, 337-436. — Auswahlausgaben von Overtons Schriften: WOLFE, *Leveller manifestoes*; OTTESON, *Levellers*, Bd. 1; SHARP, *English Levellers*.

⁵ Zu Overtons Druckerei vgl. ADAMS, *Secret Printing*.

⁶ Vgl. FISCH, *Richard Overton, Mans Mortalitie*.

Hobbes vertreten.⁷ Dagegen löste Overtons Auffassung bei vielen eher an der theologischen Tradition orientierten Baptisten Befremden aus. Innerhalb der dogmatisch weniger festgelegten „General Baptists“ galt Overtons Lehre zeitweilig immerhin als diskutabel. Aus der polemischen Schrift eines Presbyterianers erfahren wir, dass Overton am 5. Februar 1646 in der Londoner Gemeinde des Thomas Lambe, eines baptistischen Laienpredigers und aktiven Anhängers der Leveller-Bewegung, eine turbulente öffentliche Disputation über die Unsterblichkeit der Seele leitete.⁸

Bald nach der Veröffentlichung von „Men’s Mortality“ trat Overton neben John Lilburne und William Walwyn als Führer der radikal freiheitlichen Bewegung der „Levellers“ („Gleichmacher“) hervor. Die Leveller hatten sich 1644/45 gesammelt und besaßen bei einem Teil der Revolutionsarmee Oliver Cromwells und in Teilen der Bevölkerung einen starken Rückhalt. Sie strebten die Umwandlung Englands in eine demokratische Republik auf der Grundlage der angeborenen und unveräußerlichen Freiheitsrechte („natural rights“) der Bürger, der Volkssouveränität und der parlamentarischen Repräsentation an. Sie forderten die Abschaffung der Standesvorrechte des Adels, die rechtliche Gleichstellung aller Bürger (was allerdings nicht die Besitzlosen mit einschloss), Glaubensfreiheit und Neutralität des Staates in konfessionellen Fragen. Zur Lösung sozialer Missstände stellten sie soziale Reformprogramme auf.⁹ Die Bewegung stand in entschiedener Opposition sowohl gegen die Monarchie und die mit dieser verbundene Anglikanische Kirche, deren politischer Rückhalt das Oberhaus des Parlaments war, als auch gegen die theokratischen Ansprüche der Presbyterianer und des von ihnen dominierten Unterhauses. Die Publizistik der Leveller, unter denen die Traktate Overtons einen hervorragenden Platz einnehmen, gilt, je nach Perspektive, als Vorläufer der modernen liberalen oder sozialistischen Theoriebildung. Analog wird die von einigen Levellern vertretene Kritik an theologischen Dogmen als Vorwegnahme deistischer, aufklärerischer oder gar materialistischer Gedanken interpretiert. In der Tat rezipierte die englische Frühaufklärung Impulse aus der Leveller-Ideologie und der Dissenter-Tradition im Allgemeinen. Es ist jedoch zu betonen, dass die Leveller selbst sowohl in theologischer Hinsicht als auch in ihrer gesellschaftspolitischen Haltung in

⁷ Zur Tradition des Psychopannychismus und Psychothnetismus im englischen Protestantismus vgl. BURNS, Christian Mortalism; GIBBONS, Richard Overton; BALL, Soul Sleepers.

⁸ EDWARDS, The first and second part of Gangraena, London 1646 (EEBO), 17 f, berichtet, dass die Diskussionsveranstaltung auf Befehl des Lord Mayor von London von der Polizei aufgelöst werden sollte. Durch einen von Overton herbeigeführten Tumult zog sie sich aber noch über weitere sechs Stunden hin, da Overton und die übrigen Anwesenden dem Lord Mayor und dem Parlament jegliche Zuständigkeit in Fragen des Gewissens und der Religion absprachen: „Overton ... stood up and said: ‘Brother Lam, had Paul done well if he had desisted from preaching in the name of Jesus if he had been commanded by the high-priests to forbear, had he done well or not?’ Lam answered: ‘No,’ whereupon Overton replied in a most scornfull proud manner: ‘Nor ought we to obey Master Major.’“ Zum Datum vgl. WRIGHT, Early English Baptists, 155.

⁹ Vgl. FRANK, Levellers; SCHRÖDER, Levellers; WOOTTON, Leveller Democracy.

der separatistischen Frömmigkeit verwurzelt waren. Ihr politisches Programm entspringt direkt dem politisch-theologischen Diskurs innerhalb des Dissenter-Milieus: „We should remember that whatever else the Levellers were, they shared a definite religious orientation. The movement clearly owed much to the Baptists, both in personnel and in organisation; so much so that it might be regarded as the political wing of the Baptist movement.“¹⁰

Während der Herrschaft des puritanischen Parlaments wurde Overton 1646 und 1647 wegen seiner baptistischen Überzeugungen – zeitweilig gemeinsam mit seiner Frau Mary, ihrem neugeborenen Kind und weiteren Familienangehörigen – unter entwürdigenden Bedingungen in den Kerker geworfen.¹¹ Eine weitere Verfolgungszeit begann für Overton, nachdem sich die Leveller Ende 1648 mit Cromwell überworfen hatten. Der Gegensatz zwischen Cromwell und den Levellern spitzte sich weiter zu, als nach der Exekution Karls I. im Januar 1649 Cromwell immer offener eine Diktatur anstrebte. Der Versuch eines Teils der Revolutionsarmee, Cromwell durch eine Meuterei zur Annahme eines von Overton mitverfassten Verfassungsentwurfs („The Agreement of the People“) zu zwingen, wurde im Mai 1649 blutig niedergeschlagen. Es folgte die Zerschlagung der Leveller-Bewegung. Overton selbst befand sich von März bis November 1649 in Haft im Londoner Tower. Unentwegt schreibend, kommentierte er aus dem Gefängnis heraus den Kampf und das Scheitern seiner Bewegung.

Obwohl Overton selbst den nicht-calvinistischen „General Baptists“ der Londoner Gemeinde des Thomas Lambe zuzurechnen ist, druckte und verlegte er auch theologische Schriften von Vertretern der Londoner calvinistischen „Particular Baptists“ wie John Mabbatt, Thomas Collier und William Kiffin.¹² Insbesondere Collier sympathisierte anfänglich mit Levellern. Angesichts des Bruchs zwischen Cromwell und den Levellern rückten die Führer der Londoner „Particular Baptists“ jedoch von den Levellern ab. Im April 1649 distanzierte sich Kiffin gemeinsam mit anderen „Particular Baptists“ öffentlich von der Förderung nach Durchsetzung des „The Agreement of the People“ und beschuldigte im selben Monat gemeinsam mit dem Independenten-Prediger John Goodwin den Leveller William Walwyn der Gottlosigkeit. Overton antwortete mit empörten Angriffen auf Kiffin. Vielleicht entfernte er sich in dieser Zeit überhaupt von der baptistischen Bewegung, denn über eine Zugehörigkeit Overtons zu einer Baptistengemeinde ist aus den folgenden Jahren nichts mehr bekannt. Während der Herrschaft Cromwells floh er 1655 nach Amsterdam. Nach seiner Rückkehr nach England wurde er 1659 vorübergehend ein weiteres Mal inhaftiert. Die

¹⁰ Vgl. GIBBONS, Richard Overton, 69. – Zum Verhältnis insbesondere der Londoner Baptistengemeinden (nicht-calvinistisch und calvinistisch) zu den „Levellers“ von der Mitte der 1640er Jahre bis 1648/49 vgl. WOLFE, Milton, 28 f, 168-181; dagegen versucht WRIGHT, Early English Baptists, 186-227, die Beziehungen zwischen Leveller-Bewegung und Baptisten als minimal darzustellen.

¹¹ Vgl. DURSO, No Armor for the Back, 81-95.

¹² Vgl. ADAMS, Secret Printing.

letzte Erwähnung Overtons ist ein Haftbefehl gegen ihn, der drei Jahre nach der Wiederherstellung der Monarchie 1663 von Karl II. erlassen wurde. Das Datum seines Todes ist unbekannt.

b) Datierung und Entstehungsanlass

Die Handschrift des Taufbekenntnisses des Richard Overton ist undatiert. Seit den Forschungen von Benjamin Evans (1862) und Champlin Burrage (1912) wurde vermutet, der Text sei im Januar 1615 entstanden, als die seit 1610 beantragte Aufnahme der Gemeinde des (1612 verstorbenen) John Smyth in die Waterländer-Mennonitengemeinde endgültig vollzogen wurde.¹³ Bei dieser Gelegenheit wurden die von Smyth getauften Personen ohne eine erneute Taufhandlung aufgenommen, eine Reihe von noch nicht getauften Personen wurde getauft. In den Protokollen der Mennonitengemeinde wird Overton jedoch nicht unter den englischen Täuflingen genannt.

Nicht nur wegen des auffälligen Fehlens seines Namens in den Aufzeichnungen von 1615, sondern auch angesichts der sonstigen biographischen Informationen über Overton ist die Frühdatierung ins Jahr 1615 sehr unwahrscheinlich. Daher wurde von Marie Gimelfarb-Brack eine Datierung in die frühen 1640er Jahre vorgeschlagen.¹⁴ Dafür spricht auch, dass 1639 und 1640 zwei Engländer namens Overton in der Amsterdamer Mennonitengemeinde die Taufe erhielten, Thomas und John („Jan“) Overton („Overtoom“), bei denen es sich um Richards Brüder handeln könnte.¹⁵ Thomas Overton wurde 1647 gemeinsam mit Richard in London als „Wiedertäufer“ verhaftet.¹⁶

Das Jahr 1643 kann für die Taufe Richard Overtons deshalb als wahrscheinlich gelten, weil seine frühesten Schriften aus den Jahren 1639-1642 erkennen lassen, dass er damals noch zu den nicht-separatistischen Puritanern innerhalb der Anglikanischen Kirche zählte. Dagegen vertrat er seit 1643 klar separatistische Positionen.¹⁷ Dazu passt, dass Overtons Bekenntnis ausdrücklich bezeugt, dass er bisher der „Anglicana ecclesia“ angehört habe, sich aber nun aufgrund einer Bekehrungserfahrung der wahren Gemeinde anschließen wolle. Es gibt keinen eindeutigen Quellenbeleg dafür, dass Overton tatsächlich in Amsterdam getauft wurde. Unklar ist auch, ob er bei der Vorlage seines Bekenntnisses die Absicht hatte, sich dauerhaft den Mennoniten anzuschließen, oder ob er von vornherein beabsichtigte, nach seiner Taufe nach England zurückzukehren. Wahrscheinlich sah Overton, der Lehre der „General Baptists“ entsprechend, in jeder nach der biblischen Ordnung getauften Gemeinde, also auch in den Waterländern, eine

¹³ Vgl. EVANS, *Early English Baptists*, Bd. 1, 223; BURRAGE, *Early English Dissenters*, Bd. 1, 243, 250; FRANK, *Levellers*, 39 f.

¹⁴ Vgl. GIMELFARB-BRACK, *Liberté*, 86-90.

¹⁵ Vgl. SPRUNGER, *Dutch Puritanism*, 87.

¹⁶ Vgl. DURSO, *No Armor for the Back*, 84.

¹⁷ Vgl. GIBBONS, *Richard Overton*, 64 f.

wahre sichtbare Kirche Jesu Christi. Da die Mennoniten in der zeitgenössischen puritanischen Literatur als Vertreter des Psychopannychismus bekannt waren, könnte auch Overtons Ablehnung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ihn bewogen haben, gerade in Amsterdam um die Taufe anzusuchen.

c) Inhalt und theologische Einordnung

Offenbar handelt es sich bei dem in einem ungelenkten Latein verfassten Text nicht um ein schriftliches Ansuchen, sondern um das Konzept für ein mündlich vorzutragendes Taufbekenntnis. Dies legt jedenfalls die das Bekenntnis unterbrechende Wendung an die Zuhörer in Art. 17 nahe. Da Overton kein Niederländisch und die Gemeinde kein Englisch verstand, wählte man, wie damals üblich, zur Verständigung das Lateinische, das von den gebildeteren Amsterdamer Gemeindegliedern verstanden wurde.

Overton bekennt sich zu einer orthodoxen Trinitätslehre, zu den calvinistischen Lehrstücken vom dreifachen Amt Christi und von den vier Gemeindeämtern und zu einer allgemein täuferisch-baptistischen Definition der Kirche als Versammlung der gläubig Getauften. Spezifisch mennonitische Aussagen enthält das Bekenntnis nicht. Bei der Formulierung lehnt sich Overton eng an die „True Confession of Faith“ von 1596 an. Dieses streng calvinistische Bekenntnis war in der Amsterdamer englischen Separatistengemeinde des Henry Ainsworth und Francis Johnson entstanden und wurde mehrfach nachgedruckt.¹⁸

Die Verwendung dieses Textes ist allerdings nicht als Hinweis darauf zu verstehen, dass Overton vor seinem Taufbegehren den Amsterdamer puritanischen Separatisten angehört hatte. Vielmehr handelt es sich bei der „True Confession“ um einen bei den Baptisten der 1640er Jahre allgemein verbreiteten Text. So wurde sie etwa von den „Particular Baptists“ bei der Formulierung ihres ersten Londoner Bekenntnisses von 1644 benutzt.¹⁹ Overton lässt jedoch im Gegensatz zu den „Particular Baptists“ diejenigen Aussagen der „True Confession“, die sich auf die Prädestination und auf die Verwerfung (Reprobation) beziehen, weg bzw. ändert sie im Sinne der „General Baptists“ ab. Diese lehrten eine allgemeine Einladung aller Menschen zum Heil und eine Sühnewirkung des Todes Christi für alle Menschen und nicht nur für die Erwählten.

d) Bedeutung und Rezeption

Der Text ist ein persönliches Taufbekenntnis. Eine über diesen unmittelbaren Entstehungsanlass hinausgehende Rezeption hat es nicht erfahren. Erst die historische Forschung des ausgehenden 19. Jahrhunderts ist auf Overtons Bekenntnis wieder aufmerksam geworden.

¹⁸ Vgl. WALKER, *Creeds and Platforms*, 41 (neun Ausgaben in englischer, lateinischer und niederländischer Sprache von 1596-1614).

¹⁹ Vgl. LUMPKIN, *Confessions*, 81.

II. Bibliographie

a) Überlieferung

Handschrift: Stadsarchief Amsterdam, 1120: Archief van Verenigde Doopsgezinde gemeente van Amsterdam met voorgangers, Gemeente bij de Toren (Waterlanders) 1605-1668, Nr. 121: Stukken betreffende de toenadering van en de vereniging met de Engelse gemeente (1608-1642), B 1353. – Edition: BURRAGE II, 216-218. – Englische Übersetzung: EVANS I, 254-256.

b) Quellen und Literatur

- ADAMS, DAVID R.: The Secret Printing and Publishing Career of Richard Overton the Leveller, 1644-1647, in: *The Library*, 7th series, 11 (2010), 3-88.
- BALL, BRYAN W.: *The Soul Sleepers. Christian Mortalism from Wycliffe to Priestley*, Cambridge 2008.
- BURNS, NORMAN T.: *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge, Mass. / London 1972.
- BURRAGE, CHAMPLIN: *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research*, Bd. 1: *History and Criticism*; Bd. 2: *Illustrative Documents*, Cambridge 1912.
- DURSO, KEITH E.: *No Armor for the Back. Baptist Prison Writings, 1600s-1700s*, Macon, Georgia / Atlanta, Georgia, 2007, 81-95.
- EDWARDS, THOMAS: *The first and second part of Gangraena, or, A catalogue and discovery of many of the errors, heresies, blasphemies and pernicious practices of the sectaries of this time, vented and acted in England in these four last years*, London 1646 (EEBO).
- EEBO: *Early English Books Online*.
- ESTC: *English Short Title Catalog*.
- EVANS, BENJAMIN: *The Early English Baptists*, 2 Bde., London 1862-1864.
- FISCH, HAROLD (Hg.): *Richard Overton, Mans Mortalitie*, Liverpool 1968 (English reprints series, 21).
- FRANK, JOSEPH: *The Levellers. A History of the Writings of three Seventeenth-Century Social Democrats: John Lilburne, Richard Overton, William Walwyn*, Cambridge, Mass., 1955.
- GIBBONS, B. J.: *Richard Overton and the Secularism of the Interregnum Radicals*, in: *Seventeenth Century* 10 (1995), 63-75.
- GIMELFARB-BRACK, MARIE: Art. „Richard Overton (fl. 1631–1664)“, in: *Biographical Dictionary of British Radicals in the Seventeenth Century*, Bd. 2, hg. v. RICHARD L. GREAVES und ROBERT ZALLER, Brighton 1981, 276.
- GIMELFARB-BRACK, MARIE: *Liberté, égalité, fraternité, justice! La vie et l'oeuvre de Richard Overton, Niveleur*, Berne / Francfort / Las Vegas 1979 (Peter Lang, Europäische Hochschulschriften, III 120).
- LUMPKIN, WILLIAM L. (Hg.): *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge 2¹⁹⁶⁹.
- MÜLLER, E. F. KARL (Hg.): *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, in authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, Leipzig 1903 (Nachdruck Zürich 1987).
- OTTESON, JAMES R. (Hg.): *The Levellers*, Bd. 1: *Works of Richard Overton*, Bristol 2003 (British Classic Liberalism, 1600-1900).
- SCHRÖDER, HANS-CHRISTOPH: *Die Levellers und das Problem der Republik in der Englischen Revolution*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 10 (1984), 461-497.

- SHARP, ANDREW (Hg.): *The English Levellers*, Cambridge ³2004 (Cambridge Texts in the History of Political Thought).
- SPRUNGER, KEITH L.: *Dutch Puritanism. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden 1982 (Studies in the History of Christian Thought, 31).
- TRUE CONFESSION OF FAITH: A true confession of the faith, and humble acknowledgement of the alegeance, vvvhich vvvee hir Maiesties subjects, falsely called Brovvnists, doo hould tovwards God, and yeild to hir Majestie and all other that are ouer vs in the Lord [Amsterdam?] 1596. – Edition: WALKER 41-74; LUMPKIN 82-97.
- VENN, JOHN; VENN, J.A. (Hgg.): *Alumni Cantabrigenses. A Biographical List of All Known Students, Graduates and Holders of Office at the University of Cambridge, from the Earliest Times to 1900*, Pt. I, vol. III, Cambridge 1924.
- WALKER, WILLISTON (Hg.): *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, New York 1893.
- WOLFE, DON MARION (Hg.): *Leveller manifestoes of the Puritan Revolution*, London 1941.
- WOLFE, DON MARION: *Milton in the Puritan Revolution*, New York ²1963, 28 f, 168-181.
- WOOTTON, DAVID: *Leveller Democracy and the Puritan Revolution*, in: *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, hg. v. J. H. BURNS, Cambridge 1994, 412-442.
- WRIGHT, STEPHEN: *The Early English Baptists, 1603-1649*, Woodbridge 2006.
- ZIJLSTRA, SAMME: *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675*, Hilversum / Leeuwarden 2000.

III. Text und Übersetzung

Credo corde et confiteor ore:

Ich glaube von Herzen und bekenne mit dem Munde:¹

Unum tantum esse Deum, unum Christum, unum Spiritum Sanctum, unam ecclesiam, unam veritatem, unam fidem, unam veram religionem.

[1.] Es gibt nur einen Gott, einen Christus, einen Heiligen Geist, eine Kirche, eine Wahrheit, einen Glauben, eine wahre Frömmigkeit.²

In deitate^a sunt tres personae realiter distinctae, Pater, Filius et Spiritus S[anctus], coeternales, coequales et coessentialia; omnes et singuli eorum unus et idem Deus, non divisae, sed distinctae realiter inter se proprietatibus suis, videlicet creatione, redemptione et sanctificatione.

[2.] In der Gottheit gibt es drei tatsächlich unterschiedene Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist, gleichewig, gleichrangig und wesensgleich; alle zusammen und jeder einzelne von ihnen sind ein und derselbe Gott; sie sind nicht getrennt, aber durch ihre Eigenschaften tatsächlich unterschieden,³ nämlich im Hinblick auf Schöpfung, Erlösung und Heiligung.

^a deitate] dietate *Ms.*

¹ Röm 10, 9f.

² Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 1: „Wee beleeve with our hearts and confes with our mouths: That there is but one God, one Christ, one Spirit, one church, one truth, one faith, one rule of obedience to all Christians in all places.“

³ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 2: „And that in this godhead there bee three distinct persons, coeternall, coequall, and co-essentiall, beeing every one of the and the same God, and therfore not divided, but distinguished one from another by their severall and peculiar propertie.“

Deus Pater est illud esse a se, non ab alio; Filius est idem illud esse, non a se, sed a Patre; Spiritus S[anctus] est idem illud esse, sed non a se, sed a Patre et Filio. Ita esse seu essentia divina horum trium eadem est et numero una.

Haec Trinitas in unitate coli et venerari [!] debet in spiritu et veritate, et qui Deum sic venerator, fruatur vita aeterna; et modus Dei sic venerandi perfecte exprimitur per ipsum Deum in Veteri et Novo Testamento per manus prophetarum et apostolorum. Et qui ullo alio modo colit Deum quam illo his duobus Testamentis expresso, fuerit eiectus e favore et praesentia Dei cum daemonibus et suis angelis in mortem aeternam.

Quinto credo et confiteor, quod Dominus noster^b Iesus Christus ab apostolis praedicatus fuit ipse messias ab aeterno promissus, de quo prophetae vaticinabantur et scribebant.

^b noster] norster *Ms.*

[3.] Gott Vater ist jenes eine Sein aus sich selbst heraus, nicht von einem anderen her; der Sohn ist eben dasselbe Sein, doch nicht aus sich selbst heraus, sondern vom Vater her; der Heilige Geist ist eben dasselbe Sein, doch nicht aus sich selbst heraus, sondern vom Vater und dem Sohn her.⁴ So ist also das Sein oder das Wesen dieser drei dasselbe und an Zahl eines.

[4.] Die Dreifaltigkeit in Einheit muss in Geist und Wahrheit⁵ angebetet und verehrt werden, und wer Gott so verehrt, wird sich des ewigen Lebens erfreuen; und diese Weise der Gottesverehrung wird von Gott selbst vollkommen kundgetan im Alten und Neuen Testament durch die Schriften⁶ der Propheten und Apostel.⁷ Und wer Gott auf irgendeine andere Weise verehrt als auf die in diesen beiden Testamenten kundgetane, der wird ausgestoßen⁸ aus der Gnade und Gegenwart Gottes mit den Dämonen und seinen Engeln.⁹

[5.] Fünftens glaube und bekenne ich, dass unser Herr Jesus Christus, der von den Aposteln verkündigt worden ist, der von Ewigkeit her verheißene Messias war, von dem die Propheten weisagten und schrieben.¹⁰

⁴ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 2: „The Father of none, the Sonne begotten of the Father from everlasting, the holy Gost proceeding from the Father and the Sonne before all beginnings.“

⁵ Joh 4, 24.

⁶ Wörtl. „Hände“.

⁷ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 7: „That the rule of this knowledge, faith, and obedience, concerning the worship and service of God and all other Christian duties, is not the opinions, devises, lawes, or constitutions of men, but the written word of the everlyving God, conteyned in the canonically bookes of the Old and New Testament.“

⁸ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 6: „That this therefore only is lyfe eternall to know the only true God, and whom hee hath sent into the world, Jesus Crist. And that on the contrarie the Lord will reder vengeance in flaming fire unto them that know not God, and which obey not the Gospell of our Lord Iesus Christ.“

⁹ Overton hat offenbar Mt 25, 41 („diabolo et angelis eius“) im Sinn.

¹⁰ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 9: „That touching his person, the Lord Jesus, of whom Moses and the prophets wrote, and whom the Apostles preached, is the everlasting Sonne of God.“

Sexto credo omnia in lege et evangelio scripta et contenta esse vera, divina et ab omnibus sic aestimanda et retinenda.

[6.] Sechstens glaube ich, dass alles, was im Gesetz und im Evangelium geschrieben und enthalten ist, wahr und göttlich sei und von jedermann für wahr gehalten werden müsse.¹¹

7° Christum unigenitum Dei Filium esse sacerdotem, prophetam et regem secundum^c ordinem Melchisedeci in aeternum. Et ecclesia sua a nullo alio neque caelo, terra et inferis, sed ab ipso gubernari debet.

[7.] Siebten: Christus, der eingeborene Sohn Gottes, ist Priester, Prophet und König¹² nach der Ordnung Melchisedeks in Ewigkeit¹³. Und seine Kirche darf von keinem anderen, weder im Himmel [noch] auf der Erde noch unter der Erde, als von ihm selbst regiert werden.¹⁴

Munus eius propheticum est 1. revelare voluntatem Patris; 2. instituere ministerium; 3. intus docere seu efficacem esse per ministerium.

[8.] Sein prophetisches Amt ist: 1. den Willen des Vaters zu offenbaren; 2. die Prediger¹⁵ zuzurüsten; 3. innerlich zu lehren und zu wirken durch das Predigtamt.¹⁶

Munus sacerdotale est 1. docere nos, et aliter quidem, quam alii sacerdotes, hoc est, non tantum auribus per verbum, sed etiam in cordibus per S[piritum] S[anctum]; 2. offerre se victimam propitiatoriam pro omnibus et singulis totius mundi peccatis; 3. orare et intercedere pro nobis perpetuo apud Patrem; ita ut eius victima satis et sufficiens est pro omnibus et singulis rationali-

[9.] Sein priesterliches Amt ist: 1. uns zu lehren, und zwar anders als andere Priester, das ist, nicht nur durch die Ohren durch das Wort, sondern auch in den Herzen durch den Heiligen Geist; 2. sich als Sühnopfer darzubringen für alle und jegliche Sünden der ganzen Welt; 3. für uns zu beten und Fürbitte zu leisten beim Vater; so dass sein Opfer genugsam und hinreichend

^c secundum] secundem *Ms.*

¹¹ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 7, s. o. zu Art. [4].

¹² Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 10: „That touching his office, hee only is made the mediator of the New Testament, even of the everlasting Couenant of grace between God and man, to bee perfectly and fully the prophet, priest and king of the church of God for evermore.“ Klassisch formuliert wurde das calvinistische Lehrstück vom dreifachen Amt Christi im „Catechisme de l'Eglise de Genève“ von 1542 (vgl. die lat. Fassung von 1545 bei MÜLLER, Bekenntnisschriften, 120 f).

¹³ Hebr 5, 6.

¹⁴ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 12: „That this office, to bee mediator, that is, prophet, priest and king of the church of God, is so proper to him, as neither in the whol, nor in anie part thereof, it can be transferred from him to anie other.“

¹⁵ „Ministerium“ bezeichnet kollektiv den Stand der Prediger. Diese werden vom erhöhten Christus unterrichtet, indem er ihnen die rechte Erkenntnis für die Verkündigung zuteil werden lässt.

¹⁶ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 13: „That touching his prophecie, Christ hath perfectly revealed out of the bozome of his Father, the wholl word and will of God ... That hee hath spoken and doth speake to his church in his own ordinance, by his own ministers and instruments only, and not by anie false ministrie at anie tyme.“

bus in toto rerum universo degentibus ad eorum redemptionem et salutem, si iis propria fide[s] adhibeatur et ad finem perseveratur.¹⁸

Munus regium constat in eius resurrectione e mortuis et ascensione^d in caelum ad dextram Patris, vincens et sub pedibus eius eiiciens orcum, mortem, peccatum et finalem condemnationem; omni potentia in caelo et terra spiritua-liter gubernans suam ecclesiam, adornans^e eam donis spiritualibus; ac tandem eam liberans ab omnibus malis, et plane debellatos in aeternas poenas detrudens.

Vera et visibilis eius ecclesia est quidam numerus populi e mundo per verbum Dei separati^f et per baptismum fidei et resipiscentiae collecti et constituti.

[ist für alle und jegliche Menschen¹⁷, die in der ganzen Welt leben, zu ihrer Erlösung und zu ihrem Heil, wenn sie eigenen Glauben beweisen und bis zum Ende verharren.¹⁹

[10.] Sein königliches Amt besteht in seiner Auf-erstehung von den Toten und seinem Aufstieg in den Himmel zur Rechten des Vaters, wobei er Hölle, Tod, Sünde und ewige Verdammnis besiegt und unter seine Füße wirft; er regiert mit aller Macht im Himmel und auf Erden geistlich seine Kirche und rüstet sie aus mit geistlichen Gaben; und er befreit sie am Ende von allen Bösen, indem er diese, völlig besiegt, in die ewige Strafe hinabstürzt.²⁰

[11.] Seine wahre und sichtbare Kirche ist eine Anzahl von Menschen, die durch das Wort Gottes von der Welt abgesondert sind und durch die Taufe des Glaubens und der Buße gesammelt und bestimmt sind.

^d ascensione] ascensione *Ms.*

^e adornans] über der Zeile statt gestrichenem: operans *Ms.*

^f separati] seperati *Ms.*

¹⁷ Wörtl. „Vernunftwesen“.

¹⁸ Der Satz ist fehlerhaft konstruiert, die Übersetzung beruht auf der Konjektur, dass „fides“ nicht als Ablativ, sondern als passivisches Subjekt von „adhibeatur“ zu verstehen sei.

¹⁹ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 14: „That toching his priesthood . hee hath appeered once to put avay sinne, by offring & sacrificing of himsell[f] ... appering before the face of his Father to make intercession ...“ Overton erweitert das priesterliche Amt Christi um den an erster Stelle genannten Aspekt der Lehre und lässt alle Aussagen der „True Confession of Faith“ weg, die die Satisfaktion und die Fürbitte auf die Auserwählten beschränken.

²⁰ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 15-16: „That touching his kingdom, beeing risen, ascended, entred into glory, set at the right hand of God, al powre in heaven and earth given unto him ... communicating and applying the benefits, virtue and frutes of his prophecy and priesthood unto his elect ... That this Kingdom shall bee then fully perfected when hee shal the second tyme come in glorie with his mightie angells unto judgment, to abolish all rule, authoritie and powre, to put all his enimies under his feet, to seperate and free all his chosen from them for ever, to punish the wicked with everlasting perdition from his presence.“ Wieder sind alle Aussagen der „True Confession of Faith“ weggelassen, die die Prädestination betreffen. Ferner wird der von der „True Confession of Faith“ als zukünftiges Ereignis beschriebene Sieg Christi über das Böse von Overton bereits auf die Auferstehung und Erhöhung bezogen.

Concessit^g Christus huius ecclesiae plenam potentiam et auctoritatem inter se iuncto eorum beneplacito et unanimo mente eligere personas ad gerendum officia in hac ecclesia. Et haec et nulla alia sunt amplectenda^h, videlicet pastorum, doctorum, presbyterorum, diaconorum et subministratum, qui per verbum Dei ab om[ni] parte qualificantur et approbantur. |

Officia omnia antichristiana, cuiuscunque fuerint generis, in hanc ecclesiam non sunt admit-tenda, sed funditus extirpandaⁱ.

Omnes humanae traditiones et opiniones sunt odio cordis prosequenda et fugienda; et si unquam a quibusdam sint assumpta, non sunt fo-venda, sed statim deponenda.

[12.] Christus hat seiner Kirche Vollmacht und Autorität verliehen, aufgrund ihres gemeinsamen Beschlusses und einmütig Personen zur Ausübung von Ämtern in dieser Kirche zu wählen.²¹ Und zwar soll man diese und keine anderen [Ämter] annehmen, nämlich das der Hirten, der Lehrer, der Ältesten, der Diakone und Diener²², welche durch das Wort Gottes in jeder Hinsicht legitimiert und belegt sind.²³

[13.] Alle antichristlichen Ämter²⁴, welcher Art sie auch seien, dürfen keinen Einlass in diese Kirche erhalten, sondern sind von Grund auf abzuschaffen.²⁵

[14.] Alle menschlichen Überlieferungen und Meinungen sind mit eifrigem Abscheu zu bekämpfen und zu meiden; und wenn sie irgend-wie von irgendwem dennoch angenommen worden sind, sind sie nicht zu dulden, sondern auf der Stelle abzustellen.

^g concessit] concessit *Ms.*

^h amplectenda] amplectenda *Ms.*

ⁱ extirpanda] exterpanda *Ms.* (exst-).

²¹ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 23: „That as every christian congregation hath powre and commandment to elect and ordeine their own ministerie according to the rules prescribed.“

²² Da ein vom Diakonenamt unterschiedenes Amt der „subministratores“ sonst nirgendwo erwähnt ist, handelt es sich bei „et subministratum“ wohl um einen erläuternden Zusatz zu „diaconorum“, vgl. die folgende Anm.

²³ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 19: Christus eingesetzt „only this publick ordinarie ministerie of pastors, teachers, elders, deacons, helpers to the instruction, government, and service of his Church.“ Klassisch formuliert wurde die calvinistische Vierämterlehre (angedeutet bei Calvin Inst. IV 3) in den Genfer „Ordonnances Ecclésiastiques“ von 1561, ediert in: BARTH, PETER; NIESEL, WILHELM; SCHEUNER, DORA (Hg.): Joannis Calvini opera selecta, Bd. 2, München 1952, 325-389.

²⁴ Gemeint sind die traditionellen kirchlichen Ämter und Dignitäten der katholischen und anglikanischen Kirche, insbesondere das Priestertum und das Bischofsamt, vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 29: „That the present ministerie retheyned and used in Englad of archb[ishops], lo[r]d[b]ishops, deanes, prebendaries, canons ... are a strange and anti-christian ministerie and offices, and are not that ministerie above named, instituted in Christs Testament, or allowed in or over his church.“

²⁵ Vgl. „True Confession of Faith“ (1596), Art. 20: „That this ministerie is exactly described, distinguished, limited ... by most perfect and playne lawes in Gods word, which lawes it is not lawfull for these ministers, or for the wholl church, wittinly to neglect, transgresse, or violate in anie parte; nor yet to receive anie other lawes brought into the Church by anie person whatsoever.“

Sed priusquam progrediar aut (ad) finem perveniar, ne sit, quaeso, vobis molestum nosse me Angl(icum) esse nuper Anglicanae ecclesiae, sed convictus verbo Dei et Spirit(u Sancto) omnes eius errores depono et in aeternum renuntio et toto animo (et) mente cupio per baptismum in veram ecclesiam intrare.

Porro credo duo tantum esse sacramenta in ecclesia Christi administranda et amplectenda^j, videlicet, baptismi et caenae Dominicae^k; et haec sacramenta paenitentibus et fidem exhibentibus administranda et communicanda, ita ut utrumque^l eorum infantibus omnibus et infidelibus omnibus sunt deneganda, quippe talibus non pertinent.

Postremo paenitet me plurimum peccati, et tristitia et maerore confiteor me peccatorem maximum esse et hucusque in peccatis summis et quotidianis vixisse, sed eorum remissionem expecto et quaero per Iesum Christum, aeternum Dei Filium, et post mortem in vitam aeternam intrare. In illius nomine itaque totis viribus corporis et animae exopto et desidero in veram ecclesia[m] per baptismum intrare et perseverare. Quid restat ergo, quin baptizar?

Richardus Overton

^j amplectenda] amplectanda *Ms.*

^k caenae Dominicae] caeni Dominici *Ms.*

^l utrumque] uterque *Ms.*

²⁶ Oder „zur englischen Gemeinde.“ Die Übersetzung „zur Anglikanischen Kirche“ beruht auf der Annahme, dass das Bekenntnis 1643 entstanden ist und dass Overton bis dahin Anglikaner oder nicht-separatistischer Puritaner war. Sollte die von der älteren Forschung vertretene Frühdatierung ins Jahr 1615 korrekt sein, wäre zu vermuten, dass Overton sich hier auf eine der 1615 in Amsterdam existierenden englischen Gemeinden bezieht, vgl. SPRUNGER, *Dutch Puritanism*, 43-122.

²⁷ Diese Aussage steht nicht im Widerspruch zu Overtons Mortalismus, da er auch in „Man's Mortality“ (1644) an der Auferstehungshoffnung festhielt.

²⁸ Apc 8, 36.

[15.] Doch bevor ich fortfahre oder ans Ziel komme, möge es euch bitte nicht lästig sein zu erfahren, dass ich ein Engländer bin, bis vor kurzem zur Anglikanischen Kirche²⁶ gehörig; aber vom Wort Gottes und vom Heiligen Geist überführt lege ich alle ihre Irrtümer ab und widerrufe sie in Ewigkeit und begehre von ganzem Herzen und Sinn, durch die Taufe der wahren Gemeinde beizutreten.

[16.] Ferner glaube ich, dass nur zwei Sakramente in der Kirche verwaltet und angenommen werden dürfen, nämlich die Taufe und das Abendmahl des Herrn; und dass diese Sakramente nur denen, die bußfertig sind und ihren Glauben bekennen, gereicht und mitgeteilt werden dürfen; daher müssen beide allen Säuglingen und allen Ungläubigen verweigert werden, da sie ja solchen nicht zukommen.

[17.] Zum Beschluss: Ich bereue aufs höchste meine Sünde und bekenne mich mit Trauer und Wehklagen als den größten Sünder, und dass ich bisher in höchsten und täglichen Sünden gelebt habe; aber ich erwarte und erbitte durch Jesus Christus, den ewigen Sohn Gottes ihre Vergebung, und dass ich nach dem Tod ins ewige Leben eingehe.²⁷ In seinem Namen begehre ich also mit allen Kräften des Körpers und der Seele, in die wahre Kirche durch die Taufe aufgenommen zu werden und [in ihr] zu verharren. Was also fehlt dazu, dass ich mich taufen lasse?²⁸

Richard Overton

Baptistische Streiflichter zur Diskussion um die Geisttaufe

1994 hat UWE SWARAT mit seinem Aufsatz „Die eine christliche Taufe – Skizze einer baptistischen Perspektive“¹ bereits im Titel auf einen wichtigen Aspekt des Verständnisses der Taufe im Baptismus hingewiesen: Es gibt offensichtlich nicht *die* baptistische Perspektive bzw. der Autor vermag nur *eine* unter mehreren möglichen zum Taufverständnis darzulegen. Große Einheit herrscht unter Baptisten insbesondere in der Frage zum Verhältnis von Glaube und Taufe: Es gehört zu den „sechs baptistischen Prinzipien“, dass der Glaube der Taufe vorausgeht.² Konsequenterweise wird die so genannte Glaubenstaufe praktiziert. In dem jüngsten Glaubensbekenntnis der deutschen Baptisten von 1977 (i. d. F. von 1995), der *Rechenschaft vom Glauben*, wird dieses Verständnis der Glaubenstaufe unterstrichen:

„Jesus Christus hat seine Gemeinde beauftragt, die an ihn Glaubenden zu taufen. Die Taufe bezeugt die Umkehr des Menschen zu Gott. Deshalb sind nur solche Menschen zu taufen, die aufgrund ihres Glaubens die Taufe für sich selbst begehren.“³

Diese Einmütigkeit im Taufverständnis ist allerdings grundsätzlich dann gefährdet, wenn der Frage nachgegangen wird, wie das Verhältnis zwischen äußerem Handlungsvollzug der Taufe und dem simultan laufenden inneren geistlichen Geschehen zu beschreiben ist. Die Beantwortung dieser Frage ließe sich auf einem Kontinuum von „ganz Gnadenhandeln bzw. -zuweisung Gottes an den Menschen“ bis „ganz Antworten des Menschen als Bekenntnis- und Gehorsamsakt“ abbilden. Aus baptistischem Taufverständnis heraus würde man zunächst bei der Antwort des Menschen im Sinne einer Glaubenstaufe als Bekenntnistaufe ansetzen. Dabei stellt sich die Frage, wie weit einzelne baptistische Theologen sich auf dem Kontinuum in Richtung „ganz Gnadenhandeln Gottes“ bewegen würden. Zugleich ist damit der Sakramentscharakter der Taufe angesprochen, wobei jeweils zu spezifizieren ist, was unter dem Begriff *Sakrament*

¹ SWARAT, UWE: Die eine christliche Taufe – Skizze einer baptistischen Sicht, in: GÜNTER BALDERS/UWE SWARAT (Hg.), *Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus*. Textbuch, Kassel 1994, 84-86. Das Buch ist 2010 als Sammelband in 2., bearbeiteter und aktualisierter Auflage von UWE SWARAT veröffentlicht worden. Sein Beitrag zum baptistischen Taufverständnis ist in der zweiten Auflage nicht mehr enthalten.

² Vgl. GELDBACH, ERICH: *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, Bensheimer Hefte 70, Göttingen 2005, 218.

³ Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R. (Hg.): *Rechenschaft vom Glauben* (1977, i. d. F. von 1995), 20.

verstanden wird. Zweifelsohne ist bei Sichtung der theologischen Verlautbarungen aus baptistischen Kreisen zu konstatieren, dass die Positionierungen bzw. die Beurteilungen des Gotteshandelns in der Taufe durchaus unterschiedlich sind. Während manche Theologen in der Tradition der reformierten Theologie KARL BARTHS in der Taufe selbst kein göttliches Handeln erkennen wollen,⁴ nehmen andere eine stärker calvinistisch geprägte Bewertung des Taufgeschehens und können neben dem Bekenntnischarakter der Taufe auch ein glaubensstärkendes und bestätigendes Handeln Gottes am Täufling identifizieren⁵ – bis hin zu der Möglichkeit des Geistempfangs in der Wassertaufe. Damit stellt sich zugleich auch die Frage nach dem inneren Zusammenhang von Geist- und Wassertaufe.

UWE SWARAT charakterisiert die Taufe aus der Perspektive des Täuflings als „Empfangshandlung“, womit deutlich wird, dass er in der Taufe ein Handeln Gottes feststellen kann und in dieser mehr als einen reinen Bekenntnisakt des Täuflings sieht. Nun stellt sich die Frage, welchen Bedeutungsgehalt der Begriff der „Empfangshandlung“ biblisch-theologisch hat. Was genau empfängt der Täufling in der Taufe? Worin besteht das Handeln bzw. Wirken Gottes in der Taufhandlung? SWARAT geht in seinen Überlegungen zunächst vom Grund der Taufe aus. Diesen sieht er im Taubefehl Jesu (Mt 28, 19f), der seinerseits in der Taufe Jesu gegründet ist. Wird die Frage gestellt, was in Jesu Taufe am Jordan durch Johannes geschah, so entfaltet SWARAT eine dreifache Antwort, die zunächst ganz in der Tradition des evangelisch-reformierten Theologen BARTH steht:⁶ Jesus bekennt sich „zur endzeitlichen Sendung des Täufers, übernimmt die Sünden seines Volkes und gibt sich Gott ganz hin.“

Da das Neue Testament das Wesen der Taufe kaum theoretisch reflektiert, ist das Wesen der Taufe insbesondere aus der Beobachtung und Beschreibung ihres Vollzugs zu erheben. SWARAT verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass sich in der Taufe die Bekehrung eines Menschen zu Christus hin „rituell-symbolisch“ vollziehe: „Durch das Untertauchen in Wasser wird die Bekehrung als Sterben des alten und Beginn eines neuen Lebens erkennbar und insofern auch als Reinigung des Täuflings von seinen Sünden.“⁷ Dieser Satz beinhaltet zwei zentrale Aussagen zum Taufverständnis: Zum einen stellt SWARAT eine enge inhaltliche Verbindung zwischen Bekehrung und Taufgeschehen her: Die Bekehrung wird dort ausgedrückt als ein „Sterben des alten und Beginn eines

⁴ So verweist die aktuelle Stellungnahme des Kollegiums des Theologischen Seminars Elstal (FH) zum Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe darauf, dass „von manchen baptistischen Theologen nach wie vor bestritten wird, dass sich in der Taufe überhaupt ein Gnadenshandeln Gottes vollzieht“ (4).

⁵ Zu den unterschiedlichen biblisch-theologischen Positionierungen vgl. hierzu die aktuellen Beiträge im Sammelband „Wer glaubt und getauft wird ... – Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus“, herausgegeben von UWE SWARAT.

⁶ BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung, IV/4, Teilband 30: Das christliche Leben, Zürich 1991, 59-75.

⁷ SWARAT, Taufe, 85.

neuen Lebens“. Die Taufhandlung drückt aus, was Bekehrung meint. Zum anderen wird mit dem Wort „erkennbar“ deutlich, dass dieses Sterben des alten Menschen und der Beginn des neuen Lebens bereits vollzogen ist – es wird lediglich in der Taufe angezeigt, aber eben nicht durch die Taufe bewirkt. Dies alles geschieht „auf den Namen Jesu Christi“, der damit nicht nur der Grund, sondern auch das Ziel bzw. der Fluchtpunkt der Taufe ist.

Diese Überlegungen bereiten das Verständnis der Taufe als *Empfangshandlung* vor. Es stellt sich dabei konkret die Frage, wie diese inhaltlich-theologisch zu verstehen ist. SWARAT grenzt die christliche Taufe von der Taufe des Johannes über die Zeitkomponenten als Heilsgeschehen ab: Während Johannes nur auf die zukünftige Wirklichkeit des Heilsereignisses mit dem Kommen des Geisttäufers verweisen kann, ist dieser Geisttäufer „als gegenwärtige Wirklichkeit“ in Jesus Christus bei der christlichen Taufe offenbart: „Deshalb ist sie (die christliche Taufe, A. d. V.) auch mit der Gabe des Heiligen Geistes verbunden“. ⁸ Diese Aussage ist biblisch-theologisch zu klären, da sie durchaus so verstanden werden kann, dass der Täufling in seiner Taufe den Heiligen Geist empfängt. In diesem Sinne wäre die Taufe als Empfangshandlung in hohem Maße pneumatologisch, ggfs. sogar soteriologisch geladen verstanden. Folgerichtig wäre dann das Wesentliche bzw. die Essenz der Empfangshandlung die Gabe des Heiligen Geistes für den Gläubigen. GEORGE BEASLEY-MURRAY, welcher zeitlebens der baptistischen Tradition angehörte, schreibt hierzu: „Deshalb kann die Taufe im Namen Christi, die ein ‚Anziehen‘ Christi und ein Versetzen des Menschen in Christus ist, keine andere als eine Taufe im Geist sein.“ ⁹ Die Aussage des baptistischen Theologen ANDRÉ HEINZE scheint in dieselbe Richtung zu gehen: „Mit der Taufe erhält der Gläubige nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Neuen Testaments die Gabe des Heiligen Geistes.“ ¹⁰

In dieser Deutlichkeit wie bei MURRAY und auch HEINZE formuliert SWARAT nicht; seine Aussagen lassen allerdings durchaus Raum für eine gedanklich konstruierte Analogie: Der Täufling empfängt wie Jesus am Jordan mit der Taufe den Heiligen Geist. SWARAT schreibt hierzu „Indem Jesus sich freiwillig dieser Taufe unterzieht ... antwortet Gott mit der Gabe des Heiligen Geistes und der Vergewisserung des Gottessohnschaft“. ¹¹ Die Auslegung der Gottesantwort im Hinblick auf den Geistesempfang Jesu mit bzw. nach der Taufe wird an dieser Stelle nicht geteilt.

Sowohl die synoptischen Evangelien als auch das Johannesevangelium können durchaus so verstanden werden, dass Jesus aufgrund bzw. mit seiner Taufe den Geist Gottes empfangen hat (vgl. hierzu Mt 3, 16-18; Mk 1, 10 f; Lk 3, 21 f; Joh 1, 32 f). Das Lukasevangelium verweist allerdings deutlich darauf, dass be-

⁸ Ebd., 84.

⁹ BEASLEY-MURRAY, GEORGE: Die christliche Taufe, Nachdruck der 1. Auflage, Wuppertal 1998, 363.

¹⁰ HEINZE, ANDRÉ: Taufe und Gemeinde. Biblische Impulse für ein Verständnis der Taufe, Wuppertal/Kassel 2000, 93.

¹¹ SWARAT, Taufe, 84.

reits Johannes der Täufer „von Mutterleibe an mit Heiligem Geist erfüllt“ war (Lk 1,15) und dann insbesondere Jesus aus dem Geist Gottes heraus geboren wurde. Er ist von Anfang an „das Heilige“ und der „Sohn Gottes“ (Lk 1,35), nicht erst durch die Taufe. Auch Matthäus verweist auf den Zeugungsakt Jesu durch den Heiligen Geist (Mt 1,20). Insofern bestätigt die Taufe das, was Jesus seit Geburt ist: Geistträger und Sohn Gottes.¹² Daher wird an dieser Stelle das Herabkommen des Geistes in Gestalt einer Taufe als ein bestätigendes Wirken des Vaters auf das Handeln seines Sohnes gedeutet, der sich im Gehorsam auf das Wort seines himmlischen Vaters hin – „es geschah das Wort Gottes zu Johannes ... Und er kam ... und predigte die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ (Lk 3,2f) – taufen ließ. Vor diesem Hintergrund wird hier die Einschätzung BARTHS geteilt:

„Es ist die göttliche Beantwortung, nämlich die göttliche Würdigung, Anerkennung, Guttheißung, Bestätigung dessen, was da auf Erden geschah. Es ist die Proklamation, das Sichtbar- und Hörbarwerden des göttlichen *de jure* zu dem von Jesus in seiner Taufe *de facto* vollzogenen Dienstantritt.“¹³

Nun ist weiter danach zu fragen, inwiefern der Geistempfang mit der Taufe verbunden ist. Sie kann zum einen aus *inhaltlicher* Perspektive so verstanden werden, dass Wassertaufe und Geistempfang biblisch-theologisch nicht zu trennen sind. Wo ein Mensch mit Heiligem Geist begabt wird, muss auch die Wassertaufe zugegen sein, da beide Ereignisse auf ihre Art ausdrücken, dass Gott heilvoll an einem Menschen gehandelt hat. Zum anderen kann die Verbundenheit aber auch so verstanden werden, dass beide *zeitlich* ineinander verwoben sind: Der Geistempfang ereignet sich in der Wassertaufe.

Der Zeitpunkt des Geistempfangs wird in der Theologie kontrovers diskutiert. GROSSMANN bringt die Problematik auf den Punkt, wenn er sagt: „Man weiß nicht so recht, wo der Empfang des Heiligen Geistes zu verorten ist, bei der Bekehrung, bei der Taufe oder bei beiden?“¹⁴ Zweifelsohne gehören Glaubens-taufe und Geistempfang zu den christlichen Grunderfahrungen; sie sind nach neutestamentlichem Verständnis nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden: „Petrus sprach zu ihnen: Tut Buße, 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). Dabei unterstreicht GROSSMANN unter Verweis auf eben Apg 2,38 und Joh 3,5 „daß im Normalfall Umkehrer-fahrung, Taufe und Geistempfang zeitlich zusammengehören“.¹⁵

¹² Vgl. auch hierzu das Sohnbewusstsein Jesu als Zwölfjähriger im Tempel (Lk 2,49).

¹³ BARTH, *Leben*, 72.

¹⁴ GROSSMANN, SIEGFRIED: Auf dem Weg zu einer Taufe, in: ThGespr 33 (2009), 63.

¹⁵ GROSSMANN, SIEGFRIED: Der Geist ist Leben, Wuppertal/Kassel 1990, 51. Zugleich unterstellt GROSSMANN aber in Anlehnung an Apg 2,38 eine Chronologie von vier Schritten, „die miteinander die christliche Grunderfahrung ausmachen: Umkehr, Taufe, Geistempfang und Eingliederung in die Gemeinde“ (52).

Nun ist aber auch zur Kenntnis zu nehmen, dass das Neue Testament eine zeitliche Trennung von Wasser- und Geisttaufe kennt. Die Geisttaufe kann der Wassertaufe sowohl vor- (z. B. Apg 10, 47) als auch nachgelagert sein (z. B. Apg 8, 16). Diejenigen, die diese beiden Ereignisse aus Apg 8 und Apg 10 theologisch als einmalige Ausnahmefälle „glätten“ und die Geisttaufe ausschließlich in der Wassertaufe verortet sehen wollen, bleiben eine Antwort schuldig: Haben diejenigen, die zum Glauben an Jesus Christus gefunden haben und diesen mit ihrem Mund als Herrn bezeugen (Röm 10, 9) sowie von ihrer Gotteskindschaft überzeugt sind (Röm 8, 16), aber sich (noch) nicht haben taufen lassen (eventuell auch nicht als Säugling), keine Geisttaufe erfahren? Sind sie „geistlos“? Wo keine Wassertaufe, da kein Geistesempfang und somit auch keine Gotteskindschaft?

Neben der zu klärenden biblisch-theologischen Aussage soll an dieser Stelle auch erfahrungsbasiert argumentiert werden – bei aller mir bewussten Problematik einer solchen Argumentation aus wissenschaftlicher Perspektive:¹⁶ Seit vielen Jahren führe ich Grundkurse des Glaubens (Alphakurse) durch und habe es häufig erlebt, dass Menschen im Rahmen der Einheiten zum Heiligen Geist nach einer glaubensvollen Lebensanbindung an Jesus Vergebung ihrer Schuld persönlich erfahren haben und sich ihrer neuen Gotteskindschaft im Sinne von Röm 8, 16 gewiss wurden. Zweifelsohne hatten sie den Heiligen Geist empfangen. Die Wassertaufe folgte dann erst später dieser Geisteserfahrung.

Wenn der Geistesempfang kausal an die Wassertaufe gebunden wäre, müsste geklärt werden, wie sich ein Mensch gläubig und willentlich ohne das Innewohnen des Heiligen Geistes für seine Taufe entscheiden kann. Diese Entscheidung müsste als ein Wirken des Geistes außerhalb des Menschen verstanden werden. Auch wäre dann die Bestätigung der Gotteskindschaft durch den Heiligen Geist nach Röm 8, 16 ein Akt, der erst mit der Taufe zu erwarten wäre. Dann aber würde eine Taufe unter dem Zeichen der Unsicherheit des Täuflings bezüglich seiner Annahme durch Gott geschehen. Eine Grundlage, auf der aus baptistischer Perspektive sicherlich nicht getauft werden würde.

Welche Konsequenzen ergäben sich dann aber aufgrund der Ermangelung der Wassertaufe – und nach der Annahme einer kausalen Verbindung von Wasser- und Geisttaufe – für die Soteriologie? Interessanterweise werden in der einschlägigen Taufliteratur diese Fragen nach meiner Wahrnehmung nicht befriedigend diskutiert – auch nicht im aktuellen Sammelband „Wer glaubt und getauft wird“¹⁷. Und dennoch sind sie in der Gemeindepraxis und Seelsorge von nicht geringer Bedeutung. Auch BEASLEY-MURRAY, der ja den Geistesempfang

¹⁶ An dieser Stelle soll aber eben kein Rückschritt in den von KARL POPPER ausgehebelten Induktionsschluss erfolgen. Vielmehr geht es – im Sinne von POPPER – um die Widerlegung von Allaussagen bzw. um den Widerspruch zur These, dass sich in (jeder) Wassertaufe der Geistesempfang vollzieht.

¹⁷ SWARAT, UWE: Wer glaubt und getauft wird ... – Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus, Kassel 2010.

in der Wassertaufe verortet, zögert, mögliche soteriologische Konsequenzen für den nicht-getauften Gläubigen zu diskutieren: „Ich bekenne, dass ich mich nur ungern auf eine Kontroverse über dieses Thema einlasse (...)“¹⁸ bzw. „Diese Überlegungen lassen mich zu der Ansicht neigen, dass es bei der Betrachtung der Taufe angeraten ist, das Wort ‚notwendig‘ zu vermeiden, zumal es Anlass zu so vielen Missverständnissen gegeben hat“¹⁹. Das Dilemma, in dem sich Vertreter dieser Lehrmeinung befinden, ist offensichtlich, und vorsichtiger – wie hier durch BEASLEY-MURRAY geschehen – kann man es wohl kaum umschreiben.

Die wiederholt beobachtbare baptistische Gemeindepraxis lässt umgekehrt Rückschlüsse auf das Verständnis des Zusammenhangs zwischen Wassertaufe und Geistempfang zu. So weisen die Äußerungen der baptistischen Theologen HEINRICH CHRISTIAN RUST und SIEGFRIED GROSSMANN darauf hin, dass der Geistempfang nicht zwangsläufig zeitlich an die Wassertaufe gebunden ist. RUST sagt hierzu: „Ich habe mit Hunderten von Menschen um den Empfang der Gabe des Heiligen Geistes gebetet und dabei erfahren, dass dieses Erleben sehr verschieden empfunden wird.“²⁰ GROSSMANN fragt: „Kann man den Geistempfang wahrnehmen?“²¹ und listet unterschiedliche neutestamentliche Szenarien auf, die sich nur zum Teil auf die Wassertaufe beziehen. Diese Aussagen verdeutlichen, dass sowohl RUST als auch GROSSMANN den Empfang der Gabe des Heiligen Geistes keineswegs kausal an die Wassertaufe binden. Wäre dies der Fall, müsste RUST sich lediglich auf die Taufe Gläubiger konzentrieren. Der Geistempfang würde sich genau darin ereignen; ein Gebet wäre hierzu nicht notwendig. Auch die von GROSSMANN beschriebenen Szenarien des Geistempfangs müssten sich entsprechend ausschließlich auf die Wassertaufe konzentrieren.

Fasst man das bisher Gesagte zusammen, so lässt sich feststellen: Der Geistempfang bzw. die Geisttaufe ist neutestamentlich mit der Wassertaufe verknüpft, aber nicht auf den Taufvollzug beschränkt. Daher sind soteriologische Aspekte der Taufe vor dem Hintergrund des Gesamtgeschehens des Gläubigwerdens zu diskutieren. Die Taufe ist dabei ein Teilaspekt dieses Geschehens, durch den ein Mensch zum Glauben kommt und gerettet wird. Als solche ist sie weder Grundlage der Rettung eines Gläubigen noch bewirkt sie per Vollzug Rettung. Sie ist kein Gnadenmittel im effektiv-kausativen Sinn; sie ist aber aufgrund des Taufbefehls Jesu und damit aufgrund seines Willens untrennbar mit dem Rettungsakt Jesu am Menschen und der christlichen Anfangserfahrung (Initiation) verbunden. Und genau darin ist sie Gnadenzuspruch Gottes an den Menschen: Sie ist die feierliche Bestätigung, dass alles göltig ist, was Gott dem Menschen bereits in seinem Wort zugesprochen hat; sie verkörpert in gewisser Weise das Evangelium Christi.

Diese Untrennbarkeit von Glaube, Geist- und Wassertaufe wird besonders in der Begegnung zwischen Petrus und den Zuhörern im Haus der Hauptmanns

¹⁸ BEASLEY-MURRAY, Taufe, 392.

¹⁹ Ebd., 397.

²⁰ RUST, HEINRICH CHRISTIAN: Charismatisch dienen, Kassel 2006, 32.

²¹ GROSSMANN, SIEGFRIED: Der Geist ist Leben, Wuppertal/Kassel 1990, 52-55.

Kornelius deutlich (vgl. Apg 10). Aufgrund des bereits erfolgten Geistempfangs der Zuhörer folgerte Petrus die Notwendigkeit der Wassertaufe. Sie war für ihn unverzichtbar – trotz oder gerade wegen des offensichtlichen Geistempfangs. Gerade diese Stelle verdeutlicht aber auch, dass der Geistempfang nicht kausal an die Taufe gebunden ist. Insofern wird hier die Ansicht von ULRICH WENDEL geteilt, dass Geist- und Wassertaufe „notwendige Elemente der Rettungserfahrung (sind), ohne dass quasi sakramental die Taufe als Voraussetzung oder Ursprung des Geistempfangs gelten muss“.²²

Ganz offensichtlich lässt sich auch bei der Taufe göttliches Wirken nicht in ein festes Schema pressen. Der Geist kann durch die Wassertaufe, per Handauflegung (z. B. Apg 8, 17; 9, 17) oder unter dem Wort Gottes ohne menschlichen Handlungsvollzug (z. B. 10, 44) empfangen werden. Gottes gnadenvolles Handeln vollzieht sich nicht mechanistisch oder schematisch, sondern dialogisch. Stets aber geht es im neutestamentlichen Zeugnis um Vervollständigung der christlichen Grunderfahrung (Buße – Glaube – Taufe – Empfang der Gabe des Heiligen Geistes). Dabei betont RUST zu Recht, dass der Heilige Geist bereits bei der Buße und Bekehrung aktiv am Wirken ist. Er spricht diesbezüglich explizit vom „evangelistischen Dienst des Heiligen Geistes“, der sich in drei Dimensionen entfaltet:²³ (1) das einladende Wirken, (2) das überführende Wirken sowie (3) das bestätigende Wirken des Heiligen Geistes. Anders ausgedrückt: Der Heilige Geist wirbt um das Herz des Menschen und zieht ihn zu Christus (einladendes Wirken). Er überführt ihn dabei aber auch im Hinblick auf seine Sünde bzw. (Lebens-)Zielverfehlung (überführendes Wirken) und bestätigt ihm bei Umkehr seines Denkens und Wollens (Buße) bzw. seines Gläubigwerdens die Gotteskindschaft (bestätigendes Wirken).

SWARAT beschreibt „die Taufe als Begegnung“, hält aber zugleich im Rahmen seiner Ausführungen zu deren Empfangscharakter am Sakramentsbegriff fest: „Es ist vom Wesen der Taufe her unmöglich, sie ohne Glauben des Täuflings zu vollziehen ... Sakrament, d. h. Mitteilung der Gnade, kann die Taufe nur sein, wenn sie zugleich Glaubenstaufe ist“.²⁴ An dieser Stelle bleibt allerdings offen, was der Autor konkret unter „Mitteilung der Gnade“ versteht. Ähnlich wie bei der zuvor ausgedrückten Verbundenheit von Wassertaufe und Geistempfang wird dem Leser ein Interpretationsspielraum hinsichtlich der Art der Gnadenmitteilung überlassen: Mitteilung der Gnade im Sinne eines erneuten Zuspruchs der Vergebung und der Gotteskindschaft oder effektiv-kausativ? Zur Klärung aus baptistischer Perspektive sein nochmals auf die „Rechenschaft vom Glauben“ verwiesen:

²² WENDEL, ULRICH: Empfang und Werk des Heiligen Geistes bei Lukas und in der Pfingstbewegung, in: ThGespr 29 (2005), 26.

²³ RUST, HEINRICH CHRISTIAN: Der evangelistische Dienst des Heiligen Geistes, in: DERS. (Hg.): Wie unser Christsein neu werden kann, Kassel 2004, 33-35.

²⁴ SWARAT, Taufe, 84.

„Durch den Vollzug der Taufe wird dem Täufling bestätigt, was ihm das Evangelium zusagt und wozu er sich vor Gott und Menschen bekennt: Jesus Christus ist auch für mich gestorben und auferstanden. Mein altes Leben unter der Herrschaft der Sünde ist begraben, durch Christus ist mir neues Leben geschenkt. Gott gibt mir Anteil an der Wirkung des Todes Jesu Christi. Er lässt auch die Kraft seiner Auferstehung an mir wirksam werden, schon jetzt durch die Gabe des Heiligen Geistes ...“²⁵

Der Geistempfang wird nach diesem Verständnis dem Täufling in der Taufe *bestätigt*. Die Taufe selbst ist nicht das Mittel, durch das der Täufling den Heiligen Geist empfängt. Schon CALVIN hat diese Lehre bestritten: „Dieser Irrtum würde darin bestehen, dass wir der Meinung wären, an die Sakramente sei irgendeine verborgene Kraft geknüpft oder angeheftet, vermöge deren sie uns aus sich selbst heraus die Gnadengaben des Heiligen Geistes zuteilwerden lassen könnten ...“²⁶ Nun ist dieses Geschehen aber durchaus nicht „geistlos“ – Die Bestätigung ist nicht nur eine rein äußerliche durch das Element Wasser und den Taufvollzug, sondern wird dem erneuerten, inneren Menschen durch den Geist zugeeignet.

Dieses zweifache Wirken des Geistes – bereits vor der Taufe in der Bekehrung des Menschen²⁷ und sein bestätigendes Wirken in der Taufe – wurde bereits in dem ersten einheitlichen Glaubensbekenntnis der deutschen Baptisten von 1847, „Glaubensbekenntniß und Verfassung der Gemeinden getaufter Christen, gewöhnlich Baptisten genannt“, formuliert:

„Die Taufe soll das Bewußtsein seiner Errettung und Seligkeit in dem Täufling bestimmter und kräftiger hervorrufen, und solches will Gott wirken durch eine Versiegelung mit dem Heiligen Geiste, doch nur da, wo er zuvor, durch diesen Geist, den wahren seligmachenden Glauben an den Sohn Gottes, an die Kraft seines Todes und seiner Auferstehung hervorgebracht hat.“ (Artikel VIII)²⁸

Der Gläubige wird von Gott mit dem Heiligen Geist versiegelt. Versiegelung meint aber im Sinne des reformatorischen Taufverständnisses Bekräftigung bzw. Zuspruch, nicht In-Kraft-Setzung. CALVIN schreibt hierzu in seiner „Institutio christianae religionis“:

„Denn seine (Gottes Bund, A. d. V.) Wirkung ist weder von der Taufe noch von irgendwelchen Zusätzen abhängig. Das Sakrament kommt dann wie ein Siegel hinterher; aber nicht, also ob es Gottes Verheißung, die an und für sich kraftlos wäre, erst Geltung verschaffe, sondern es soll sie uns ausschließlich bekräftigen.“²⁹

²⁵ Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R. (Hg.): ebd., 21.

²⁶ CALVIN, JOHANNES: Unterricht in der christlichen Religion (Institutio christianae religionis), IV,14,17, Neukirchen-Vluyn 2009, 727.

²⁷ GROSSMANN sagt hierzu, „daß der Anstoß zum Begehren der Taufe ebenso den Impuls des Heiligen Geistes braucht wie andere Entscheidungen auch“ (ebd., 64).

²⁸ Zitiert nach STEUBING, HANS (Hg.): Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, Wuppertal 1985, 272-282.

²⁹ CALVIN, JOHANNES: Unterricht in der christlichen Religion (Institutio christianae religionis), IV,15,22, Neukirchen-Vluyn 2009, 744f.

„Einerseits richten die Sakramente ohne die Kraft des Heiligen Geistes nicht das mindeste aus, und andererseits steht nichts dawider, daß sie in unserem Herzen, das schon vorher von jenem Lehrmeister (d. h. dem Heiligen Geiste) unterwiesen ist, den Glauben kräftigen und größer machen.“³⁰

Das Herz des Täuflings ist durch den Heiligen Geist bereits vor der Taufe mit Glauben erfüllt. Der Heilige Geist wirkt nun aber in der Taufe in der Weise, dass er diesen bereits durch ihn selbst gewirkten Glauben stärkt. Ohne Heiligen Geist und Glauben bleibt der Dienst des Taufsakraments „leer und wesenslos“, als wenn „der Glanz der Sonne blinde Augen erstrahlt“.³¹ Mit diesem Vergleich bereitet CALVIN sein theologisches Verständnis des Wirkens von Geist und Sakrament vor: So wie die Augen eine „innewohnende Sehkraft“ benötigen, um vom Licht berührt zu werden, so benötigt der Mensch zuvor den innewohnenden Glauben bzw. Heiligen Geist, damit dieser an dem Täufling in der Wassertaufe wirken kann.³²

Handelnde Subjekte in der Taufe sind demnach Gott selbst und die taufende Gemeinde. Diesem Geschehen muss aber der Täufling zustimmen. Er lässt dann den Taufvollzug ganzheitlich an sich geschehen. SWARAT beschreibt dessen Haltung als „willentlich passiv“³³. Mit dieser theologischen Akzentuierung liegt er in der Tradition KARL BARTHS, auch wenn er im Letzten dessen Taufverständnis nicht teilt: „Der Täufling kann nur begehren, getauft zu werden, sich also taufen zu lassen. Darin, daß er danach begehrt, und darin, daß er sich dieses Begehrte einfach gefallen und widerfahren läßt, ist seine Taufe seine Tat.“³⁴

Dieses persönliche Wollen aufgrund des persönlichen Glaubens ist Grundvoraussetzung für die Taufe aus baptistischer Perspektive. Der Täufling ist aber zugleich passiv, weil er das Sterben, Begraben-Sein und Auferstehen nicht machen kann; es muss an ihm durch Christus geschehen. Diese Dimension des passiven Empfangens unterstreicht auch CALVIN:

„Gott hat die Sakramente doch eingerichtet, damit die Gläubigen, leer an allen Gütern und als arme Leute, nichts herzubringen als ihre Bettlerschaft. Daraus geht hervor, daß sie also mit dem Empfang der Sakramente nichts vollbringen, wodurch sie sich Lob verdienen könnten, und daß ihnen bei dieser Handlung – die im Blick auf die von der Art ist, daß sie nicht wirken, sondern empfangen – keinerlei Werk zugeschrieben werden kann.“³⁵

Verstärkend hierzu betont BARTH in seiner „Kirchlichen Dogmatik“, dass selbst dieses Wollen ein zuvor vom Herrn in der Geisttaufe gewirktes Begehren ist.

³⁰ Ebd., 722.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ SWARAT, Taufe, 84.

³⁴ BARTH, Leben, 54.

³⁵ CALVIN, JOHANNES: Unterricht in der christlichen Religion (Institutio christianae religionis), IV,14,26, Neukirchen-Vluyn 2009, 733.

Gott selbst hat den Täufling hierzu „befreit“ und „erweckt“.³⁶ Der Täufling ist willig (als Bettler kommend), aber zugleich im Taufvollzug passiv – er empfängt. Hierzu sei nochmals auf das oben aufgeführte Zitat aus der „Rechenschaft vom Glauben“ verwiesen:

Dem Täufling wird bestätigt, was ihm das Evangelium zusagt;
Jesus ist für ihn gestorben und auferstanden;
sein altes Leben ist begraben;
ihm ist neues Leben geschenkt;
Gott gibt ihm Anteil an der Wirkung des Todes Christi;
Gott lässt an ihm die Kraft der Auferstehung durch die Gabe des Heiligen Geistes wirksam werden.

Diese Facetten des Heilshandelns Gottes verdeutlichen, dass der Täufling in der Taufe passiv ist; es lässt sich hier kein aktives Verb finden, dass dem Handeln des Täuflings zuordenbar wäre. Gott ist der Handelnde, aber er handelt nicht gegen den Willen des Täuflings. Er hat dieses Wirken Gottes an ihm zuvor in seiner Bekehrung und in seinem Wunsch zur Taufe begehrt.

Es ist bereits darauf verwiesen worden, dass Taufe nach baptistischem Verständnis Bekenntnistaufe, aber eben nicht nur Bekenntnistaufe ist. Um diese Mehrdimensionalität zu unterstreichen, spricht SWARAT von der „Taufe als Begegnung“³⁷. Dieser Aspekt ergibt sich zwangsläufig aus dem bisher Gesagten. Pointhiert beschreibt SWARAT den Charakter der Begegnung: „Wie die Bekehrung ist die Taufe beides: rettende Zuwendung Gottes zum Menschen und dankbare Zuwendung des Menschen zu Gott.“³⁸ Auch dieses Verständnis von Taufe wurde bereits im baptistischen Glaubensbekenntnis von 1847 unterstrichen:

„Die Taufe ist die Erstlingsfrucht des Glaubens und der Liebe zu Christo, der Eintritt in den Gehorsam gegen den Herrn und in seine Gemeinde. Sie ist die feierliche Erklärung, das Bekenntnis des Sünders ... Die Taufe ist aber auch die feierliche Erklärung und Versicherung Gottes an den gläubigen Täufling, daß er versenkt sei in Christo Jesu, und also mit ihm gestorben, begraben und auferstanden; daß seine Sünden abgewaschen seien, und daß er ein liebes Kind Gottes sei, an welchem der Vater Wohlgefallen habe.“ (Artikel XIII)³⁹

Es werden demnach zwei feierliche Erklärungen abgegeben – vom Täufling und von Gott selbst. In dieser Formulierung ist die calvinische Prägung ONCKENS deutlich zu erkennen. CALVIN selbst schreibt in seinem „Unterricht in der christlichen Religion“:

³⁶ BARTH, Leben, 48.

³⁷ SWARAT, Taufe, 84.

³⁸ Ebd.

³⁹ Zitiert nach STEUBING, HANS (Hg.): Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, Wuppertal 1985, 272-282.

„Ein Sakrament ist ein äußeres Merkmal (symbolum), mit dem der Herr unserem Gewissen die Verheißungen seiner Freundlichkeit gegen uns versiegelt, um der Schwachheit unseres Glaubens eine Stütze zu bieten, und mit dem wiederum wir unsere Frömmigkeit gegen ihn sowohl vor seinem und der Engel Angesicht als auch vor den Menschen bezeugen. Man kann auch eine noch kürzer zusammenfassende Begriffsbestimmung geben: Sakrament heißt ein mit einem äußeren Zeichen bekräftigendes Zeugnis der göttlichen Gnade gegen uns, bei dem zugleich auch der anderen Seite eine Bezeugung unserer Frömmigkeit Gott gegenüber stattfindet.“⁴⁰

Hier finden wir ein Sakramentsverständnis, das zum einen durch die Mitteilung der Gnade im Sinne eines erneuten Zuspruchs der Vergebung und der Gotteskindschaft gekennzeichnet ist, zum anderen zugleich betont, dass göttliches Wirken und menschliches Antworten untrennbar miteinander verbunden sind. Mit GROSSMANN könnte man diesbezüglich bei der Taufe vom „Sakrament der Heilsgewißheit“ sprechen.⁴¹ Der Mensch erfährt den Gnadenzuspruch Gottes ganzheitlich an sich. SWARAT schreibt hierzu: „Der rechtfertigende Glaube wird demnach durch den Heiligen Geist gewirkt, und zwar mittels der Predigt. Der Gebrauch der Sakramente *wirkt* nicht den Glauben, sondern *bestätigt* ihn.“⁴²

Zugleich bekennt sich der Täufling zu dem Gott, der ihm vergeben und durch seinen Geist erneuert hat. Hier liegt ein Taufverständnis vor, das sich sowohl vom rituellen Taufverständnis der Katholischen Kirche als auch vom Taufverständnis LUTHERS unterscheidet. Beiden Konfessionen ist gemeinsam, dass der Geistempfang in der Wassertaufe erfolgt.⁴³ So schreibt der Lutheraner ULRICH WILKENS in seinem Kommentar zum Römerbrief:

„Im Osten wie im Westen setzt sich die Grundauffassung durch, daß die Taufe ihre heiligende Kraft allein durch Gott hat, unabhängig vom Menschen. Sie befreit den Getauften dadurch von der Sünde und gibt ihm den Heiligen Geist, daß sie ihm teilt an Tod und Auferstehung Christi. Sie ist darum heilsnotwendig für Christen. Darin stimmt die Tauflehre der lutherischen Kirche mit der römisch-katholischen und beide mit der paulinischen überein.“ (Teilband 2, 25)

Nach katholischem Verständnis bewirkt die Taufe als Ritus selbst die Reinigung, das Abwaschen der Sünden – es geschieht, was angezeigt wird. Das Sakrament enthält die Gnade, die es bezeichnet, und die Gnadenmitteilung erfolgt objektiv wirksam aufgrund des Vollzugs der Taufe (*ex opere operato*).⁴⁴ Man hatte daher damals auf dem Konzil von Trient die Taufe als eine Instrumentalursache der

⁴⁰ CALVIN, JOHANNES: Unterricht in der christlichen Religion (Institutio christianae religionis), IV,14,1, Neunkirchen-Vluyn 2009, 717.

⁴¹ GROSSMANN, SIEGFRIED: Auf dem Weg zur Taufe, in: ThGespr 33 (2009), 59.

⁴² SWARAT, UWE: Ist die Taufe ein Sakrament?, in: DERS. (Hg.): Wer glaubt und getauft wird ... – Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus, Kassel 2010, 122.

⁴³ WILKENS, ULRICH: Der Brief an die Römer, EKK Studienausgabe, Teilband 2, Neunkirchen-Vluyn 2010, 25.

⁴⁴ HAUSCHILD, WOLF-DIETER: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2, Gütersloh 2010, 502 f.

Rechtfertigung (Dekret über die Rechtfertigung, Kapitel 7: „*instrumentalis item sacramentum baptismi*“) bezeichnet.⁴⁵

Auch die *Confessio Augustana* unterstreicht in Artikel IX die Heilsnotwendigkeit des Sakraments der Taufe sowie deren Eigenschaft als Gnadenmittel: „Von der Tauf wird gelehret, daß sie nötig sei, und daß dadurch Gnad angeboten werde ...“⁴⁶ Nach lutherischem Verständnis entsteht ein Sakrament unter Berufung auf Augustinus durch ein Hinzukommen des Wortes zu einem äußerlichen Element: „Accedat verbum ad elementum et fit Sacramentum“.⁴⁷ Was mit „Wort“ gemeint ist, ist ausführlicher bei MELANCHTHON in der *Apologia confessionis Augustanae* zu finden: „*Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae*.“⁴⁸ Es handelt sich um ein göttliches Gebot, dem zugleich eine Verheißung bzw. Gnadenzusage hinzugefügt ist. Dabei berufen sich die Reformatoren darauf, dass Jesus selbst diese Sakramente gestiftet und eingesetzt hat.⁴⁹

Diesem Verständnis folgend sieht LUTHER das Wesen der Taufe darin, „daß sie nicht ein bloß schlecht Wasser ist, sondern ein Wasser, in Gottes Wort und Gebot gefasset und dadurch geheiligt“⁵⁰, wobei das Wasser in seinem Wesen erhalten bleibt. Den Nutzen sieht LUTHER in der Seligmachung als „Kraft, Werk, Nutz, Frucht und Ende“⁵¹ der Taufe, die sich in der Errettung von Sünde, Tod und Teufel sowie in dem Eintritt in das Reich Christi zum ewigen Leben konkretisiert. Zugleich empfängt der Gläubige „den ganzen Christum und heiligen Geist mit seinen Gaben“⁵².

Demgegenüber ist das baptistische Taufverständnis stärker bei den schweizer evangelisch-reformierten Theologen zu finden; hier aber häufig – wie beispielsweise bei SWARAT – in Abgrenzung zu ZWINGLI und in jüngerer Geschichte zu KARL BARTH und in stärkerer Verbundenheit mit CALVIN. Für ZWINGLI sind die Sakramente nur Zeiger und damit symbolisch zu verstehen. In diesem Sinne ist die Taufe kein Akt der Gnadenvermittlung, sondern ein Zeichen der bereits verliehenen Gnade. Seine Kernaussage ist dabei, dass der Heilige Geist kein „Trans-

⁴⁵ Zitiert nach DENZINGER, HEINRICH / SCHÖNMETZER, ADOLF (Hg.): *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et declaratorum rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. 1973, 371.

⁴⁶ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK): *Confessio Augustana*, Göttingen ¹²1998, 63, 2.

⁴⁷ LUTHER, MARTIN: *Der große Katechismus*: BSLK, Göttingen ¹²1998, 694, 29.

⁴⁸ MELANCHTHON, PHILIPP: *Apologia der Confession deutsch / Apologia confessionis Augustanae*: BSLK, Göttingen ¹²1998, 292, 3.

⁴⁹ Nach den Vorgaben von HUGO v. ST. VIKTOR ist definitorisch die Stiftung durch Christus sowie ein leiblich dingliches Element erforderlich, zitiert nach PETERS, ALBRECHT: *Kommentar zu Luthers Katechismen*, Bd. 4, Göttingen 1993, 51.

⁵⁰ LUTHER, *Katechismus*, 693, 32. Nach den Schmalkaldischen Artikeln von LUTHER ist die Taufe „nichts anderes denn Gottes Wort im Wasser, durch seine Einsetzung befohlen“ (LUTHER, MARTIN: *Artikel christlicher Lehre*: BSLK, Göttingen ¹²1998, 449, 16).

⁵¹ LUTHER, *Katechismus*, 695, 42.

⁵² LUTHER, *Katechismus*, 699, 33.

portmittel“ brauche, um die Menschen zu erreichen. Der Heilige Geist „selbst ist nämlich Kraft und Träger, durch den alles gebracht wird, er hat nicht nötig, selber gebracht zu werden.“⁵³ Handelndes Subjekt in der Taufe ist demnach nicht Gott, sondern der Mensch.

In dieser Tradition von ZWINGLI – wenn auch in Abgrenzung zu dessen Kindertaufverständnis – ist auch der evangelisch-reformierte Theologe BARTH zu sehen, der nachhaltig zwischen einer Geist- und Wassertaufe unterscheidet und letztere als ein Handeln des Menschen aufgrund des in der Geistestaufe vorauslaufenden Handelns Gottes interpretiert. In seinem 1967 erschienen Werk „Das Christliche Leben“ im Rahmen seiner Kirchlichen Dogmatik bricht BARTH mit seiner früheren Bewertung der Taufe als Sakrament⁵⁴ deutlich:

„Die Taufe geschieht als Wassertaufe von der Geisttaufe her und auf sie hin: sie ist aber nicht als solche auch Geisttaufe; sie ist und bleibt Wassertaufe. Die Taufe geschieht in tätiger Erkenntnis der rechtfertigenden, heiligenden und berufenen Gnade Gottes: sie ist aber nicht Gnadenträger, nicht Gnadenmittel, nicht Instrument der Gnade. Die Taufe antwortet auf das ‚Mysterium‘, das eine ‚Sakrament‘ der Geschichte Jesu Christi, seiner Auferstehung, der Ausgießung des Heiligen Geistes: sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament.“⁵⁵

BARTH sieht den gemeinsamen Nenner der Taufverständnisse der römisch-katholischen Kirche, des Luthertums und der reformierten Kirche – trotz ihrer von ihm dargestellten Unterschiedlichkeiten – in ihrem Festhalten am Verständnis der Taufe als „Mysterium“ und hält dem entgegen: „Dieser Konsens bedarf der ‚Entmythologisierung‘. Ihm wird widersprochen.“⁵⁶

Nach BARTH geht die Geisttaufe der Wassertaufe voraus, sie setzt diese sogar voraus: „Die Taufe mit dem Heiligen Geist schließt die Wassertaufe nicht aus, sie macht sie auch nicht überflüssig, sie ermöglicht und fordert sie vielmehr.“⁵⁷ Dabei versteht BARTH unter Geisttaufe „die Reinigung und also Neubestimmung eines Menschen durch die Mitteilung und das Werk des Heiligen Geistes“.⁵⁸ Diese Mitteilung des Heiligen Geistes ist nichts anderes als die „Selbstbezeugung und Selbstmitteilung“ Jesu Christi. Geisttaufe ist nach BARTH „Wendepunkt“ des Menschen – „der Anfang seiner christlichen Existenz“⁵⁹ und damit unbedingt der Ort der Gnadenmitteilung: Sie ist „die wirksame und Wirklichkeit schaffende Gnade Gottes ... das ganze Heil, des Menschen volle in Jesus Christus geschehene Rechtfertigung, Heiligung und Berufung ...“.⁶⁰

⁵³ Rechenschaft über den Glauben (Fidei Ratio von 1530), in: Huldrych Zwingli, Schriften, Bd. IV, hg. v. THOMAS BRUNNSCHWEILER / SAMUEL LUTZ, Zürich 1995, 113.

⁵⁴ So z. B. in seinem Kommentar zum Römerbrief von 1922, BARTH, KARL: Der Römerbrief 1922, Zürich 2005, 187.

⁵⁵ BARTH, Leben, 112.

⁵⁶ Ebd., 116.

⁵⁷ Ebd., 45.

⁵⁸ Ebd., 33.

⁵⁹ Ebd., 35.

⁶⁰ Ebd., 37.

Nach diesem Verständnis wirkt in der Geisttaufe ganz Gott, in der sich anschließenden Wassertaufe ganz der vom Geist Gottes erneuerte und zum Gehorsam befreite Mensch. „Sie (die Täuflinge, A. d. V.) bekennen sich zu Gottes Gnaden- und Offenbarungstat, die der Ursprung, Gegenstand und Inhalt ihres Glaubens ist.“⁶¹ Damit kann bei BARTH kaum von einem Empfangshandlungscharakter der Taufe gesprochen werden. Der Täufling ist vielmehr der aktiv Handelnde und zur Nachfolge Befreite. In diesem Sinn ist das Ziel der Taufe die Bewegung des gläubig gewordenen und das alte Leben hinter sich lassenden Menschen zu Christus hin: „Taufe ist Aufbruch zu Jesus Christus hin.“⁶² Daher werden nach dem Verständnis von BARTH die Täuflinge „auf den Namen Christus“ getauft.⁶³

Ich teile mit SWARAT im Kern das calvinistisch geprägte Verständnis des Taufgeschehens. Die Taufe ist ein dialogisches Geschehen zwischen Gott und Täufling: Gnadenakt Gottes und Bekenntnisakt des Menschen ermöglichen den Vollzug eines Bundesschlusses in der Taufe (Realsymbol der Taufe). Dabei dürfte es sich als durchaus befruchtend erweisen, das calvinistisch geprägte Verständnis der Taufe durch die Ausführungen BARTHS zur Geisttaufe in seinem letzten Band der Kirchlichen Dogmatik zu ergänzen – ohne den Gedanken der glaubensstärkenden Zuwendung bzw. Gnadenmitteilung Gottes in der Taufe aufzugeben. Dies erscheint zunächst als eine gedankliche Unmöglichkeit: Man kann nicht CALVINS und BARTHS Taufverständnis zugleich teilen. Man kann aber von beiden lernen, ohne sich in einen theologischen Widerspruch zu begeben. Ausgangspunkt meiner Überlegungen sind das (Wasser-)Taufverständnis CALVINS sowie die Ausführungen SWARATS zur „Taufe als Begegnung“ und „Empfangshandlung“. Das bedeutet zugleich, dass ich BARTHS Bewertung der Wassertaufe⁶⁴ als ausschließliches Handeln des Menschen nicht teile. Im Hinblick auf das Verständnis der Wassertaufe sind BARTH und CALVIN tatsächlich unvereinbar. Gemeinsame Ansatzpunkte lassen sich aber im Hinblick auf das Wirken des Heiligen Geistes finden. CALVIN unterstreicht in seiner *Institutio christianae religionis* nachhaltig, dass der Heilige Geist bereits vor der Wassertaufe an dem Täufling gewirkt hat (vgl. hierzu seine Ausführungen zum Wirken des Geistes bei der Erweckung des Glaubens, der daraus resultierenden Buße und der Wiedergeburt in Buch III der *Institutio*). Den Geistempfang verortet er – mit BARTH! – bereits vor der Wassertaufe, besteht aber auf ein Wirken des Geistes in der Taufe – gegen BARTH! Im Hinblick auf das Wirken des Geistes vor der Wassertaufe finden sich bei BARTH und CALVIN daher durchaus Schnittmengen. Zumindest der ältere BARTH formuliert nur viel pointierter als CALVIN, dass die Geisttaufe der Wassertaufe vorausläuft; er spricht diesbezüglich sogar

⁶¹ Ebd., 81.

⁶² Ebd., 104.

⁶³ Ebd., 103.

⁶⁴ Ebd., 45.

von einem „sakramentalen Geschehen“: „Sie ist effektives, kausatives, ja kreatives u. zw. göttlich wirksames, göttlich verursachendes, göttlich schöpferisches Handeln am und im Menschen.“⁶⁵ Ich teile im Grundsatz diese theologische Ausrichtung und halte sie aus soteriologischer (und seelsorgerlicher) Perspektive für geboten. Mit diesem Verständnis des Heilshandelns Gottes wird zugleich der Weg gebahnt für das baptistische Verständnis der Glaubenstaufe – durchaus auch mit dem theologischen Überschuss CALVINS gegenüber BARTH. Das biblische Zeugnis hindert uns allerdings daran, ein festes zeitliches Schema zu machen. Zweifelsohne ist der Empfang des Heiligen Geistes mit der Wassertaufe *inhaltlich* verknüpft, aber eben nicht *zeitlich* auf den Taufvollzug beschränkt oder an ihn gebunden.

Damit ist zugleich nicht auszuschließen, dass die Wassertaufe auch Ort des Geistempfangs sein kann. Dann aber ist alles vorherige Wirken des Geistes an den gläubig gewordenen Menschen als externes und nicht innewohnendes Wirken zu verstehen. Ich spreche demgegenüber aber lieber von einer (Neu-)Erfüllung mit dem Heiligen Geist nach einem vorherigen Empfang im Bekehrungsgeschehen. Dabei kann der Geist Gottes einen Täufling in der Taufhandlung in besonderer Weise in Anspruch nehmen bzw. diesen seine heilvolle Gegenwart besonders erfahrbar werden lassen. In der Gemeindepraxis beten wir nach der Taufe um eine solche Neuerfüllung des Täuflings mit dem Heiligen Geist sowie um ein Erkennen und Freisetzen der Charismen für die Nachfolge. Diese Neuerfüllung wird für den Dienst am Evangelium und den Menschen zeitlebens notwendig bleiben und darf immer wieder vom Herrn erbeten werden.

Abstract

Although there is broad agreement among baptists that faith should precede water-baptism, there is no overriding consensus about the relationship between baptism in water and the baptism of the Holy Spirit. This paper explores some aspects of the latter question, discussing God's work in baptism, the human response, the temporal relationship between water- and Spirit-baptism and a variety of thoughts on this matter, drawing from contemporary German baptist theologians as well as theologians from the Roman Catholic, Lutheran and Reformed traditions. The author gives his personal conclusion, arguing for a combination of the views of Calvin on water-baptism and Barth on Spirit-baptism.

Dr. habil. rer. pol. Michael Bendorf, EFG Hannover-Walderseestraße;
E-Mail: m.bendorf@gemeinde-walderseestrasse.de

⁶⁵ Ebd., 37.

Manfred Kasemann

Pfingstpredigt über I. Korinther 12, 1–7

Liebe Gemeinde,

ist der Heilige Geist mit seiner Kraft eine außergewöhnliche Begabung für außergewöhnliche Leute? Bedarf es darum eines außergewöhnlichen Ereignisses, um den Heiligen Geist zu empfangen? Und das Außergewöhnliche, vielleicht intensive Gefühle, würde dann für die Wahrheit des Heiligen Geistes eintreten?

Das würde einem gegenwärtigen Trend entgegenkommen, nämlich den Erfahrungs- und Erlebniswünschen; dem Wunsch, sich selbst zu fühlen, weil man diese nüchterne, rationale und daher kalte Welt satt hat.

Niemand soll, wenn er es mit dem Heiligen Geist zu tun bekommt, ein außergewöhnlicher Mensch werden müssen mit außergewöhnlichen Erfahrungen! Nur eins soll jeder wissen: Du bist außergewöhnlich geliebt von deinem Gott mitten in deinem gewöhnlichen Alltag.

Was aber tut nun der außergewöhnlich liebende Gott im Heiligen Geist, wenn er alltäglich wird?

Das Erste hier bei Paulus: Er schenkt Glauben!

Jesus sprach einmal davon, dass er durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe und so das Reich Gottes unter die Menschen komme (Lukas 11, 20). An anderer Stelle gebraucht er für „Finger Gottes“: Heiliger Geist. Ein schönes Bild: Der Heilige Geist ist Gottes Finger, mit dem Gott jeden Menschen persönlich berühren will.

Man kann ja von Jesus Christus *gehört* haben. Übrigens: Das Hauptereignis zu Pfingsten ist die Predigt des Petrus von Christus, dem Auferstandenen! Das Spektakuläre am Anfang der Pfingstereignisse ist nur eine Randerscheinung. Es dient lediglich dazu, dass alle ausländischen Besucher Jerusalems die Predigt verstehen können. Dazu brauchte es ein Hörwunder!

Also: Man kann von Christus hören. Man kann ihn mit dem lebendigen Gott in Verbindung sehen wollen. Man kann ohne große Skepsis annehmen wollen, dass Gott selbst in Christus unter uns Menschen war. Und doch bleibt man distanziert. Dieser Christus ist ein ferner Christus. Er hat mit dem gegenwärtigen Leben nichts zu tun. Er ist nicht ein Christus, der uns „unter die Haut“ geht; oder wie zu Pfingsten nach der Petrus-Predigt berichtet: „... als sie das hörten, ging ihnen ein Stich durchs Herz.“ (Apg 2, 37, Luther-Bibel 1984)

Gott aber will durch den Heiligen Geist den fernen Christus zum Christus in meiner Nähe verwandeln. Jetzt! Hier! Man merkt es, wenn in einem der Wunsch nach Entscheidung wach wird – ob die Gefühle oder der Verstand mehr beteiligt

sind, das ist nicht ausschlaggebend! Aber, dass Gewissheit sich einstellt, wo denn das eigene Leben hingehört.

Wenn ein Schiff in einen Hafen einläuft, mag es einige Zeit unvertaut am Pier liegen bleiben. Es mag anscheinend zuhause sein. Aber wenn die See rauer wird, entscheidet die Strömung. Darum muss ein Schiff festgemacht werden! Solche Zeiten, wo der Eindruck stärker wird, sich festmachen zu sollen, lassen den Finger Gottes erahnen. Er tippt auf die Schulter und es ist, als ob er sagen würde: „Komm, vertraue dich mir an und vertraue mir deinen Lebensmittelpunkt, dein Herz an. Denn du bist meiner Liebe wert!“

Und wenn der Heilige Geist uns einmal dabei aus dem Häuschen geraten lassen sollte, dann weil das Feuer seiner Liebe in uns brennt. So macht der Heilige Geist aus dem „Christus weit weg“ einen „Christus ganz in unserer Nähe“. Und man buchstabiert: „Herr ist Jesus.“ (V. 3) Herr meint hier: göttlicher Urgrund allen Lebens, der alles in allen wirkt. Der göttliche Urgrund allen und meines Lebens ist mir in Jesus Christus erschienen.

Jeder, der so einen Wendepunkt in seinem Leben erlebt hat, hat den Finger Gottes erlebt. Jeder, der das tiefe Vertrauen auf Christus in sich trägt, hat den Finger Gottes erlebt.

Dann gibt es Zeiten, wo man den Eindruck hat, der eigene Glaube ist wie in einem Nebel. Zeiten mit dem Gefühl: Es glaubt lediglich in uns. Man kann nicht mehr selbstbewusst sagen: „Ich glaube!“ Glaube fühlt sich an, als würde er an einem seidenen Faden hängen. Der seidene Faden ist der Heilige Geist, der in uns betet und uns zuflüstert: Ich lasse dich nicht los! Du musst kein Glaubensheld sein.

Das Zweite: Anziehungskräfte!

Glaubenshelden wollten die sein, mit denen Paulus sich unterhält, wie wir es im Brief an die Korinther mithören können. Paulus sagt ihnen: Ihr habt doch keine Ahnung! – wortwörtlich: „Ich will euch nicht in Unkenntnis lassen.“ (V. 1) Und dann bedient Paulus *nicht* so sehr ihre Erfahrungs- und Erlebniswünsche, den Wunsch, sich selber zu fühlen mit Hilfe des Heiligen Geistes, wenn man sich begeistert, ergriffen, erfüllt fühlt.

Er erinnert an eine alte Erfahrung. Da gab es eine Anziehungskraft in ihrem Leben. „Als ihr euch zu den stummen Götzen hinziehen liebet.“ (V. 2) Und so ist es geblieben. Es zieht immer etwas an uns und will uns in Anspruch nehmen. Wenn man durch unsere Städte geht und „das große Gelächter der Reklame“ (Fulbert Steffensky) wahrnimmt: „Wir haben euch fest im Griff!“ Wenn man diese Selbstdarstellung einer Gesellschaft begreift, die mit ihren Wohltaten einlullen will, dann spürt man Anziehungskräfte der stummen modernen Götzen, der jungen und schönen menschlichen Attrappen.

Dann braucht es eine andere Kraft, die Anziehungskraft des Heiligen Geistes, die zu Christus hinzieht und nicht damit aufhört. Und der Heilige Geist ist es,

der selbst im Tod, dieser elendigsten aller Anziehungskräfte, der niemand von uns entgeht, er setzt dem seine Kraft entgegen und sagt: Der aber gehört mir. Die aber ist mein.

„Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Geister lebendig machen durch seinen GEIST, der in euch wohnt.“ (Röm 8, 11, Luther-Bibel 1984)

Ins Öffentliche, ins Bewusstsein tritt diese Kraft, wenn jemand sagt: Herr ist Jesus! Wie an der Bewegung eines Windrades der Wind, der weht, sichtbar wird. Liebe Gemeinde, niemand kann sich zu Christus hinwenden, weil ihm das gerade in den Sinn kommt oder er es chic findet. Es sei denn, der Heilige Geist hat schon lange angezogen. Der Heilige Geist bezeugt unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind. Er hilft uns, gegen alle Widerstände in unserer Seele, Gott vertrauensvoll Vater zu nennen.

Der Heilige Geist ist eine – wortwörtlich in Vers 6: Energie Gottes – Energie zu einem Leben mit Gott, der auf dem Weg zu jedem von uns ist in Jesus Christus und in deiner nächsten Nähe bleiben will.

Der Heilige Geist stärkt unser Zutrauen zu Jesus. Man kann ihn darin mit einem Souffleur im Theater vergleichen. Wenn ein Schauspieler auf der Bühne nicht mehr weiter weiß, hilft ihm der Souffleur weiter und flüstert ihm den Text zu. Wenn wir nicht mehr weiter wissen, öffnet uns der Heilige Geist die Augen für die Wirklichkeit Christi. Wenn wir mit unseren Fragen in die Sackgasse geraten sind und nur noch auf unsere Fragen starren, wendet er unseren Blick wieder auf Christus.

Das Dritte: die Geistesbegabungen, die sogenannten Charismen

Was aber ist dann mit den Charismen (V. 4), die neben den Diensten (V. 5), der Diakonie genannt werden? Den sogenannten Geistesgaben, die etwas Besonderes scheinen und ab Vers 8 aufgezählt werden: Heilungsgabe, Prophetie usw.

Man darf sie nicht verachten. Man wird sie nicht verachten, wenn man beachtet, wie die Geistesgaben hier eingeführt werden. Kraft, Energie ist das dominierende Stichwort. Dazu gesellt sich das Thema „Diakonie“, Dienst, sich einsetzen für andere. Als Drittes tritt das Charisma dazu.

Charisma ist nicht nur das vermeintlich Übernatürliche, wenn man das dominierende Stichwort ernst nimmt. Dann ist Charisma auch, wenn jemand z. B. von seinem Naturell aus ein freundlicher, menschenzugewandter Charakter ist. Denn dann soll er diese Freundlichkeit in der Kraft des Heiligen Geistes einsetzen, z. B. als Begrüßer an der Eingangstür der Kirche. Und er wird Menschen gewinnen.

Hilfsbereitschaft kann zum Charisma werden z. B. in der Gemeindeküche. Dass jemand ohne zögern sagen kann „Ja klar, mach ich!“ und sich nicht minderwertig bei diesem Dienst vorkommen muss, das ist gar nicht selbstverständ-

lich. Und auch nicht, dass er oder sie darüber hinaus sehen können, wie sehr dieser Dienst für das große Ganze von Bedeutung ist.

Und dann soll man nicht meinen, man täte aus der Sicht Gottes weniger als die aufgezählten Charismen verheißen. Wie Gott zuteilt (später V. 11 und Zürcher Übersetzung: „Es gibt Verschiedenheit in der Zuteilung von“) darauf kommt es an!

Paulus zählt einige Geistesgaben, Geistesbegabungen auf. Er will die Fülle des Heiligen Geistes zeigen. Er präsentiert diese Fülle, wie man einen Fruchtkorb zur Ernte präsentiert. Dieser Fruchtkorb soll Freude machen, Mut machen. Aber für diese Präsentation musste er die Charismen aus ihrem Lebenszusammenhang im Alltag lösen. Und der Lebenszusammenhang heißt Dienst (V. 7), zum Nutzen anderer, nicht zur Selbstdarstellung oder als Geheimtipp!

Also z. B. die Gabe der Heilung: Für einen Moment nimmt er sie aus dem Alltag heraus, um sie hochzuheben und sie anschauen zu lassen. Der Alltag dieser Gabe heißt Dienst, geduldige Diakonie, Besuche im Krankenhaus, mitleiden, mitbeten, über jemandem beten, segnen und darin erleben: Gott hört und schenkt im Heiligen Geist durch den Einsatz eines Menschen im Auftrag Christi Heilung. Das muss man wissen!

Im Alltag ist der Heilige Geist für manche Überraschung gut. Im Alltag der Geduld, des langsamen Reifens, der Stille, des Hörens, des Wartens, der Gelassenheit, der Ehrfurcht und Demut. Da überrascht er uns durch die Hilfe eines Bruders, einer Schwester, und Charisma geschieht. Und es geschieht spontan seelische oder körperliche Heilung, geschieht ein klärendes diagnostisches Wort, eine versöhnende Geste, ein umwerfendes Erkennen der Güte Gottes.

Durch den Glauben, die Anziehungskraft zu Christus hin, sprengt der Heilige Geist Kleinkariertes und Festgefahrenes. Und wenn es ihm gestattet wird, kommt es zum Aufbruch, und mitten im Alltag geschieht Pfingsten.

Und, liebe Gemeinde, wenn da jemand im Namen Christi über seinen eigenen Schatten springt, dann hat sich Außergewöhnliches angedeutet. Amen.

Pastor Manfred Kasemann (BEFG), Wientapperweg 16c, 22589 Hamburg

Oliver Pilnei

Kommentar zur Pfingstpredigt von Manfred Kasemann

Pfingstsonntag. Ich mache mich mit gemischten Gefühlen auf den Weg zum Gottesdienst: Ich spüre Erwartungen an ein wichtiges Fest des Kirchenjahres, das uns das bahnbrechende Wirken des Geistes Gottes in dieser Welt in Erinnerung ruft. Pfingsten hat immer den Geschmack des Besonderen. Aber was habe ich nicht schon alles über Gottes Geist und seine Taten zu hören bekommen, und wie wenig habe ich davon erlebt. Und so wird die erwartungsvolle Spannung von einigen Tropfen Ernüchterung durchsäuert: Hundertmal gehört, hundertmal ist nichts passiert ... das ist auch Pfingsten. Vielleicht macht es ja heute „zoom“. Wenn ich in die Gesichter der anderen Gottesdienstbesucher schaue, habe ich den Eindruck, dass ich mit meinem Gemischtwarenladen frommer Emotionen nicht allein bin. Ich bin gespannt, was der Prediger heute verkündigt.

Auf viele ähnlich gelagerte Erwartungshaltungen dürften Pfingstpredigten in freikirchlichen Gemeinden treffen, auch die von Manfred Kasemann, die in Hamburg Altona gehalten wurde. Dem Prediger scheint dieser Erfahrungshorizont wohl vertraut zu sein. Er greift ihn gleich in seiner Einleitung auf und trifft eine klare Entscheidung, die die Ausrichtung der Verkündigung bestimmt.

Die Predigt beginnt mit der Verlesung des Bibeltextes. Am Anfang steht das Wort der Heiligen Schrift, nicht eine Erfahrung, ein Erlebnis oder eine Anekdote des Predigers. Das ist scheinbar eine Nebensächlichkeit, die aber die Gesamtaussage der Predigt unterstreicht. Auch fällt auf, dass die Predigt nicht unter einem bestimmten Thema steht. Am Anfang steht einfach das Wort – in der Einheitsübersetzung. Ich schätze diese Übersetzung sehr, in freikirchlichen Gemeinden ist sie aber eher unüblich. Der Prediger wählt einen Text, der in die zweite Perikopenreihe zu Pfingstmontag gehört, fügt die Verse 1-3 hinzu und lässt dafür andere weg. Offensichtlich verfolgt er mit der Auswahl des Textes ein besonderes Anliegen.

Bereits im ersten Satz stellt Kasemann die für seine Predigt entscheidende Frage: Gehört das Wirken des Geistes Gottes in den Bereich des Außergewöhnlichen oder des gewöhnlich Alltäglichen? Wenige Sätze später wird eine eindeutige Antwort gegeben: „Niemand soll, wenn er es mit dem Heiligen Geist zu tun bekommt, ein außergewöhnlicher Mensch werden mit außergewöhnlichen Erfahrungen.“ Da kann man aufatmen. Das nimmt Druck, wirkt befreiend, aber auch ein wenig nüchtern. Mein fromm-emotionaler Gemischtwarenladen gerät nicht gerade aus dem Häuschen, wird dafür aber wohltuend geerdet. Auf diesen Weg lasse ich mich gerne ein: Das Wirken des Geistes Gottes im Alltag.

Wie wirkt der Heilige Geist aber, wenn ihm nicht das Außergewöhnliche anhaftet? Genau das entfaltet der Prediger im Hauptteil seiner Predigt anhand

von drei Punkten. Mit dieser Gliederung dürfte er sich auf den wohlvertrauten Rhythmus vieler Predigthörer einschwingen. Alle guten Dinge sind drei – zumindest in vielen freikirchlichen Predigten.

Ich merke, dass mir die Einleitung etwas zu schnell geht. Sie ist zwar in der Sache glasklar, geht aber über die kurz angedeutete Alternative rasch hinweg. Über „das Außergewöhnliche“, die „intensiven Gefühle“ wird nur gesagt, dass sie einem gegenwärtigen Trend, nämlich den „Erfahrungs- und Erlebniswünschen“ entgegenkämen: „dem Wunsch sich selbst zu fühlen, weil man diese nüchterne, rationale und daher kalte Welt satt hat.“ Eine ausgezeichnete Formulierung! Überhaupt setzt der Prediger immer wieder schöne und einprägsame Sprachbilder ein! Auch hier hat der Prediger meine ungeteilte Aufmerksamkeit. Ich werde neugierig. Sehr gerne hätte ich gedanklich ein wenig verweilt, aber der Prediger eilt weiter zu seiner Pointe. Schade, denn dieser gegenwärtige Trend ist mir sehr vertraut. Und mir scheint, es ist mehr als ein einfacher Trend, vielmehr eine Sehnsucht, die tief im menschlichen Wesen verwurzelt ist. Auch wenn ich nicht außergewöhnlich sein muss – danke für diese klare Aussage! – so möchte ich doch Gottes Geist *erfahren*, ja, ich wünsche mir, ihn zu erleben. Manfred Kasemann redet zu diesem Thema sehr strikt: Hinter diesem Ansinnen steckt bloß der Wunsch, „sich selbst zu fühlen“ – eine Formulierung, die später wieder auftaucht. Bewegt sich Gottes Geist jenseits aller Erfahrungen? Ist alles Emotionale bloß Tuchfühlung mit dem eigenen Ego und niemals Nähe des göttlichen Geistes? Wohl kaum. Wenn man die Predigt weiter hört bzw. liest bestätigt sich das. Aber es wird auch deutlich, dass sich der Prediger gegen ein bestimmtes Haschen nach Erfahrungen und Erlebnissen wendet und ein erlebnisorientiertes Lebensgefühl stark kritisiert. Zu Recht? In den Auswüchsen bestimmt, aber so grundsätzlich? Steckt in dem Trend unserer Zeit nicht ein Wahrheitsmoment menschlichen Lebens, das auch die Heilige Schrift würdigt und die Predigt aufnehmen sollte? Steht der Prediger an einer Front, die in den Aufbrüchen der charismatischen Bewegung heißt umkämpft war, deren Linien heute aber anders verlaufen? Ich bin mir nicht sicher, kenne aber auch den Gemeindekontext nicht.

Da ich nun weiß, wie das Wirken des Geistes Gottes nicht zu verstehen ist, bin ich gespannt, wie Manfred Kasemann vom Wirken des Heiligen Geistes redet. Die theologische Grundentscheidung wird jedenfalls in der weiteren Predigt konsequent durchgeführt. Der außergewöhnlich liebende Gott wirkt durch seinen Geist ganz gewöhnlich, indem er Glauben schenkt, uns zu sich zieht und mit Geistesgaben beschenkt. So ganz gewöhnlich ist das ja auch nicht, denke ich mir. Aber in allen drei Punkten achtet der Prediger darauf, dass das Odium des Außergewöhnlichen, das dem Heiligen Geist anhaften könnte, mit hanseatischer und kühler Klarheit durchlüftet wird: „Du musst kein Glaubensheld sein.“ „Wenn der Heilige Geist uns einmal dabei aus dem Häuschen geraten lassen sollte, dann weil das Feuer seiner Liebe in uns brennt.“ „Paulus bedient nicht den Wunsch, sich selber zu fühlen mit Hilfe des Heiligen Geistes.“ „Charisma

ist nicht nur das vermeintlich Übernatürliche“ [im Duktus der Predigt ist es das überhaupt nicht; O. P.].

Alle Aussagen betonen, was das Wirken des Heiligen Geistes *nicht* ist. Aber was ist das Wirken des Heiligen Geistes?

Unter der Überschrift „Er schenkt Glauben“, greift Kasemann das alte protestantische Thema auf, dass der Heilige Geist den Glauben im Menschen wirkt. Zu Beginn begegnet wieder ein eindrückliches Sprachbild: „Der Heilige Geist ist Gottes Finger, mit dem Gott jeden Menschen persönlich berühren will“. Sehr eindrücklich. Im wahrsten Sinne des Wortes berührend. Aber warum wird die Stärke des Bildes durch das kraftlose Wörtchen „will“ eingeschränkt? Will er es nur oder beschenkt uns Gott nicht einfach mit dem Glauben, wo und wann es ihm gefällt – qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo (Confessio Augustana, Art. V)!

Die Schenkung des Glaubens wird sehr einprägsam dadurch beschrieben, dass der Heilige Geist aus dem fernen Christus, von dem Menschen hören, aber nicht berührt werden, den nahen Christus werden lässt; den Christus, der unter die Haut geht, der hier und jetzt in unserer Nähe ist, der Gewissheit schenkt. Kasemann konzentriert sich nun darauf, das Evangelium als unbedingten Zuspruch Gottes zur Sprache zu bringen. Solcher Zuspruch tut gut, insbesondere unter freikirchlichen Kanzeln, auf denen oft ein bedingendes „wenn – dann“ regiert. Der Hörer, der nicht so recht weiß, was er vom Pfingstfest halten soll, wird diesen Zuspruch schätzen und der Einladung, den Glauben zu ergreifen, gerne folgen. Schade nur, dass sich auch hier wieder das lästige Wörtchen „will“ einschleicht. Durch den Heiligen Geist will Gott nicht nur den fernen Christus zum Christus in meiner Nähe verwandeln. Er tut es auch, und zwar Kraft seiner Gnade und Barmherzigkeit. Wo Gnade zur Sprache kommen soll, da ist es m. E. angezeigt, in unmissverständlichen Indikativen zu reden, die das Herz des Predigthörers öffnen.

Unter dem zweiten Punkt kontrastiert der Prediger die Anziehungskraft des Heiligen Geistes und die oft diffusen Anziehungskräfte im menschlichen Leben. Als Hintergrundfolie für diese Kontrastierung dienen die „Gegner“ des Paulus in Korinth – eine Gruppierung, deren Denken sich nur aus den paulinischen Aussagen rekonstruieren lässt. Kein leichtes exegetisches Unterfangen. Kasemann trifft die weise Entscheidung, das Für und Wider nicht dem Predigthörer zuzumuten. Seine Deutung scheint mir etwas einseitig zu sein („Glaubenshelden“), passt aber zu dem „Gegner“, mit dem er sich auseinandersetzt. Ich frage mich: Ist es das Problem vieler Predigthörer, dass sie Glaubenshelden sein wollen? Ist diese Fragestellung nicht der Schatten eines überbordenden Charismatikertums, das mittlerweile – durch unzählige Lobpreislieder eingelullt – eher etwas verschlafen daherkommt?

Als Manfred Kasemann auf die Anziehungskräfte im Leben zu sprechen kommt, bin ich ganz Ohr: „Es zieht immer etwas an uns und will uns in Anspruch nehmen.“ Oh ja, wie wahr. Der Prediger scheint mich zu kennen! Dage-

gen setzt er die Anziehungskraft des Geistes Gottes, der unverbrüchlich an uns festhält. Durch ihn sind wir in Gott geborgen. Für immer und alle Ewigkeit. Er hilft uns in den Widerständen und Widrigkeiten unseres Lebens. Das ist Evangelium ohne Wenn und Aber. Danke!

Unter dem letzten Punkt werden die Geistesgaben verhandelt. Kasemann unterstreicht: Sie lassen sich nur in ihrem alltäglichen Lebenszusammenhang verstehen, auch wenn der Apostel sie in seinem Brief einzeln hervorhebt. Eine brillante Beobachtung. Deshalb sind sie nicht die Pokale des Glaubens, die man sich stolz in die Vitrine stellen kann. Charismen rufen den Christen in den Dienst, sie bringen das gottgegebene Naturell eines Menschen zum Zug.

In dieser Passage der Predigt ist die leitende Intention des Predigers besonders gut zu greifen. Kasemann möchte den Hörer an Pfingsten nicht in den siebten Himmel, sondern in den gewöhnlichen Alltag verweisen. Denn dort wird Gottes Geist für den Christen und für andere erfahrbar und zu einer das Leben bestimmenden Realität – durch Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft, Gebet. Kasemann bringt den Hörer dazu, nicht auf die glanzvollen Wirkungen einzelner Charismen (z. B. Heilung) zu schauen, sondern auf den Geber und seinen Auftrag, den der mit der Gabe des Charismas verbindet. Und damit fordert er heraus, sich dem Leben und den Mitmenschen zu stellen. Ein wichtiger Grundzug einer verantwortlichen Charismenlehre!

Obwohl die Predigt den Hörer/Leser eindringlich in den Alltag verweist, bleibt sie insgesamt auffällig situationslos. Die gewählten Beispiele geben nichts aus dem Leben der Gemeinde, dem städtischen Umfeld oder dem Zeitkolorit zu erkennen. Mit dem Anspruch auf Alltäglichkeit geht eine eigenartige Zeitlosigkeit einher. Das zeigt sich auch sprachlich. Die Auswirkungen des Geistes im Alltag werden vor allem mit Nomina beschrieben: „Dienst, geduldige Diakonie, Mitleiden, Mitbeten“, „Alltag der Geduld, des langsamen Reifens“. Dieser nominale Stil tendiert zum Statischen und bringt den Hörer nicht in die Alltagsbewegung, die der Prediger eigentlich im Blick hat. In diese Tendenz fügt sich die Beobachtung ein, dass die Predigt – durch die Schablone traditioneller Genera der Rede betrachtet – am stärksten lehrhafte Züge aufweist, also ins *genus docendi* gehört. Der Prediger legt dar und führt in gekonnter Manier aus, hält sich dabei aber als Person ganz im Hintergrund. Das Ich des Predigers kommt in dieser Predigt nicht vor – was bei vielen ach so authentischen Sermonen unserer Tage eine wohltuende Abwechslung sein kann. Der Geist der Freiheit würde mehr bewegende oder auch unterhaltende Momente aber durchaus vertragen.

Manfred Kasemann legt die Pfingstperikope ansprechend und erhellend aus. Er lässt den Zuspruch des Evangeliums laut werden, er fordert den Hörer heraus, den Geist Gottes und seine Wirkungen im jeweiligen Lebenszusammenhang zu entdecken und in diesem Sinnen geistlich zu leben. Was will man von einer Pfingstpredigt mehr? Vielleicht ein bisschen mehr pneumatisches Esprit, das die menschliche Sehnsucht, *Gott* zu erfahren (und nicht nur sich selbst zu spüren!) ernst nimmt und biblisch begründet aufgreift. Vielleicht ist diese Zurückhal-

tung aber auch dem hanseatischen Gemüt geschuldet, dem Kasemann predigt. Für dieses scheint es bereits ein emotionaler Salto mortale zu sein, wenn „da jemand im Namen Christi über seinen eigenen Schatten springt“. Der Heilige Geist hat durchaus auch hebräisch ausgelassene Züge, die bei aller gebotenen Nüchternheit nicht in Vergessenheit zu geraten brauchen.

Dr. Oliver Pilnei, Pastor und Bildungsreferent des BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark

Rezensionen

ALISTER E. MCGRATH: Darwinism and the Divine. Evolutionary Thought and Natural Theology, Malden, MA: Wiley-Blackwell 2011, 298 S., ISBN 978-1-4443-3344-2, ca. € 66,-, TB € 30,-.

Das 200-jährige Darwin-Jubiläum im Jahr 2009 und die Programmatik des angelsächsischen Darwinismus waren der Auslöser für das Buch von A. E. McGrath. Diese stellt einen direkten Angriff auf McGraths theologische Grundposition – die natürliche Theologie – dar. Das methodisch argumentative Vorgehen – Dekonstruktion des Darwinismus und Rekonstruktion einer probaten natürlichen Theologie – lässt sich am vierteiligen Aufbau des Buches ablesen.

Im ersten Teil (9-46) definiert McGrath für seine weiteren Untersuchungen die Begriffe „natürliche Theologie“ und „Darwinismus“. „Natürliche Theologie“ ist für McGrath kein statischer Begriff, sondern eine historisch-zeitgeschichtlich-theologische Richtung und Strömung, die sich den Anfragen und dem Denken seiner Zeit anpasst. Für das 21. Jahrhundert definiert McGrath „natürliche Theologie“ wie folgt: a) Ein trinitarisches Gottesverständnis, ausgerichtet auf die Erklärung der Welt, das in seinem Aussagegehalt die anderen Wissenschaften komplettiert (282 ff.). b) Sie soll Wege in die Transzendenz ermöglichen (283). c) Ihre Hermeneutik ist vom christlichen Glauben und der Tradition bestimmt (282. 285. 287). d) Sie ist ekklesiologisch verankert; die Gemeinde interpretiert die Schrift (285. 287 f.). Den Begriff „Darwinismus“ möchte McGrath nicht ideologisch behaftet gebrauchen. Er weist darauf hin, dass mit diesem Wort, ähnlich wie mit der Kopernikanischen Wende, wertneutral der Urheber und dessen wissenschaftliche Theorie, die eine wissenschaftliche Trendwende eingeleitet hat, beschrieben werden sollen.

Im zweiten Teil (47-171) beschreibt McGrath in einem historischen Abriss die Grundlagen der natürlichen Theologie. Als Paradigma wird William Paley (1743-1805) angeführt, der mit seinem Buch „Natural Theology“ (1802) die Existenz Gottes zu beweisen suchte. Dies geschah mittels eines Analogieschlusses: Der menschliche Körper sei biologisch besser entwickelt als jede Maschine und daher das Zeugnis seines Designers – Gott. Des Weiteren zeigt McGrath, wie sich die natürliche Theologie historisch mit den Anforderungen und Entwicklungen der jeweiligen Zeit verändert hat. Bereits in den Folgejahren 1802-1852 wurden die Defizite der Paleyschen Theologie von John Henry Newman und Robert Browning diskutiert und kritisiert, jedoch ohne von Darwin Notiz zu nehmen. Im nächsten Schritt stellt McGrath Charles Darwin (1809-1882) und dessen epochales Werk „Origin of Species“ (1859) vor. Von vielen unbemerkt, sind dort zwei unabhängige wissenschaftliche Denkansätze vorgestellt worden. a) Darwins Abstammungs- oder Vererbungslehre. Diese konnte sich innerhalb von zehn Jahren wissenschaftlich etablieren und besitzt bis heute in der modernen Biologie als Evolutionstheorie Gültigkeit. b) Der von Darwin beschriebene Mechanismus der „natürlichen Selektion“, welcher mit der Abstammungs- oder Fortpflanzungslehre einhergeht. Der historische Überblick verdeutlicht, dass der zweite Teil dieser Theorie in der wissenschaftlichen Diskussion nicht anerkannt wurde.

Im dritten Teil (183-246) schildert McGrath die zeitgenössische Diskussion: Erstens ist der zweite Teil der darwinschen Theorie – die natürliche Selektion – ein zirkulares

Argument und muss daher verworfen werden, da es sich einer wissenschaftlichen Überprüfbarkeit entzieht. Zweitens ist der „Darwinismus“ durch die Vermischung von wissenschaftlichen und ideologischen Argumenten, insbesondere durch die öffentlichkeitswirksamen Debatten zweier Vertreter, Daniel C. Dennet (*contra* Evolution) und Richard Dawkins (*pro* Evolution), zu einer Ideologie und Weltanschauung stilisiert worden. Drittens ist die theologische Ausrichtung der Schöpfungslehre keine Frage der Abstammung, sondern antwortet auf das menschliche Bedürfnis, trotz Lebenswidrigkeiten und Leiden, einen Sinn im Leben zu finden.

Im vierten Teil (277-290) stellt McGrath seine Definition der natürlichen Theologie mit ihren Charakteristika vor – diese wurde mit den Punkten (a)-(d) oben bereits vorweggenommen.

Die Stärke von McGraths Buch besteht ohne Zweifel in der Fachkompetenz des promovierten Biologen und Kirchengeschichtlers. Da er in seinem Buch weitgehend ohne theologische oder biologische Fachwörter auskommt, erzielt er eine größtmögliche Breitenwirkung und macht die Themen „Darwinismus“ und „natürliche Theologie“ in den Gemeinden unideologisch zum Diskussionsgegenstand. Die einfache Sprache macht das Buch auch für Laien mit ihrem Schulenglisch gut lesbar.

Besonders hilfreich für eine ideologiefreie Aufarbeitung des Themas ist McGraths historischer Überblick, der die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Darwinismus und natürlicher Theologie aufzeigt. McGrath kritisiert zu Recht, dass sowohl die Vorurteile wie auch die Ideologisierung durch die Diskussion in der Sekundärliteratur, verbunden mit einer gleichzeitigen Ignoranz der Primärquellen und deren Kontextualisierung, entstanden sind. Eine Trumpfkarte, die McGrath nicht als Argument nutzt, ist, dass die natürliche Theologie das Terrain für eine wissenschaftlich-interdisziplinäre Grundlagendiskussion quasi kosmologisch vorfindet und nicht erst mühsam schaffen muss. Diese Stärke hat jedoch auch eine Schwäche, denn solch ein theologischer Ansatz steht in der Gefahr, wie die Diskussion um den Darwinismus zeigte, sich wissenschaftlich angreifbar zu machen.

Letztlich muss jedoch auch eine kritische Anfrage geäußert werden: Ist eine trinitarische natürliche Theologie nicht das späte Eingeständnis McGraths, dass Karl Barths Kritik dahin gehend Recht behalten hat, dass auch die natürliche Theologie nicht ohne den Rückgriff auf eine Selbstoffenbarung des Dreieinigen Gottes bestehen kann?

Markus Thane (Rev, MTh, MDiv), 96 Kings Road, Rosyth, KY11 2RY, Scotland

SVEN TRABANDT: Typen des Glaubens. Empirische Untersuchung unter gemeindenahen Protestanten zur Glaubensentwicklung aus subjektiver Sicht, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2010, 446 S., ISBN 978-3-631-60346-8, € 83,80.

Aufgrund von Selbstaussagen gemeindenaher Protestanten möchte der mit dieser empirischen Studie in Tübingen promovierte Theologe und Pädagoge SVEN TRABANDT eine Typik des Glaubens entwickeln, die statt der Deduktion eines normativen Modells religiöser Entwicklung empirisch gesättigte Impulse für gemeindepädagogisches Handeln liefern soll. Das Buch gliedert er dazu in drei Teile: In einem ersten Kapitel werden die Bezugshorizonte der Studie reflektiert: Stationen der pädagogischen Geschichte, Theo-

retische Verbindungen im 20. Jahrhundert, unter denen die Entwicklungstheorien allgemeiner und spezifisch religiöser Gegenstandsbezüge erörtert werden, die Freikirchen als Gegenstandsbereich, schließlich die Gemeindepädagogik und Auseinandersetzungen mit dem Leitbild, worunter TRABANDT ein Verständnis von Glaubensentwicklung im Sinne eines Wachstumsprozesses versteht. Der zweite, umfangreichste Teil widmet sich der empirischen Untersuchung. Dazu wird zu Beginn der empirische Rahmen erläutert, sowohl in grundsätzlicher, hier v. a. glaubensbiographischer, konstruktivistischer und anthropologischer Perspektive, wie in methodologischer Hinsicht. Außerdem werden die Ziele der Untersuchung und ihre Durchführung erläutert. Die Interviews werden anhand von drei identifizierten Glaubensstypen zunächst kurz vorgestellt, bevor diese drei Typen dann auch am Ende nach einem eher unsystematischen Durchgang durch Einzelaspekte systematisch erläutert werden. Am Ende dieses Teils steht die Auswertung und Analyse des sich an die Interviews anschließenden quantitativen Teils der Studie. Überraschend kurz ist am Ende ein Ausblick als dritter Teil zu finden, der auf nur neun Seiten Bezüge zur Theorie, zu Gemeindepädagogik und empirischer Forschungsmethodik herstellen möchte.

In einer Einleitung umreißt TRABANDT das Ziel seiner Studie: erstens angesichts der bisher vorliegenden Theorien religiöser Entwicklung aufgrund des Einbezugs der subjektiven Selbstwahrnehmung eine Eingrenzung des Untersuchungsgegenstands anzustreben, zweitens neue Theorieentwicklungen für die Glaubensentwicklungsforschung fruchtbar zu machen, und drittens ein Menschenbild in die Sozialisationsforschung einzubringen, das bisherige Defizite auszugleichen vermag. All das soll letztlich dazu dienen, aufgrund der Erkenntnis über subjektive Wahrnehmungen von Glaubensentwicklungen nicht nur theoriekritisch wirken zu können, sondern vor allem Impulse für die Gemeindepädagogik zu erhalten. Ein ambitioniertes und in allen Teilen nachvollziehbar sinnvolles Anliegen. Leider werden aber schon in dieser knappen Einführung Schwächen der Arbeit erkennbar: Es wird gerade nicht deutlich, welches dieser teilweise sehr komplexen Ziele die Arbeit primär und konkret verfolgt. Stattdessen entsteht beispielsweise der Eindruck einer eher von Meinungen denn von theoretisch-reflexiven Urteilen geprägten Haltung gegenüber dem Forschungsgegenstand, wenn etwa formuliert wird: „In diesem Sinne ist auch der Begriff Glaubensentwicklung in dieser Arbeit angewandt, der hier eben nicht auf bestehende wissenschaftliche Konzepte verengt, sondern offen angewandt wird.“ (13). Was genau hier „offen“ meinen soll, wird nicht expliziert. Was überhaupt warum als Glaube in den Blick gerät, wird nicht erläutert, der Begriff selbst scheint allein Maßstab zu sein. Diese sehr holzschnittartige Umgangsweise mit durchaus sehr gut dargestellter wissenschaftlicher Theorie fällt im Durchgang durch das Buch leider immer wieder negativ auf, was freilich aus Sicht des Autors eher als „Kreativität“ gedeutet wird (268-278).

Als wesentliche Ergebnisse des empirischen Teils stehen drei Typen des Glaubens, die aufgrund von Übereinstimmungen in der subjektiv geschilderten Wahrnehmung der Ausgangssituation und der Glaubensveränderung zusammengefasst werden: „Der Befreite“ (353-364) entwickelt sich von einem stark an Normen und Moral orientierten, von inneren Zwängen dominierten Glauben und entsprechendem Gottesbild hin zu einem befreiten Glauben, der die Gnade Gottes als Geschenk entdeckt hat und damit auch zu einer Bejahung des eigenen Lebens findet und mit sich selbst und anderen toleranter umzugehen gelernt hat. „Der Wahrheitssuchende“ (365-371) ist überzeugt davon, dass es eine objektive Wahrheit gibt und sie sich finden lässt. Im Zuge seiner Entwicklung wird

Gott immer mehr Person mit konkreten Merkmalen und Anforderungen, an denen der Wahrheitssuchende sein Leben ausrichtet. „Der Gestaltende“ (373-380) schließlich entwickelt sich von einer im Nachhinein als Orientierungslosigkeit charakterisierten Glaubensweise hin zu einem informierten und reflektierten Glauben, den er durch eigene Bestrebungen entwickelt hat. Für ihn ist vor allem die Frage nach dem Zugang zu Gott relevant, den er beständig und auf vielfältige Weise zu erreichen versucht. Die – allerdings wenig aussagekräftige, da kaum tiefergehend interpretierte – quantitative Studie im Anschluss macht deutlich, dass sich Entwicklungen im Glauben „aus subjektiver Sicht vor allem in den Bereichen der Befreiung und der Wahrheitsfindung auszuwirken“ (396) scheinen.

Bestätigt werden durch das Material außerdem bereits vorliegende Erkenntnisse anderer Studien (interessanterweise überwiegend von TRABANDT nicht herangezogener Studien, etwa W. Fürst et al., „Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten ...“), so etwa dass es insbesondere lebensgeschichtliche oder lebensweltlich relevante Krisen sind, die eine Veränderung des Glaubens anregen, TRABANDT spricht von „Unruhesituationen“ (343). Außerdem wird immer wieder die große Bedeutung signifikanter Personen (Pfarrer, Lehrer, Freunde usw.) oder intensiver Gemeinschaftserfahrungen deutlich. Als innovativer Impuls lässt sich die Einforderung stärkerer Berücksichtigung emotionaler Dimensionen des Glaubens sehen, die sich etwa in Gefühlen von Geborgenheit und Gelassenheit gegenüber dem Leben darstellen (420). Bedauerlich ist auch in diesem Teil, dass trotz vielerlei theoretischer Bezüge die Entscheidungen und Interpretationen in der Auswertung kaum transparent und begründet nachvollziehbar gemacht werden.

Am Ende der Studie muss TRABANDT feststellen, dass aufgrund seiner Typologie eigentlich keine Rückschlüsse auf Entwicklung geschlossen werden können (408). Das ist aufgrund der Anlage der Studie freilich kaum überraschend und veranschaulicht die Defizite, die forschungsmethodisch an vielen Stellen der Arbeit sowohl im qualitativen wie v. a. im quantitativen Teil der Studie vorliegen. Auch eine möglichst offene, wirklichkeitssensible Gegenstandserforschung braucht einen sauberen Umgang mit den Erhebungsinstrumenten und der Auswertung der Daten. Die vielen, teilweise sehr anregenden Fäden der theoretischen Hinführungen des ersten Teils werden kaum aufgenommen, Interpretationen hinsichtlich der Bedeutung der Nähe zur Gemeinde, v. a. zu den Freikirchen, werden genauso wenig gezogen wie tatsächlich Anregungen zur Gemeindepädagogik gegeben werden.

Lars Charbonnier, Dipl.-Theol., Humboldt-Universität zu Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

URS B. LEU, CHRISTIAN SCHEIDEGGER (Hgg.): Die Zürcher Täufer 1527-1700, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2007, ISBN 978-3-290-17426-2, € 35,40.

URS LEU, Leiter der historischen Sammlungen der Zentralbibliothek Zürich, und sein Stellvertreter CHRISTIAN SCHEIDEGGER sind ein durch ihre zahlreichen Publikationen zur Geschichte des Täuferturns und des Pietismus bestens ausgewiesenes Forscherteam. Gemeinsam mit der Zürcher Historikerin Barbara Bötschi-Mauz, dem mennonitischen Kirchengeschichtler Hanspeter Jecker (Theologisches Seminar Bienenberg), dem Historiker Hans Ulrich Pfister (Staatsarchiv des Kantons Zürich) und dem Kirchengeschicht-

ler J. Jürgen Seidel (Universität Zürich) haben sie eine quellengesättigte und gediegene Gesamtdarstellung des Täuferertums in Stadt und Kanton Zürich sowie der Emigration der Zürcher Täufer vorgelegt.

In den sieben Kapiteln der Darstellung wird jeweils ein Zeitabschnitt der lokalen Täufergeschichte behandelt und zugleich unter einen thematischen und interpretativen Blickwinkel gestellt. So behandelt das erste Kapitel „Huldrych Zwingli und die Täufer“, das zweite „Täufer, Konfession und Staat zu Zeit Heinrich Bullingers“, das fünfte stellt die Zürcher Täuferverfolgungen der 1630er und 1640 in den Kontext des zeitgenössischen europäischen Toleranzdiskurses, das sechste verbindet die Darstellung des Zeitabschnitts um die Mitte des 17. Jahrhunderts mit einem Überblick über die täuferische Auswanderung aus dem Raum Zürich. Ein Anhang enthält die Edition des „Einfachen Bekenntnisses“ der Zürcher Täufer von 1588, das der Täuferforschung durch die 1999/2000 im *Mennonite Quarterly Review* erschienene Analyse von Arnold Snyder ein Begriff ist. All das ist anschaulich und spannend geschrieben, fügt sich geschickt zu einem Ganzen zusammen und nimmt den Leser immer wieder hinein in die Beschäftigung mit den Quellen.

Allerdings wirft ausgerechnet das von Urs Leu verfasste erste Kapitel die Frage auf, warum dem Leser die neuere Diskussion um Vorgeschichte und Anfänge des Zürcher Täuferertums 1522-1525 weitgehend vorenthalten wird. Leu folgt im Grundsatz der Interpretation von Andrea Strübind (Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003), die die Entstehung der ersten Zürcher Täufergemeinde als eine primär religiöse, proto-freikirchliche Gruppenbildung interpretierte und die von der „revisionistischen“ Täuferforschung betonten Konvergenzen und Zusammenhänge zwischen dem Bauernkrieg von 1524/25 und den frühen Täufnern zu falsifizieren suchte. Strübinds tendenziell „apolitische“ Interpretation wird von Leu in einer Weise vereinfacht, die einer Rückkehr zu dem von Harold S. Bender 1944 in seinem berühmten Essay „The Anabaptist Vision“ zusammengefassten Verständnis der täuferischen Anfänge nahekommt. Es wäre eigentlich auch in einer an ein weiteres Lesepublikum gerichteten Darstellung angebracht, auf die Argumente einzugehen, mit denen Arnold Snyder 2006 im *Mennonite Quarterly Review* Strübinds Interpretation zurückwies. So wird etwa die zentrale Rolle Balthasar Hubmaiers für die täuferische Lehrbildung, die Snyder plausibel aufgezeigt hat, bei Leu nicht recht erkennbar. Diese Schwäche der Darstellung der ersten Anfänge des Zürcher Täuferertums wird aber dadurch mehr als ausgeglichen, dass die Kapitel über die spätere Entwicklung viele neue Erkenntnisse zusammentragen, so beispielsweise das bemerkenswerte Kapitel „Täufergemeinden, hutterische Missionare und schwenckfeldische Nonkonformisten bis 1600“ von Christian Scheidegger.

Welch profunde Kenntnis der Zürcher Quellenüberlieferung die Verfasser und Herausgeber besitzen, lassen auch die zahlreichen Illustrationen erkennen, die sie aus den reichen Beständen des Staatsarchivs und der Zentralbibliothek ausgewählt haben. Zu der Abbildung eines im Staatsarchiv erhaltenen Vollmachtbriefs des mährischen Adligen Friedrich von Zierotin (ze Žerotína), mit dem 1579 ein hutterischer Sendbote die Erbschaft einer nach Mähren ausgewanderten Zürcher Täuferfamilie einforderte (136), sei angemerkt, dass die Urkunde von der Hand des Hutterers Hauprecht Zapff, des „Brüderschreibers“ und Leiters der Kanzlei der hutterischen Gemeinde in Mähren, stammt und lediglich durch das Aufdrücken des Siegels des Adligen gültig gemacht wurde. In tschechischen und slowakischen Archiven sind noch zahlreiche weitere Urkunden erhalten, die von der hutterischen Kanzlei im Namen befreundeter Adliger ausgefertigt und von letzteren lediglich gesiegelt wurden.

Es ist nicht allein die Tatsache, dass die bisher letzte Überblicksdarstellung des Zürcher Täuferturns fast ein Jahrhundert alt ist (Cornelius Bergmann, Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660, Quellen zur schweizerischen Reformationsgeschichte 5 = Serie 2, 2, Leipzig 1916), die dem von LEU und SCHEIDEGGER vorgelegten Band die Aufmerksamkeit des Lesers sichert. Vielmehr liegt hier ein sowohl sorgfältig recherchiertes als auch schön gestaltetes Buch vor, an dem niemand vorbeigehen wird, der sich mit der Geschichte des Schweizer Täuferturns des 16. und 17. Jahrhunderts beschäftigt.

Michael Baumann (Hg.): Gemeinsames Erbe. Reformierte und Täufer im Dialog, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2007, 104 S., ISBN 978-3-290-17430-9, SFr 18,-, € 11,80.

Im Vorfeld des „Täuferjahrs 2007“, das in der Schweiz gemeinsam von den reformierten Landeskirchen, den Mennoniten, den Baptisten und den Evangelische Täufergemeinden (Neutäufer) begangen wurde, wurde am 26. Juni 2004 am Limmatufer in Zürich ein Gedenkstein zur Erinnerung an Felix Mantz und fünf weitere Täufer errichtet, die zwischen 1527 und 1532 in der Limmat ertränkt wurden. Die letzte Hinrichtung eines Täufers durch die Zürcher Obrigkeit war die Hinrichtung des Hans Landis 1614. Die Dokumentation „Gemeinsames Erbe. Reformierte und Täufer im Dialog“ enthält Texte von der Feier am 26. Juni 2004 von Vertretern der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich und von Schweizer und nordamerikanischen Mennoniten zur Aufarbeitung der belastenden gemeinsamen Geschichte. Das Büchlein ist als Momentaufnahme eines lokalen Aktes kirchlicher Erinnerungskultur hilfreich zum Verständnis der Ausgangslage, aus der heraus es zwischen 2006 und 2009 zu den inzwischen ebenfalls im Druck dokumentierten ökumenischen Gesprächen zwischen Reformierten und Mennoniten in der Schweiz kam (vgl. Christus ist unser Friede. Schweizer Dialog zwischen Mennoniten und Reformierten 2006-2009, Bern 2009).

Prof. Dr. Martin Rothkegel, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark

Baptismus – Geschichte und Gegenwart

2009 jährte sich die erste baptistische Gemeindegründung in Europa zum 400. Mal. Gleichzeitig blickten die deutschen Baptistengemeinden auf 175 Jahre ihres Bestehens zurück. Dennoch fehlte im deutschsprachigen Raum bisher eine grundlegende Darstellung zur Entstehungsgeschichte des Baptismus. Diese Lücke schließt der Sammelband.

Die Beiträge beleuchten die Frühphase der baptistischen Bewegung in Europa, in den USA und in Deutschland und berücksichtigen besonders den jeweiligen kirchenhistorischen und gesellschaftlichen Kontext sowie die spezifische theologische Ausrichtung ihrer Entstehung. In die Darstellung einbezogen ist auch die Entwicklung der Black Church, die den spirituellen und organisatorischen Hintergrund für die nordamerikanische Bürgerrechtsbewegung unter Führung von Martin Luther King bildete.

Eine Leseprobe unter dem Artikel im Internet: www.oncken.de

258 Seiten, gebunden, ISBN 978-3-525-55009-0, 39,95 €



Bestellungen an:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | Versandbuchhandlung

Postfach 20 01 52 | 34080 Kassel | Tel.: (05 61) 5 2005-88 | buchhandlung@oncken.de | www.oncken.de

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 36. Jahrgang • 2012 • 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 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.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

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

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24,

Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und

Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680,

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

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

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

Satz: OLD-Media OHG, 69239 Neckarsteinach.

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

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



scm **Bundes-Verlag**



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

Hier finden Sie alle wichtigen Informationen
und unseren Beitragsrechner:

www.sterbekasse-berlin.de

**Sterbe
KASSE**
Evangelischer Freikirchen VVaG

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

- Arne Völkel: **Moderne Formen der Spiritualität** 55
- Thomas Illg: **Einblicke in die Frömmigkeitsliteratur der lutherischen Orthodoxie. Johann Gerhards Meditationes Sacrae – ein exemplarisches Beispiel für die enge Verbindung von akademischer Theologie und Frömmigkeit im Luthertum des 17. Jahrhunderts** 71

Rezensionen

- Jürgen v. Oorschot/Markus Iff (Hrsg.): **Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie (Hans-Martin Rieger)** 97
- Walter Klaiber: **Jesu Tod und unser Leben (Markus Iff)** 99
- Wolf Bruske: **Das dritte Leben (Michael Rohde)** 101

PREDIGTWERKSTATT

- Ulrich Wendel: **Predigt über Gal 3, 26-29 und Gal 4, 6-7: „Glaube und Taufe – ein Paar voller Wirkung“** 87
- Kommentar zur Predigt von Ulrich Wendel (Henrik Otto) 93

2012 • Heft 2

ISSN 1431-200X

36. JAHRGANG

Spiritualität – mehr als ein Modewort

Von „Spiritualität“ zu sprechen, gehört auch in evangelischen Kreisen mittlerweile zum werbenden, guten Ton. Dabei erfährt die Verwendung des Begriffs eine Inflation und Unschärfe. Seit den 1970er Jahren ist „Spiritualität“ auch im Protestantismus geradezu ein Modewort geworden, das umso hemmungsloser gebraucht wird, je weniger man auf den Sinn seines Gebrauchs reflektiert.“ (ULRICH KÖPF). Durch das Theologische Gespräch möchten wir zu einer gehaltvollen und fruchtbaren Auseinandersetzung mit diesem Thema beitragen.

ARNE VÖLKEL hat bereits verschiedentlich zu Themen der *praxis pietatis* zur Feder gegriffen, beispielsweise in seinem Buch „Testfeld Leben. Theologie und Erfahrung – miteinander statt gegeneinander“ oder aktuell im Rahmen der Aktion „Glaube am Montag“. Er ist Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Dortmund und arbeitet freiberuflich als Seminarleiter mit dem Schwerpunkt Burnout-Prävention. In seinem Beitrag für diese Ausgabe reflektiert VÖLKEL kritisch Kontexte, Ausprägungen und Inhalte säkularer, christlicher und auch evangelikalischer Spiritualität.

Im Fokus des Beitrags von THOMAS ILLG steht die Verbindung von Denken und Glauben, von akademischer Theologie und Frömmigkeit, am Beispiel lutherisch-orthodoxer Meditationsliteratur aus dem 17. Jahrhundert. Die Ausführungen können auch als ein Beitrag zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 gelesen werden, denn er zeigt historisch wie JOHANN GERHARD Basisthemen des christlichen Glaubens und Lebens für die Meditation aufbereitet und wünscht eine ähnlich niveauvolle Meditationsliteratur in der Gegenwart. THOMAS ILLG wurde 2010 an der Universität Hamburg mit einer Arbeit zu JOHANN ARNDTS Verständnis der *imitatio Christi* als Anleitung zu einem wahren Christentum zum Dr. theol. promoviert. Er arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Hamburg im Rahmen eines Editionsprojekts und ist seit Februar 2012 Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hamburg-Schnelsen.

In der Predigtwerkstatt befindet sich in dieser Ausgabe eine Kasualpredigt zum Thema Taufe, welche Pastor ULRICH WENDEL in einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde gehalten hat. Kommentiert wird diese von HENRIK OTTO, Pastor einer Freien evangelischen Gemeinde. Beschäftigte sich die letzte Ausgabe des Theologischen Gesprächs mit dem Thema Taufe durch Aufsätze, setzen wir mit diesen beiden Beiträgen die Auseinandersetzung damit in anderer Weise fort.

Der Rezensionsteil wird zukünftig vielfältiger gestaltet sein und wir können bereits in dieser Ausgabe drei Rezensionen abdrucken.

Dr. Michael Rohde (Schriftleitung)

Moderne Formen der Spiritualität

I Was ist Spiritualität? Thesen zur Eingrenzung des Begriffs

Der meist verwandte Begriff spiritueller Praxis im säkularen Bereich ist vermutlich *Meditation*. Viele Menschen sehen ihren Bezug zur Spiritualität durch regelmäßig praktizierte Entspannungsübungen ausgedrückt. Unterschiedliche Meditationstechniken mindern das Stressgefühl und liefern bei der Reduzierung psychosomatischer Beschwerden vergleichbar gute Ergebnisse. Den eigenen „inneren Raum“ wahrzunehmen ist den Meditierenden wichtig, sowie Achtsamkeit gegenüber der Natur, sich selbst und anderen. Spirituellem Denken typisch, aber nicht notwendig ist die Überzeugung einer das Ganze übergreifenden Teleologie, häufig gepaart mit einer dualistisch-kasuistischen Weltsicht. Ein Gottesbezug ist bei Verwendung des Begriffs nicht notwendig vorausgesetzt.

Es empfiehlt sich die grundsätzliche Unterscheidung zwischen säkularer und christlicher Spiritualität.

Spiritualität bezeichnet allgemein eine nach Sinn und Bedeutung suchende menschliche Lebenseinstellung. Der Suchende hat an sich selber nicht genug und meint in sich eine Verbundenheit mit dem Göttlichen zu spüren. Das Göttliche kann dabei sowohl als personales Gegenüber als auch als geistige Kraft oder eine Form transzendenten oder universalen Bewusstseins aufgefasst werden. In dieser Bewusstseinshaltung bemüht sich der spirituell offene Mensch um die individuelle Verwirklichung seines Glaubens bzw. der ihn überzeugenden Lehren, Einsichten und Erfahrungen. Das hat wiederum Einfluss auf sein ethisches, religiöses und kognitives Urteil und auf seine Lebensgestaltung.

Spiritualität ist kein rein christliches Phänomen.

Das neu erwachte Interesse an Spiritualität bewirkt vielfach eine Hinwendung zu den großen Weltreligionen oder esoterischem Gedankengut. Daneben hat dieses Interesse besonders in der westlichen Welt eine Vielzahl religiöser Bewegungen hervorgebracht.¹ Was Menschen als eine spirituelle Erfahrung gilt und was sie unter Spiritualität verstehen, ist so vielfältig, dass es im Gespräch mit ihnen je neu zu erfragen und zu erkunden ist.

Spiritualität hat neben psychischen und körperlichen Auswirkungen vielfach auch eine positiv nach außen gerichtete einladende „missionarische“ Wirkung.

Christlicher Glaube gründet in der biblischen Überlieferung der von Gott gewirkten Geschehnisse und Taten und ist trinitarisch ausgerichtet. Christliche

¹ Vgl. SCHMID, GEORG: Sehnsucht nach Spiritualität. Neue religiöse Zentren der Gegenwart, Stuttgart 2000.

Spiritualität kennzeichnet entsprechend die persönliche Beziehung des Glaubenden zum Gott des Alten und Neuen Testaments, zum Vater, Sohn und Heiligen Geist. Zu seiner Verehrung findet christliche Spiritualität vielfältige Ausdrucksformen in persönlichen Ritualen und Gebeten, im gemeinschaftlichen Kultus, im persönlichen und gemeinsamen Gotteslob, im Bibellesen und im praktischen Lebensvollzug. In diesen Vollzügen spielt, wie in allen spirituellen Erfahrungen, der Glaube an die eigene Erwählung eine gewisse Rolle. Sein Alleinstellungsmerkmal findet christlicher Glaube jedoch außerhalb dessen – extra nos.

Christliche Spiritualität ist in der Erwählung des Christus verankert, das heißt im Gnadenaspekt der unverdienten Zuwendung Gottes zum Menschen.

Wird „Spiritualität“ im subjektiven Sinn gebraucht, meint man das vom Geist Gottes erweckte Leben, welches sich in einer bestimmten reflektierten Glaubenspraxis artikuliert. Man spricht in diesem Fall vom „geistlichen Leben“, das sich durch seine Geistgewirktheit, durch seine Totalität (der ganze Mensch in seiner Beziehung zu Gott, Mensch und Umwelt ist davon geprägt) und die geschichtlich bedingte Konkretheit auszeichnet.² Dem geistlichen Leben zugeordnet sind die rationale, die seelische, die soziale und die geistliche Dimension der Frömmigkeit. Moderne Formen christlicher Spiritualität unterscheiden sich auf der subjektiven Erlebnisebene nicht von dem, was vergangener Tage als „innige Frömmigkeit“ bezeichnet wurde, unter welcher der „Habitus der Glaubenserfahrung“³ im Sinne menschlicher Grunderfahrung und christlicher Existenzweise zu verstehen ist.

Christliche Spiritualität umfasst das geistliche Leben und die christliche Frömmigkeit.⁴ Sie beschreibt, wie sich der Glaube im Leben entfaltet und wie sich das Leben im Glauben gestaltet.

Evangelikale⁵ Christen nehmen die vielfältigen Formen und Ausdrucksweisen von Spiritualität im säkularen Raum eher bedrohlich wahr und bewerten sie negativ. Für sich selbst reklamieren sie einen Sonderfall spiritueller Erfahrung und verkennen, bei Verzicht auf theologische Systematik und vorbehaltlose Begegnung mit anderen spirituellen Ausdrucksformen, ihre eigene, sich vor allem auf das persönliche Erleben beziehende Glaubensbegründung. Selbstgefällig werden oftmals andere spirituelle Strömungen religiöser, psychologischer, phi-

² Vgl. HOLOTIK, GERHARD: Spiritualität und Moralthologie – Pneumatologie und Ethik (Theologische Berichte, Pneumatologie und Spiritualität XVI), Zürich 1987.

³ CASPER, BERNHARD: Alltagserfahrung und Frömmigkeit (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 25), Freiburg i. Br. 1980, 54.

⁴ Vgl. SEITZ, MANFRED: Art. Frömmigkeit – systematisch/theologisch: TRE 11 (1983) 671 ff. bes. 675.

⁵ Zum Begriff vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Evangelikalismus> (letzter Zugriff 27.2.2012). Dieser Aufsatz verwendet den Begriff „evangelikal“ zur Charakterisierung eines dem Pietismus verwandten evangelischen Frömmigkeitsstils. Inhaltlich liegen seine Schwerpunkte auf der Betonung der persönlichen Christusbeziehung, auf einem „bibeltreuen“ Schriftverständnis in Abgrenzung zum theologischen Liberalismus und zum Säkularismus und in einer sich auf das Evangelium berufenden Lebensgestaltung.

losophischer und naturwissenschaftlicher Gestalt ins Abseits gerückt, statt den Dialog mit diesen Bewegungen und ihren Anhängern zu suchen.

Der spirituelle Aufbruch in der Gesellschaft kann von evangelikalischen Gemeinden und Kirchen kaum als missionarische Chance genutzt werden.

2 Moderne Formen säkularer Spiritualität

2.1 Moderne Formen säkularer Spiritualität und Weltsicht

Studien zeigen, dass „sich immer mehr Europäer als spirituell und weniger als religiös-kirchlich begreifen.“⁶ Spirituell orientierte Menschen begreifen die Wirklichkeit nicht als „Etwas“ von bleibendem Bestand, sondern sind sich einig, dass die materielle Wirklichkeit in keinem ihrer Bereiche das de facto Vorhandene bezeichnet und sich keine absolute Wahrheit im menschlichen Denken findet. Erkenntnistheoretisch gibt es „weder absolute Tatsachen noch absolut gültige Grundsätze ..., die uns dabei den Weg zeigen könnten.“⁷ Säkulare Spiritualität stellt sich entsprechend in einer unüberschaubaren Vielfalt dar. „Die ‚nur‘ Spirituellen ... (sind) ‚hoch aktiv Suchende‘, die von den traditionellen Formen der Religiosität enttäuscht, ja ihnen gegenüber geradezu ‚feindlich‘ gesonnen“⁸ sind. Die spirituelle Suche vieler Zeitgenossen hat (vielfach unreflektiert), unter dem erkenntnistheoretischen Einfluss der Postmoderne, kein definiertes Ziel und positioniert sich jenseits jeder absoluten Wahrheitsbehauptung.

Säkulare Spiritualität steht der Wahrheitsfrage, die für Christen sehr bedeutend ist, eher gleichgültig gegenüber.

2.2 Moderne Formen säkularer Spiritualität und Erkenntnistheorie

Alle Erkenntnis ist an den jeweiligen Wissensbestand einer Epoche gebunden. Dieser Umstand wird als „Synchronizität der Sätze“ beschrieben.⁹ Die Wirklichkeit beschreibt demnach einen Wirkzusammenhang, in dem alles auf jedes wirkt, nichts isoliert bleibt und kein Ende dieser Bewegung erreicht wird. Die Wirklichkeit öffnet sich dem sie erforschenden Intellekt zwar bereitwillig, weist ihn aber doch zugleich entschieden auf sich selbst zurück. Was wir Wirklichkeit nennen, bezeichnet nichts Statisches, sondern das wechselhafte Geschehen eines unentwegten Werdens, den Prozess fortgesetzten Wandels. Diese Überzeugung bietet die theoretische Basis für eine „weltliche“ Spiritualität. Jedes positivisti-

⁶ BUCHER, ANTON A.: Psychologie der Spiritualität, Basel 2007, 52 f.

⁷ HÜBNER, KURT: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, 3. Auflage 1986, 209 f.

⁸ BUCHER, Psychologie, 52.

⁹ RADDATZ, WOLFGANG: Theorie der Theoriebildung, in: Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion, hg. von GERHARD SAUTER, München 1973, 78.

sche Weltbild ist gescheitert und durch ein relationales Paradigma ersetzt, das sich heute in den Wissenschaften durchgesetzt hat. Anders als die christliche Spiritualität entfaltet sich moderne säkulare Spiritualität im Denkhorizont der Postmoderne. Das bedeutet vor allem die Ablehnung aller Großerzählungen, wie uns eine auch im biblischen Zeugnis vorliegt. Neu entstehende Fragehorizonte ermöglichen demnach „ganz neue und andere Sichtweisen und Erfahrungen ... Sie besitzen eine erkennbare und verwendbare Beziehung zu einer gegebenen Situation, nicht aber zu einer imaginierten und absoluten Wahrheit.“¹⁰ Die von uns wahrgenommene Wirklichkeit ist immer aus einem umfassenden Fragehorizont geboren, der wiederum aus einer bestimmten Systemmenge resultiert, in die wir uns eingegliedert finden. „Indem wir denken, erkennen und handeln, indem wir etwas fühlen, erwarten und befürchten, entscheiden wir stets über die Weise, in der uns das Begegnende zur Wirklichkeit wird.“¹¹

Der unübersehbare Markt spiritueller Angebote bedient unbedingt und unkritisch den numinosen Bedarf einer wissenschaftlich aufgeklärten, aber religiös ausgetrockneten Gesellschaft.

2.3 Moderne Formen säkularer Spiritualität und Hirnforschung

Neben den naturphilosophischen bzw. erkenntnistheoretischen Voraussetzungen bereitet die neurotheologische Forschung moderner Spiritualität den Boden. Evangelikale Theologie nimmt traditionell eine kritische Haltung zur sogenannten natürlichen Theologie ein. Das ist mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit jedweder Gottesbeweise nachvollziehbar. Doch weil Spiritualität in aller Welt und in allen Kulturen anzutreffen ist, liegt es nah, die Ursache dafür in der Anlage des menschlichen Gehirns zu suchen. Und tatsächlich, „wie die Ergebnisse der Neurotheologen nahe legen, ist religiöses Denken in jedermanns grauen Zellen genetisch vorprogrammiert. Wir sind gewissermaßen „geschaffen“, an Gott zu glauben!“¹² Freilich lassen messbare Gehirnprozesse keine Rückschlüsse auf die Existenz bzw. Nichtexistenz Gottes zu. Ebenso wenig wie Nahtoderfahrungen tatsächliche Begegnungen mit einer transzendenten Wirklichkeit beschreiben müssen; sie können auch auf anomale Hirnaktivitäten, auf Medikamenten- und Drogeneinfluss zurückzuführen sein. Aber das Vorhandensein spiritueller Erfahrungen, bzw. ihre grundsätzliche Ermöglichung durch das menschliche Gehirn, wirft Fragen nach dem evolutionären Sinn von Religion¹³ auf, und nach seiner gezielten Beeinflussbarkeit.

¹⁰ HÜBNER, Kritik, 210.

¹¹ MÜLLER, CHRISTOPH DIETRICH: Die Erfahrung der Wirklichkeit. Hermeneutisch-exegetische Versuche mit besonderer Berücksichtigung alttestamentlicher und paulinischer Theologie, Gütersloh 1978, 39.

¹² KRAFT, ULRICH: Wo Gott wohnt, in: Gehirn und Geist 2/2002, 11.

¹³ Vgl. PANNENBERG, WOLFHART: Sind wir von Natur aus religiös? Düsseldorf 1986. Vgl. VAAS, RÜDIGER/BLUME, MICHAEL: Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der

Deutlich ist, dass das künstliche Erzeugen eines „mystischen Gefühls“ durch Stimulation bestimmter Hirnregionen noch keinen religiösen Inhalt hat. Damit aus Emotion Glaube oder Religion wird, muss das Erlebte geistig verarbeitet werden.¹⁴ Theologisch ist damit der Unterschied von Erleben und Erfahrung bestimmt.¹⁵ Doch immerhin hat die Hirnforschung dazu beigetragen, spirituelle Erfahrungen nicht mehr länger als pathologisches Phänomen zu betrachten, wie es Sigmund Freud verstand. Zwar sind Zusammenhänge zwischen Epilepsie und verstärkter spiritueller Erfahrung bei Erkrankten nachweisbar,¹⁶ doch entspringt *alles* menschliche Bewusstsein biochemischen Abläufen im Gehirn. Neurobiologisch betrachtet sind religiöse Wahrnehmungen vergleichbar und relativieren insofern die Unterschiede der Glaubensrichtungen.

Psychologisch betrachtet spiegeln religiöse Wahrnehmungen ein menschliches Bedürfnis: Ob der Christ und der Jude an Jahwe glauben, der Moslem an Allah oder der „New age“-Anhänger¹⁷ an die kosmische Einheit alles Existenten, lässt sich mit dem Wunsch nach Selbstüberschreitung erklären. Das lässt verstehen, weshalb in einer hoch technisierten, aber zugleich sehr anonymen und einsamen Welt, Esoterik und Religion starken Zulauf finden. Über die Faktizität des Geglauten lässt sich damit nichts Gesichertes feststellen, aber es darf alles vermutet werden. Den Hypothesen und Vermutungen sind keine Grenzen mehr gesetzt. Glaube als subjektives Erleben des Menschen bedarf keiner objektiven Fakten. Wenn also christliche Theologie auf eben solchen Fakten beharrt und sie durch die Geschichte begründet sieht oder durch philosophische Rückschlüsse

Religiosität, Stuttgart 2009. Vgl. URBAN, MARTIN: Warum der Mensch glaubt. Von der Suche nach dem Sinn, München 2007.

¹⁴ GASCLER, KATJA/KÖNNEKER CARSTEN: Die Kopplastigkeit der Religion. Der Theologe Ulrich Eibach und der Neurophysiologe Detlef Linke im Streitgespräch über Gott, mystische Gefühle und neuronale Korrelate des Glaubens im menschlichen Gehirn, in: Gehirn und Geist 2/2002, 16.

¹⁵ ANGEL, HANS-FERDINAND/KRAUSS, ANDREAS: Der interdisziplinäre Gott, in: Gehirn & Geist 4/2004, 68-72. Im Kopf eines meditierenden Buddhisten lassen sich physiologisch exakt die gleichen Hirnaktivitäten nachweisen wie bei einem im Gebet versunkenen Christen. Im oberen Scheitellappen des Gehirns sitzt das räumliche Orientierungsfeld, das uns die Trennung zwischen der eigenen Person und unserem Umfeld ermöglicht. Bei intensiver Meditation ist die Aktivität dieser Hirnregion deutlich verringert. Das erklärt, weshalb sich Menschen in meditativer Versenkung mit der gesamten Schöpfung und Umwelt verbunden fühlen. „In Momenten tiefster religiöser Versenkung schaltet das Orientierungsfeld auf taub.“ A. a. O., 72.

¹⁶ Dieser Umstand rückt die Entrückungserfahrungen des Apostel Paulus (2. Kor 12, 2-4) in ein neues Licht, da sein Bekehrungsbericht vor Damaskus viele Hinweise auf einen epileptischen Anfall zeigt. Da epileptische Anfälle sehr schmerzvoll verlaufen können, eröffnen heutige hirnpfysiologische Erkenntnisse eine neue Interpretationsmöglichkeit des von Paulus erwähnten Leidens am „Pfahl im Fleisch“ (2. Kor 12, 7).

¹⁷ „New-Age Orientierung korreliert positiv mit unsicherer Bindung zur Mutter und zum Vater, sichere Bindung hingegen korreliert negativ...der frühkindliche Bindungsstil prognostizierte die religiös-spirituellen Einstellungen nur gering. Anders hingegen die im Elternhaus erlebte religiöse Sozialisation: Diese korreliert mit religiöser Praxis ... aber deutlich schwächer mit transpersonalem Vertrauen.“ BUCHER, Psychologie, 80.

logisch legitimiert, verlässt sie damit aus Sicht vieler Zeitgenossen das Feld moderner Spiritualität und wendet sich der Dogmatik zu. Für die Seele gibt es kein eigenes Organ, was es wahrscheinlich sein lässt, dass mit dem Verwesen des Gehirns nach des Menschen Tod auch sein Bewusstsein verloren geht. Deshalb gilt:

Die auf Christus bezogene Spiritualität und eine wie auch immer geartete Ewigkeitshoffnung ist grundsätzlich transrational.

2.4 Moderne Formen säkularer Spiritualität und Heilungsglaube

Ist in den USA der spirituelle Heilungsansatz schon vielfach anerkannt, tut sich deutsche Schulmedizin und Psychotherapie damit noch schwer. Tatsächlich zeigt sich, dass im Menschen fest verankerter intrinsischer Glaube positive Wirkungen auf seine Psyche hat, körperliche Symptome positiv beeinflusst oder sogar zu Heilung und Abklingen von Symptomen führen kann. Eine ganze Zahl wissenschaftlicher Studien und Vergleichsstudien belegt die unter günstigen Bedingungen stützende oder heilende Wirkung von Glauben. Diese spirituelle Erfahrung teilen jedoch alle Religionen mit der christlichen. Evangelikale Christen tun sich mit solcher Feststellung meist schwer. Sie befürchten damit den augenscheinlichen „Beweis“ der Überlegenheit ihres Glaubens und ihrer Spiritualität zu verlieren. Doch der Glaube des Menschen an sich hat offensichtlich (selbst-)heilende Wirkung und vermag tatsächlich Berge zu versetzen. Gottesfürchtige Menschen zeigen sich in vielen Fällen besser gewappnet mit Problemen und Erkrankungen umzugehen als nicht glaubende Menschen oder auch Atheisten. Schulmedizinische Methoden, die durch ein spirituelles „Setting“ unterstützt werden, haben gegenüber Vergleichsgruppen, die rein schulmedizinisch versorgt werden, einen Vorteil. Jedoch nicht immer. Ist der Glaube mit starken Strafanhängen verbunden und mit einem bedrohlichen Gottesbild, das Erkrankung beispielsweise als Strafe Gottes versteht, sind die Heilungschancen zusätzlich gemindert. Und Menschen mit lebensbedrohender Krebserkrankung, für die in einer groß angelegten Untersuchung anonymisiert gebetet wurde, heilten nicht automatisch schneller noch nachhaltiger als Patienten, für die nicht gebetet wurde. Das Bild ändert sich, wenn die Menschen, für die gebetet wurde, darum wussten und vor allem sich in einem sie spirituell tragenden Umfeld aufhielten. Je bestimmter die Gottesbeziehung erfahren wird, desto besser das Resultat seiner unterstützenden Wirkung im Krankheitsverlauf. Der „innere Friede und die Überzeugung, Gott nahe zu sein und von ihm geführt zu werden“,¹⁸ spielt dabei eine wesentliche Rolle. Vergleichbar wirkungslos erweist sich ein rein liturgischer Gebrauch von Gebeten ohne persönlichen Bezug des Betenden.

Glaube heilt nicht statistisch verlässlich wie bewährte Medizin. Es zeigt sich, dass ein funktionalisierter Glaube keine heilende oder förderliche Auswirkung auf den Krankheitsverlauf hat.

¹⁸ UTSCH, MICHAEL/KERSEBAUM, SABINE: Hilfe von oben, in: Gehirn und Geist 1-2/2006, 15.

3 Christliche Spiritualität

3.1 Christliche Spiritualität und biblische Hermeneutik

Christlicher Spiritualität geht es darum, den Glauben umfassend und wirklichkeitsbezogen auszulegen. Auch sie setzt dazu ein relationales und komplementäres Verstehen der Wirklichkeit voraus. Die Schranken der Wahrnehmung, wie sie uns die unmittelbar sinnlichen Eindrücke vermitteln, werden überschritten. Ebenso die Grenzen einfältiger Vernunftverabsolutierung. Tragend ist hierfür die Überzeugung, dass die theologische Glaubensbegründung – wie alles Wissen – aus umfassender Erfahrung geboren wird und sich in einem relationalen Rahmen entfaltet.¹⁹ Insofern ist keine theologische Aussage absolut wahr, sondern bedingt wahr durch das Bezugssystem, in welchem sie zustande kommt. Das wiederum erfordert gegenüber neu auftauchenden Situationen, Erfahrungsweisen und Fragehorizonten je neue Antworten.

Das Leben ist nicht objektivierbar! Alle Erkenntnis, auch die theologische, steht in erkennbarer Beziehung zu sich ablösenden, variablen Eckdaten und Denkvoraussetzungen.

3.2 Christliche Spiritualität und Geschichtsverständnis

Vielfältige Konzeptionen von Geschichte spiegeln in der Theologie die Überzeugung einer von Gott gefügten Geschichte wider.²⁰ Unter dogmatischer Voraussetzung wird dabei Geschichte im Zusammenhang von Gottes Wirken und Handeln gesehen und als zielgerichtet bzw. sinnorientiert begriffen und bewertet. Solche Teleologie ist für alle Spiritualität typisch. Die spannende Anfrage moderner Formen christlicher Spiritualität an die Theologie ist jedoch, ob die vorherrschend rezeptive Betrachtung des Glaubens, die Verbindung mit einem deskriptiven Geschichtsverständnis der Bibel eingehen kann. Andernfalls bleibt die christliche Theologie dem spirituellen Interesse vieler Menschen verschlossen. Der uns in der Bibel überlieferte Glaube darf nicht gegen die unter uns noch geschehende Geschichte Gottes mit der Welt und seiner Gemeinde ausgespielt werden. Ist diese theologische Grundentscheidung gefällt, ergeben sich daraus für die Ausgestaltung moderner Formen christlicher Spiritualität wesentliche Konsequenzen.

Moderne Formen christlicher Spiritualität zeichnen sich durch umfassende Hermeneutik des Glaubens – und nicht allein der Schrift – aus. Denn die Erfahrungswirklichkeit des Christen ist ein Zusammenspiel von subjektiver und

¹⁹ Vgl. VÖLKELE, ARNE: Testfeld Leben. Theologie und Erfahrung – miteinander statt gegeneinander, Wuppertal 1998, 130 ff.

²⁰ Geschichte als Heilsgeschichte (O. CULLMANN), Geschichte als Verheißungs- und Erfüllungsgeschichte (G. v. RAD), als verstehende Geschichte (P. STUHLMACHER), als Sinn offenbarende Geschichte (P. TILLICH), in der Konzeption von Geschichte als Offenbarung (W. PANNENBERG).

objektiver, interner und externer, einmaliger und wiederholbarer, gewollter und ungewollter Wahrnehmung. Bedeutender als das Kriterium von Objektivität und Verifikation ist für die spirituelle Erfahrung deshalb ihre Authentizität. Biblische Hermeneutik, die das Leben als einen ihrer integrativen Bestandteile vernachlässigt, ist defizitär. Christliche Spiritualität, die den biblischen Bezug außer Acht lässt, ebenfalls. Theologische Aussagen können nicht autoritativ-dogmatisch festgeschrieben werden, denn keine Gehorsamsforderung unterstreicht die Wahrheit theologischer Sätze. Glaubenssätze wollen im Lebensvollzug zur Erfahrung kommen. Theologische Glaubensaussagen für wahr zu halten steht dem nicht entgegen, sofern der Glaube nicht willkürlich gefordert wird, sondern aus dem Zusammenhang menschlicher Existenz geboren ist. Glaubensaussagen beziehen ihre Vertrauenswürdigkeit aus dem umfassenden, vieldimensionalen Lebenszusammenhang, in den sie sich eingebettet finden. Dazu gehört auch die Jahrtausende alte Überlieferung des Glaubenszeugnisses, die die Wahrheit des verkündigten Gottes biblisch und kirchengeschichtlich zur Sprache bringt (2. Tim 3, 14-16).

Soll der Glaubensvollzug nicht in intellektueller Schizophrenie mit einhergehenden Frustgefühlen enden, in Angst besetzter, die Freiheit des Glaubens verneinender Gesetzmäßigkeit, oder in religiöser Euphorie, die der permanenten gefühlsmäßigen Hochlage als Selbstschutz bedarf, muss gelten:

Gotteserkenntnis ist keine der christlichen Spiritualität vorgeordnete oder von ihr unabhängige Offenbarung, sondern die spirituelle Erfahrung des Christen und die Offenbarung Gottes sind einander zugeordnete, korrelative Aspekte der einen Glaubenswirklichkeit.

3.3 Christliche Spiritualität und Frömmigkeit

Die rationale, die seelische, die soziale und die geistliche Dimension der Frömmigkeit unterscheiden sich und sind zugleich auf einander bezogen. In der Glaubenspraxis kommt eines ohne das andere nicht aus.

Bei der *rationalen* Dimension christlicher Spiritualität geht es um die geistig-intellektuelle Bewältigung des Glaubens. In diesem Sinne ist es vorrangige Aufgabe der Theologie, den Glauben in Wort, Sprache und Begriffen auszudrücken. Die *seelische* Dimension christlicher Spiritualität berührt den Aspekt der psychischen Gesundheit des Menschen, seines Selbstbildes und Selbstverständnisses. In dessen Zentrum steht die Frage und Klärung menschlicher Schuldverflechtung. Die *soziale und missionale* Dimension christlicher Spiritualität umfasst das Miteinander der Menschen und ihre Glaubensbeziehung zum dreieinen Gott. Christlicher Glaube ist nicht ausschließlich zum Eigennutz geschenkte Gnade. Mit ihm verbindet sich der Auftrag Jesu, zum Wohl und Heil anderer Menschen zu wirken, einschließlich seiner politischen, ökonomischen und ökologischen Bezüge.

Die *geistliche* Dimension christlicher Spiritualität beinhaltet schließlich die menschliche Selbsterkenntnis und die Erkenntnis Gottes in ihrem dialektischen Verhältnis.

Alle Gottes- und Christusbegegnung hat das Geheimnis der Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben des Christen zur Voraussetzung. Der Geist ist auch die Bedingung eines sich von der Versöhnung durch Christus ableitenden neuen Lebensstils.

3.4 Christliche Spiritualität und Gottes Geist

Spiritualität ist eine durch Erfahrung angeregte, von Nachdenken gestützte und in Geschichte gewachsene Grundüberzeugung zur Wirklichkeit. Nach neutestamentlichem Zeugnis können dabei das Christusereignis und das Geistgeschehen nicht auseinandergerissen werden (Röm 8,4-9). Beide stehen gleichwertig nebeneinander und sind unzertrennbar miteinander verwoben. Das zeigt vorrangig die Lebensgestaltung des Jesus von Nazaret. Nach neutestamentlichem Zeugnis war sie Ausweis der Wirkungskraft des Geistes Gottes in ihm. Darauf weist schon der Bericht seiner Geisttaufe zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit hin und vollends das Zeugnis seiner Menschwerdung aus dem Heiligen Geist. Den Jüngern und Jüngerinnen dieses Herrn wird ebenfalls neues Leben durch Gottes Geist verheißen (Apg 1,4f.).

In der neutestamentlichen Briefliteratur und in der Apostelgeschichte stoßen wir vielfach auf Berichte der Wirksamkeit des Heiligen Geistes im glaubenden Menschen.

4 Brennpunkte evangelikaler Spiritualität

4.1 Brennpunkte evangelikaler Spiritualität und der Glaube an einen göttlichen Plan

Evangelikale Christen und Gemeinschaften bemühen sich teilweise vergeblich, die grausame Wirklichkeit der Geschichte mit ihren ungezählten Schrecken durch die Teilung des Weltganzen in Gut und Böse, Teufel und Gott aufzuheben. Die Konsequenz ist ein harter Determinismus oder die Furcht vor der unberechenbaren Macht des Bösen im Leben der Völker und des Menschen.²¹ Ist der Gedanke einmal akzeptiert, dass Gott unerkannt im weltlichen Geschehen mitwirkt, kann das entweder in einem vertrauensvollen Gefühl von Gottergebenheit münden und die persönliche Leidensbereitschaft stützen. Oder es mündet ein in die Verneinung allen Leides bzw. die Inschutznahme Gottes gegen alles menschliche Unglück, nicht selten um den Preis, dass der Glaubende zum Schuldigen für die Plagen seines Lebens wie Krankheit, Depression und Schicksalsschlägen wird. Mit dem Glauben an das Handeln Gottes in der Geschichte verknüpft ist für

²¹ Vgl. WAGNER, C. PETER: Territoriale Mächte. Ebenen der strategischen Kampfführung, Solingen 1991. Und (contra): Vgl. KIERNER, PETER: Engel des Lichts im 20. Jahrhundert. Gedanken zu biblischem Befreiungsdienst und geistlicher Kriegführung, Hamburg 1991.

die christliche Spiritualität das Theodizeeproblem, Hand in Hand mit dem des freien bzw. unfreien Willens. Vor diesen Problemen steht östliche Spiritualität des Buddhismus und auch naturalistischer oder kosmologischer Glaube nicht. Die Depersonalisierung des Glaubens erscheint daher vielen Zeitgenossen als attraktiv, während evangelikale Christen umgekehrt ihre persönliche Gottesbeziehung stark betonen. Das ist ein zentraler Grund, weshalb ihre Spiritualität kaum säkularisierte Menschen erreicht. Betrachtet man die Geschichte als unerklärliches Rätsel oder Schicksal, ist es möglich, vielerlei Vorstellungen von Gott im Lebensspiel zu behalten, ohne sich festlegen zu müssen.²² Evangelikale Spiritualität steht demgegenüber vor der Aufgabe, den Glauben an einen personalen Gott in die persönliche Leiderfahrung zu integrieren. Moderne Formen christlicher Spiritualität müssen sich entsprechend als Mittel der Lebensbewältigung beweisen und dürfen nicht mit Hilfe des Glaubens Lebensflucht legitimieren. Eben darauf ist aber evangelikale Spiritualität, wie sie sich z. B. in Anbetungszeiten artikuliert und in Heil- und Heilungsversprechen der Gemeinde, nicht eingestellt. Fehlgeleitet ist ihr Versuch, Spiritualität zu dem Zweck zu verstehen, die Welt in ihrer verwirrenden Uneindeutigkeit und mit ihren vielen ungelösten Fragen und Rätseln einem abschließenden Urteil zuzuführen. Auch die biblische Eschatologie darf keine derartige Auslegung erfahren.

Gott wie Geschichte eignen sich nicht zur Welterklärung. Glaube eignet sich zur Lebensbewältigung! Das ist seine spirituelle Dimension.

4.2 Brennpunkte evangelikaler Spiritualität und Psychologie

Eine Reaktion moderner Formen christlicher Spiritualität ist, dass sich die Gemeindeglieder und vielfach die Verkündigung stark von psychologisch-pädagogischen Ansätzen beeinflusst zeigen.²³ Unter den psychologischen Deutungsmustern des Glaubens tritt der individualpsychologische Ansatz von Alfred Adler, die Analytische Psychologie von C. G. Jung und der logotherapeutische Ansatz von Victor E. Frankl und ihren jeweiligen Schülern hervor,²⁴ und erfreut

²² In diesem Sinne ist die Evolutionsdebatte im Kern eine spirituelle Frage. Auf der einen Seite steht eine fundamentalistische Position, die die spirituelle Bewältigung des Lebens und seiner Rätsel nur als Gesetz des Schöpfers zu beantworten und zu klären weiß. Andererseits kann Gottes Gebot, dass die Erde lebende Wesen hervorbringen lasse, als offener, noch immer anhaltender Entstehungs- und Wandlungsprozess der Arten verstanden werden. Eine spirituell offene Haltung weist dem Kausalitätsprinzip der Evolutionstheoretiker hüben wie drüben die Grenze der Instrumentalisierung der Zweck-Mittel-Relationen auf. Glaube ist nicht Mittel zum Zweck!

²³ Vgl. zum Sachverhalt „Quellentexte zur neuen Religiosität“, EZW-Texte 215/2011. Esoterischem Gedankengut wird hingegen nach wie vor mit großer Skepsis begegnet.

²⁴ Vgl. LUKAS, ELISABETH: Spirituelle Psychologie. Quellen sinnvollen Lebens, München 1998. Eine Verknüpfung der Bibelexegese mit psychologisch-humanwissenschaftlichen Einsichten wird vor allem bei ANSELM GRÜN und EUGEN DREWERMANN einsichtig. Wie keinem Theologen der historisch-kritischen Schule gelingt es ihnen, die Menschen in ihren Bedürfnislagen abzuholen und durch das biblische Wort anzusprechen. Dabei wird die Spiritualität stark mit

sich der Zustimmung vieler evangelikaler Christen. Spiritualität und Psychologie gehen Anfang des 21. Jahrhunderts eine Synthese ein, vergleichbar der von Exegese und Existentialphilosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das „gerettet – verloren“ Denken hat (nicht nur beim säkularen Zeitgenossen) viel an Überzeugungskraft eingebüßt. Die psychologische Auslegung der Schrift versucht dieses Vakuum auszufüllen, indem es statt der seelischen die psychische Verlorenheit des Menschen thematisiert. Es befördert damit aber eine neue Art überfordernder Gesetzlichkeit, wenn das Versöhnungsgeschehen durch Christus der „Bearbeitung“ im therapeutischen Prozess zugewiesen wird. Die befreiende Ansprache Gottes, die Schuld vergibt und eine Antwort vom Menschen erwartet, bleibt dabei aus.

*Mehr als psychologisches Halbwissen ist in der Seelsorge die Bibel neu ins Gespräch zu bringen.*²⁵

4.3 Brennpunkte evangelikaler Spiritualität und emotionales Erlebnis

Erfahrungen intensiver Gefühlsregung und emotionaler Überwältigung rühren verborgene Sehnsüchte an. Werden diese, im Alltag oftmals verdrängten, Persönlichkeitsanteile angesprochen, kann das starke Erfahrungen der Selbsttranszendenz auslösen. Zu den deutlich emotional aufgeladenen Elementen spiritueller Erfahrung in Gottesdiensten gehört das Element gemeinsamer Anbetungszeiten.²⁶ Auch in starker Gefühlskontrolle unterworfenen evangelikalen Gemeinden haben sie Anbetungszeiten als eigenständiges Gottesdienstelement etabliert. Moderne Formen spiritueller Erfahrung lassen sich noch weniger als die klassischen Formen, wie Askese, Fasten, Glossolie, Ehelosigkeit und Buße, auf spezifisch christliche Erfahrungen festlegen. Sie sind auf der phänomenalen Ebene austauschbar.²⁷

psychologisch motivierter Selbsterfahrung befrachtet, während jedem dogmatischen und geschichtstheologischen Verständnis der Schrift der Abschied gegeben wird. Vgl. DREWERMANN, EUGEN: Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Bd. 1 Dogma, Angst und Symbolismus, Düsseldorf 1993.

²⁵ Vgl. BUKOWSKI, PETER: Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2004.

²⁶ Vgl. KÜNG, HANS: Was ich glaube, München 2009, 213 „Spiritualität‘, oft unterschieden von ‚Religiosität‘, kann heute allerlei bedeuten. Christliche Spiritualität, Geistigkeit, sollte sich nicht, wie heute für manche ‚spirituelle‘ Personen und Bewegungen, primär auf frommen Impulsen, Gefühlen und Massenveranstaltungen gründen, sondern auf vernünftigen Glauben, soliden Erkenntnissen und erprobten Einsichten. Ich möchte jedenfalls nicht einfach alles Mögliche glauben und selbst Widersprüchliches zu meiner persönlichen Spiritualität zusammenmischen. Weil ich gläubig bin, bin ich nicht abergläubisch. Nicht eine oberflächliche ‚Patchwork‘-Religion ist mein Ideal, sondern eine Religiosität mit solidem Fundament und klarem Profil ... Weil ich gläubig bin, möchte ich auch vernünftig begründen können, warum ich es bin.“

²⁷ Spirituelle Erfahrungen setzen „keinen bestimmten Glauben voraus, sie werden ... von allen Religionen artikuliert, interpretiert und ritualisiert.“ JOAS, HANS: Renaissance der Religion?, in: Geist und Glaube 3/2011, 22.

Jeglicher Form öffentlicher Anbetung Gottes gegenüber bedarf es einer positiven Grundeinstellung, damit sie dankbar miterlebt werden kann.

4.4 Brennpunkte evangelikaler Spiritualität und Krankenheilung

Das Thema Krankheit und die Hoffnung auf Heilung rangiert bei den säkularen spirituellen Erwartungen weit vorne. In der Glaubenserwartung evangelikaler Christen ist das nicht anders. Vergleichbar wenig wird das Thema jedoch in Predigt und Lehre thematisiert. Denn Wunderheilungen werden in den Gemeinden kaum als solche wahrgenommen, und also als ungeeignetes Verkündigungselement angesehen. Mit gutem Grund, wenn man wissenschaftlichen Untersuchungen folgt. Zwar kennt die Medizin das Phänomen der Spontanheilung, und dafür ist die spirituelle Haltung des Kranken offensichtlich ebenso wichtig wie die erfahrene Zuwendung von Mitmenschen, doch sind beides keine übernatürlichen Wunderkräfte. Die häufig spärliche gemeindliche Danksagung nach der Genesung Kranker und Schwerkranker lässt sich als Echo auf diesen Vorbehalt verstehen. Noch deutlicher verraten dieserhalb Gemeinden ihr kritisches Grundgefühl, wenn nach ausbleibender Heilung ein stillschweigender, verbergender Umgang damit geübt wird. Das inkongruente Verhalten lässt vermuten, dass in der spirituellen Erfahrung Glaube, Bekenntnis und Vernunftgebrauch nur schwer zusammen finden. Der Glaube unterliegt anderen Gesetzen, als es funktionell orientierte Formen moderner Spiritualität, wie etwa das Angebot von Heilungsgottesdiensten, Segnungen, Gebetsketten und Gebetsnächten wünschen. Etwas plakativ gesprochen gilt:

Je weniger Ziel und System der Glaube bestimmt, desto besser seine „Ergebnisse“. Extrinsischer Glaube verfehlt sein Ziel.

4.5 Brennpunkte evangelikaler Spiritualität und der Glaube an die persönliche Erwählung

Spiritualität und persönlicher Erwählungsglaube spielen bei allen spirituellen Erfahrungen eine gewisse Rolle. Will christlicher Glaube ein Alleinstellungsmerkmal für sich reklamieren, so muss dies jenseits solcher Überzeugung geschehen. Aufgabe ist es daher, das Spezifikum christlicher Spiritualität in Jesus von Nazaret statt in der Feststellung persönlicher Erwählung zu suchen. Nicht der Christ, sein Handeln und Erleben stehen im Mittelpunkt christlicher Spiritualität, sondern der Gott Jesu Christi. Eine veränderte Lebensführung unter dem gegenwärtigen Anruf des Liebesgebotes Jesu gehört deshalb ebenso dazu wie das Bekenntnis persönlicher Schuld vor Gott und Menschen! Was darüber hinaus fundamental von Gott her geschieht, ist eine Glaubensaussage und nur als solche zu fassen, wie das Sakrament der Taufe, des Abendmahls oder der Krankensalbung es bezeugen. Hier handelt nicht der Mensch und es geht nicht lediglich um sein Bekenntnis, sondern um Gottes Wirken. Anders bei der üblichen Wortfülle

evangelikaler Gottesdienste, Gebete und Andachten. Hier gewinnt man den Eindruck, dass Gott nur spricht, wo Menschen in seinem Namen sprechen oder ihn ansprechen. Tendenziell wird durch immer mehr Wortbeiträge und Geschehnisse die zunehmende innere Leere und ihre Sprachlosigkeit zu vertreiben versucht. Weil evangelikale Gemeinden (überwiegend) kein Sakramentsverständnis pflegen und stattdessen betont auf die persönliche Entscheidung bzw. den Glauben des Christen abheben, sind moderne Formen von Spiritualität oftmals vom subjektiven Erleben ununterscheidbar. Bei der Gestaltung freikirchlicher Gottesdienste steht die praktische Theologie deshalb vor großen Herausforderungen.

Evangelikale Spiritualität muss wieder die klassische Charakterisierung christlicher Spiritualität als Begegnung mit dem göttlichen Geheimnis zurückgewinnen.

4.6 Brennpunkte evangelikaler Spiritualität und Gefühlsausdruck

Die christliche Gemeinde profitiert kaum spürbar vom großen Interesse vieler Menschen und ihrer Offenheit gegenüber spirituellem Erleben. Formen außerchristlicher Spiritualität, wie autogenes Training, Yoga, Fantasiereisen, Körper- und Umwelterfahrung nehmen in ihrer Anziehungskraft für Christen entsprechend zu. Aber auch Subkulturen, wie die Raver-Szene mit ihren teils nächtelangen ekstatischen Tänzen, üben vor allem auf Jugendliche eine gewisse Faszination aus. Demgegenüber ist das Wesen der Religion, als untauglicher Versuch der Absicherung des Menschen gegenüber Gott und seiner Beeinflussbarkeit, neu zur Sprache zu bringen. Verschiedene ältere Ansätze der Theologie, wie etwa von Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer, sind heute wieder nachdenkenswert und warten auf ihre Aktualisierung in neuer Zeit.

Spiritualität und Religion machen insofern einen Unterschied, als sich eine Religion durch mehr als individuell erlebte Gefühlseindrücke auszeichnet.

4.7 Brennpunkte evangelikaler Spiritualität und Bekenntnis des Glaubens

In den zurückliegenden Jahrzehnten zeichneten sich die evangelischen Freikirchen, im Gefolge des Protestantismus, durch eine starke Verkopfung des Glaubens aus. Nun ist das Pendel ins Gegenteil ausgeschlagen, aber nicht minder problematisch, wenn evangelikale Christen im Gespräch mit Nichtchristen das faktische Offenbarungsgeschehen im Kommen Jesu und insbesondere seine Auferstehung hintenanstellen. Sucht der Glaube an Christus seine Begründung allein in der Bezeugung persönlicher Erfahrung, ist damit das Proprium christlichen Glaubens nicht getroffen. Man befindet sich damit im spirituellen Wettbewerb um die mächtigsten Eindrücke. Alternativ könnte jeder Gemeindeaufnahme verbindlich eine Tauflehre vorgeordnet sein und ein Katechumenat für Erwachsene in den Gemeinden eingerichtet werden.

Theologisch-dogmatische Schulung (nicht allein biblische Bildung) ist zukünftig eine wichtige Aufgabe in den Gemeinden.

4.8 Brennpunkte evangelikaler Spiritualität und Abschied vom universalen Deutungsanspruch

Was geschieht, wenn der Maßstab religiöser Akzeptanz zunehmend darin gesucht wird, inwieweit sich eine Religion als integrierend erweist? Zu allererst betrifft das die Praxis der Ortsgemeinden. Lernbereitschaft gehört dazu und Toleranz gegenüber Abweichungen im Innern der Glaubensgemeinschaft. Ebenso die Fähigkeit, das kennzeichnend Eigene im Konzert der anderen Religionen glaubhaft und überzeugend herauszuheben. Zukünftig werden es Religionen schwer haben, die ihren Alleingeltungsanspruch behaupten und damit die eigene kulturelle Überlieferung gegenüber anderen hervorheben. Diese Position beziehen jedoch das Alte und Neue Testament betontermaßen. Gerade in der Abgrenzung und im Kontrast zur übrigen Gesellschaft versucht das Judentum und Christentum seine Eigenständigkeit zu sichern und auch seine Überlegenheit zu manifestieren. Die Überzeugung von der Exklusivität des Volkes Israel im Alten Testament setzt sich entsprechend in der neutestamentlichen Gemeinde fort. Hier wie dort ist der Gedanke aber nicht auf das Volk und seine Gemeinschaft oder auf die Vorzüge der Gemeinde gerichtet, sondern auf Jahwes Erwählung des Volkes Israel bzw. auf die Erwählung der Glaubenden durch Christus bezogen. Die christliche Gemeinde hat in sich keinen eigenen Wahrheitsanspruch. Sie hat nicht die Wahrheit, sondern verkündet die Wahrheit der Liebe Gottes zu allen Menschen. Bestenfalls lebt die Gemeinde aus und in dieser Wahrheit. Die Rede vom Absolutheitsanspruch Gottes kann hingegen leicht mit einem Absolutheitsanspruch der Christenheit verwechselt werden. Zielführender ist es deshalb, den absoluten Anspruch Gottes auf alle Menschen hervorzuheben.

Der absolute Anspruch Jahwes in Christus an alle Menschen droht nicht, sondern sucht sie für sich zu gewinnen.

5 Spiritualität und Angsterwindung

Versuchen wir die vielfältigen Aspekte moderner Formen säkularer und christlicher Spiritualität zu bündeln, finden sie ihren gemeinsamen Nenner in der menschlichen Angst. Die existentielle, seelische, soziale und religiöse Angst des Menschen, wie sie die Bibel vielfach thematisiert, konfrontiert unser Denken, Fühlen und Verhalten. Spiritualität dient der Angsterwindung!

5.1 Spiritualität und die existentielle Angst

Wird uns die Welt bewusst, realisieren wir die Tragik unseres Lebens. Wir spüren, was wir die „existentielle Krise“ nennen. Wir sind endlich und streben nach Unendlichkeit. Unsere Möglichkeiten sind begrenzt, wenngleich wir uns un-

begrenzte Möglichkeiten wünschen und unbegrenzte Machbarkeit anstreben. Die Weltreligionen und säkulare Spiritualität antworten auf diese grundlegende Infragestellung des Menschen unterschiedlich, aber doch alle mit der Aussicht auf Eliminierung oder Überwindung seiner Endlichkeit. Weil wir den Grund unseres Daseins nicht in uns tragen, haben wir so viel Angst um das Dasein. Nichts, was uns umgibt, sind wir selbst, und alles was ist, ist bedroht, abhängig und vergänglich. Der Philosoph Sören Kierkegaard hat das Menschsein entsprechend als ein ganz und gar „abgeleitetes Verhältnis“ charakterisiert.

Darauf antwortet die evangelische Spiritualität mit dem reformatorischen Grundsatz *Christus allein*. Glaube an Christus allein bedeutet: Gott ist uns in der menschlichen Angst ganz nah. Und doch weit genug von uns abgerückt, um sich nicht im Durcheinander unserer Seele aufzulösen oder sich mit unserer Angst zu identifizieren.

5.2 Spiritualität und die seelische Angst

Die Zahl innerlich ausgebrannter Menschen ist in den letzten Jahren in unserem Land dramatisch angewachsen. Seelische Angst ist ein Phänomen westlicher Wohlstandsgesellschaften. Auf den ersten Blick wirkt es widersprüchlich, dass mit dem Grad des Selbstbewusstseins und der Reflektion der eigenen Persönlichkeit die seelische Angst wächst. Doch mit der Individuation wächst die Vereinzelung und die Anforderungen an Selbstbehauptung und Ich-Stärke verstärken sich. In dieser Situation macht sich evangelische Spiritualität an Gottes Gnade fest. Weil unser vielfaches Scheitern droht, bedürfen wir eines gnädigen Herrn. Der Angst vor dem eigenen Versagen und fehlender Kraft zur Selbstbehauptung setzt evangelische Spiritualität das heilende Evangelium entgegen. Mit dem Grundsatz der Reformation gesprochen, eine Existenz *allein aus Gnade* (Gottes) und nicht nach Menschen Gnaden.

5.3 Spiritualität und die religiöse Angst

Zu den Eigentümlichkeiten christlicher Spiritualität gehört zuweilen, dass sie sich in einem exklusiv-konservativen Verständnis der Wirklichkeit verschanzt. Das Wahre zeigt sich für die Menschen unserer Zeit aber nicht im christlichen Exklusivitätsanspruch, noch darin, dass etwas schon immer so war und geglaubt wurde. Der zeitgenössischen Sehnsucht nach Spiritualität wirkt vielleicht kaum etwas wirkungsvoller entgegen als das Prinzip unhinterfragbarer Tradition. Nicht starre dogmatische Absicherung weckt Vertrauen in das göttliche Wort, sondern der Zuspruch des Evangeliums, den Christen glaubend empfangen und voraussetzungslos weitergeben.

Neben dem Finden von Halt, Sicherheit und Gemeinschaftsorientierung gehören das Wagnis eigener Entscheidung und geistlicher Selbstständigkeit zur Christusbefolgung. Mit dem dritten Grundsatz der Reformation gesprochen: *Al-*

lein der Glaube bewahrt vor der religiösen Angst, vor ihrer pharisäischen Selbstgerechtigkeit, Verstiegtheit und ihrem rechthaberischen Diktat.

5.4 Spiritualität und die soziale Angst

Zwei gegensätzliche Grundstrebungen bestimmen uns. Der Wunsch, einer Gemeinschaft verlässlich zuzugehören und die Forderung, anders als andere sein zu dürfen. Beides vereinigend bestätigt die Moral dem vereinten Glaubens-Kollektiv: Wir sind richtig! Rituale, gemeinsame Sprache, Lieder und Verhaltensvorschriften fördern dabei den Zusammenhalt der Gruppe, ihr Vertrauen und ihre Verbindlichkeit.

Evangelische Spiritualität leitet dazu an, mehr füreinander zu tun. Nämlich einander so zu lieben, wie wir es als Kinder erwartet hätten geliebt zu werden, und einander so frei zu geben, dass wir unsere soziale Angst überwinden können. Die Absicherung in kollektiv verordneten Verhaltensmustern verliert ihre verformende Kraft, indem wir den reformatorischen Ausgangspunkt spirituellen Lebens im *allein die Schrift* zurückgewinnen. Dabei geht die Gotteserkenntnis in unserem Verständnis der Heiligen Schrift nicht auf, sonst ginge sie im Durcheinander unserer Strebungen, Gedanken, Machtansprüche und Emotionen auch mit uns unter. Aber das, geistliches Leben erweckende, Wort Gottes ist kein fernes Wort, sondern einem jeden von uns ganz nah.²⁸

Abstract

Spirituality, which the author identifies as a way of life that seeks sense and meaning, is en vogue particularly in western societies. Arguing that it is necessary to differentiate between secular and Christian forms of spirituality, the author discusses the former with regard to epistemological questions, modern brain research and faith healing. Christian spirituality is examined in the context of biblical hermeneutic, salvation history, general piety and the particular action of the Holy Spirit. In a final part he concentrates on various problem areas of evangelical spirituality and the difficulties in sharing the Christian message with postmodern persons.

Pastor Arne Völkel (FeG), Körner Hellweg 6, 44143 Dortmund;
E-Mail: arne.voelkel@gmx.de

²⁸ Vgl. 5. Mose 30, 14.

Thomas Illg

Einblicke in die Frömmigkeitsliteratur der lutherischen Orthodoxie

**JOHANN GERHARDS *Meditationes Sacrae* –
ein exemplarisches Beispiel für die enge Verbindung von akademischer
Theologie und Frömmigkeit im Luthertum des 17. Jahrhunderts**

I Erschwerte Zugänge zur Bibliothek der Frömmigkeitsliteratur des 17. Jahrhunderts

Das Luthertum des 17. und des ausgehenden 16. Jahrhunderts hat eine reiche Meditations- und Frömmigkeitsliteratur hervorgebracht. Zu denken ist nicht allein an die sehr bekannt gewordenen und in Überblicksdarstellungen häufiger genannten Werke: die Lieder und Schriften des lutherischen Pfarrers, Liederdichters und späteren Hamburger Hauptpastors PHILIPP NICOLAI (1556–1608) oder das 1567 erstmals gedruckte Gebetbuch JOHANN HABERMANN'S (1516–1519), eines Hebraisten und Professors der Theologie in Jena, oder etwa die ab 1605 zum Druck beförderten Vier Bücher von wahren Christentum JOHANN ARNDT'S (1555–1621), ARNDT war Pfarrer u. a. in Braunschweig und Eisleben, später Generalsuperintendent des Herzogtums Braunschweig-Lüneburg, oder schließlich die 1606 erstmals produzierten *Meditationes Sacrae* JOHANN GERHARDS (1582–1637), der nach seiner Tätigkeit als Pfarrer und kirchenleitender Theologe Professor in Jena war. Wer sich in Bibliothekskatalogen und einschlägigen Verzeichnissen¹ auf die Suche macht, stößt auf eine Fülle von Autoren und Werken, die sich wichtigen Themengebieten des gelebten Glaubens, der *praxis pietatis*, in unterschiedlichen Textgattungen widmen. Neben zahlreichen Postillen, also im Druck erschienenen Predigtsammlungen, die ebenfalls häufig der privaten Erbauung dienen,² finden sich Meditationsbücher, Gebetbücher, geistliche Ly-

¹ Vgl. z. B. die Online-Kataloge der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (www.hab.de) oder der Forschungsbibliothek Gotha (www.uni-erfurt.de/bibliothek/fb/) und die Verzeichnisse der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 16. und des 17. Jahrhunderts, VD 16 bzw. VD 17 (www.vd16.de; www.vd17.de).

² Vgl. zur Bedeutung der Postille für die Frömmigkeit einzelner u. a. KRUMMACHER, HANS-HENRIK: *Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern*, München 1976, 78–85. SOMMER, WOLFGANG: *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 41)*, Göttingen 1988, 165 f.

rik, eine Fülle von flugblattartigen Einzeldrucken und auch Sammlungen von Leichenpredigten, die in die Sterbekunst, die ars moriendi einführen und angesichts der Endlichkeit des Lebens den Trost des Evangeliums zusprechen wollen.

Erst langsam rückt die im 17. und ausgehenden 16. Jahrhundert produzierte Erbauungsliteratur in das Blickfeld der kirchen- und der Frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung. Denn lange war die Sicht auf diesen Zeitraum, die Epoche der lutherischen Orthodoxie, mit dem Vorurteil behaftet, sie habe sich zwar extensiv der akademischen Theologie zugewandt, darüber aber die kirchliche Frömmigkeit vernachlässigt. In diesem Deutungsmuster wirkt die in der älteren und zum Teil auch in der neueren Forschungsliteratur häufig zu lesende These nach, um 1600 sei es zu einer umfassenden Krise der Frömmigkeit gekommen.

Anfang der 1950er Jahre brachte der Marburger Kirchenhistoriker WINFRIED ZELLER die These der Frömmigkeitskrise um 1600 in die Debatte ein.³ ZELLER ging davon aus, dass sich die dritte nachreformatorische Generation mit dem Problem konfrontiert sah, wie sie sich die bedeutenden theologischen Entdeckungen der unmittelbaren Reformations- und Nachreformationszeit aneignen konnte. Sie kannte die Ergebnisse der Reformation lediglich als einen geschichtlichen Tatbestand und als eine „fertige Größe“, erlebte die theologischen Entdeckungen der Reformatoren aber nicht als eine lebendige eigene Frömmigkeit, wie ZELLER vermutete. Zudem beschränkte sich die kirchliche Theologie laut ZELLER darauf, die überkommene lutherische Lehre zu konservieren und gegen kirchenkritische Kräfte zu verteidigen. Theologie bedeutete nun im wesentlichen Orthodoxie, wie ZELLER annahm. Das heißt, sie beschäftigte sich überwiegend mit der Systematisierung und fehlerlosen Überlieferung der dogmatischen Lehrinhalte. Laut ZELLER geriet über den lehrbildenden und auch apologetischen Bestrebungen der jungen lutherischen Orthodoxie die Förderung des gelebten Glaubens in Vergessenheit, was schließlich zu einer folgenschweren Trennung zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Frömmigkeit führte.⁴ ZELLERS Krisenmodell wurde in der kirchen- wie auch in der profangeschichtlichen Erforschung des 17. Jahrhunderts breit rezipiert und verschiedentlich variiert.⁵ Seine Charakterisierung der lutherischen Orthodoxie als einer

³ Vgl. WALLMANN, JOHANNES: Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts, in: Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. von MANFRED JAKUBOWSKI-TIENEN, Göttingen 1999, 25–27.

⁴ Vgl. ZELLER, WINFRIED: Protestantische Frömmigkeit im 17. Jahrhundert, in: Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze, hg. von BERND JASPERT (Marburger theologische Studien 8), Marburg 1971, 87 f.

⁵ Eine instruktive Übersicht zur Rezeption der Zellerschen These in der kirchen- und gemeinheits-historischen Wissenschaft bietet STRÄTER, UDO: Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts (Beiträge zur historischen Theologie 91), Tübingen 1995, 1–33. Vgl. auch WALLMANN, Reflexionen, 25–42. Zur Anwendung der These in der gemeinheits-historischen Forschung vgl. JAKUBOWSKI-TIENEN, MANFRED (Hg.): Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven, Göttingen 1999, 7–11; dort weitere Literatur. Vgl. weiter LEHMANN, HARTMUT: Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung, in: Krisen des 17. Jahr-

frömmigkeitsvergessenen Schultheologie wirkte ebenfalls fort. Sie ist in kirchengeschichtlichen Lehrbüchern und auch in der aktuellen Forschungsliteratur teilweise weiterhin virulent.⁶

Obwohl die Theorie der Frömmigkeitskrise in der Beschreibung der innerlutherischen Bemühungen um eine intensiviertere Frömmigkeit, die in der zweiten Hälfte des 16. und am Beginn des 17. Jahrhunderts feststellbar sind, nicht selten Anwendung findet und das genannte Modell bisweilen sogar als eine allgemein anerkannte Tatsache dargestellt werden kann,⁷ wird die Konsistenz dieser Kri-sentheorie in ihren verschiedenen Ausprägungen mit guten Gründen bezweifelt. Im Anschluss an die bereits 1924 veröffentlichte Arbeit HANS LEUBES, die sich den Reformideen im Luthertum seit der Reformation widmet,⁸ ist die neuere Orthodoxieforschung bestrebt, die Leistungen der lutherischen Orthodoxie auf dem Gebiet der Frömmigkeit herauszuarbeiten. Sie setzt es sich damit zur Aufgabe, das bereits von GOTTFRIED ARNOLD in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie (1699–1703) aufgebraachte Vorurteil der „geistlich toten Orthodoxie“ richtigzustellen, das in der These ZELLERS und bei deren Rezipienten nachwirkt.⁹ Dass sich die genannte Negativsicht lebendig erhalten konnte, ist zum einen dem

hunderts. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. von MANFRED JAKUBOWSKI-TIESSEN, Göttingen 1999, 13–24; LEHMANN stellt hier die von ihm verfasste Literatur zum Thema zusammen (vgl. ebd., 23, Anm. 1) und nennt weitere Darstellungen zum 17. Jahrhundert.

⁶ Vgl. BRECHT, MARTIN: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland: Geschichte des Pietismus, Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. hg. von DERS., Göttingen 1993, 115. BRECHT führt wie bereits ZELLER an, dass sich die lutherisch-orthodoxe Theologie infolge der Aufnahme der aristotelischen Schulphilosophie zu einer neuen Scholastik entwickelte, die zum „Selbstzweck“ wurde und die Bedürfnisse der Kirche und ihrer Glieder nicht zu stillen vermochte. Vgl. HAMM, BERNDT: Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus, in: Pietismus und Neuzeit 8/1982, 45 f. HAMM geht davon aus, dass durch die Konzentration der theologischen Arbeit auf die Bewahrung der reinen Lehre ihr eigentliches Anliegen vergessen wurde, nämlich zu einer lebendigen Glaubenserfahrung anzuleiten. In ähnlicher Weise äußert sich auch WALLMANN bezüglich der Vernachlässigung der Frömmigkeit seitens der lutherischen Orthodoxie. Damit nimmt auch WALLMANN das von ZELLER gezeichnete Bild der frömmigkeitsvergessenen Orthodoxie zunächst auf. Er differenziert diese Sichtweise jedoch dahingehend, dass die angenommene neue Frömmigkeit gleichzeitig und komplementär zur sich ausbildenden Orthodoxie entstand. So zählt WALLMANN auch den Görlitzer Pfarrer und Frömmigkeitsschriftsteller MARTIN MOLLER (1547–1606) und JOHANN GERHARD zu den Bahnbrechern der sogenannten neuen Frömmigkeit. Vgl. WALLMANN, JOHANNES: Der Pietismus, Göttingen 2005, 28–30.

⁷ Dieser Umstand wird deutlich in KLÁRA ERDEIS Urteil: „Die Festigung der Orthodoxie, das Austrocknen der kirchlichen Botschaft, das Schwinden von Heilszuversicht wird inzwischen in der Fachliteratur als ein kirchengeschichtlicher Tatbestand behandelt.“ ERDEI, KLÁRA: Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 8), Wiesbaden 1990, 219.

⁸ Vgl. LEUBE, HANS: Die Reformideen in der deutschen Lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Leipzig 1924.

⁹ Vgl. LEUBE, Reformideen, 4–6. STEIGER, JOHANN ANSELM: Seelsorge, Dogmatik und Mystik bei Johann Gerhard. Ein Beitrag zu Theologie und Frömmigkeit der lutherischen Orthodoxie, in: ZKG 106/1995, 329–332.

lange vorherrschenden geringen Interesse der kirchenhistorischen Forschung an dieser Epoche zuzuschreiben.¹⁰ Ein weiterer wichtiger Grund ist, dass im Rahmen der Orthodoxieforschung nur gelegentlich frömmigkeitsgeschichtlich orientierte Arbeiten entstanden; der überwiegende Teil wandte sich wissenschafts- und theologiegeschichtlichen Themen zu.¹¹ Durch diese Akzentsetzung wurde die einseitige Wahrnehmung der lutherischen Orthodoxie als einer zumindest frömmigkeitsfernen Epoche zusätzlich befördert.

Lenkt man den Blick hingegen auf die von der Forschung noch kaum beachtete lutherische Meditationsliteratur, die gerade in dem von ZELLER anvisierten ‚Krisen-Zeitraum‘ in großer Zahl gedruckt wurde, lässt sich die Annahme eines „meditationsvergessenen, im ausgehenden 16. Jahrhundert in eine Krise der Kirchlichkeit geratenen Luthertums“ nicht aufrecht erhalten.¹² Verantwortlich für diese Negativeinschätzung ist laut JOHANN ANSELM STEIGER eher die weitverbreitete Unkenntnis der Tatsache, dass die nachreformatorische Theologie im Anschluss an MARTIN LUTHER und unter Rezeption und Neuinterpretation verschiedenster altkirchlicher und spätmittelalterlicher Traditionen, etwa der Mystik, eine recht breite Meditationsliteratur und Meditationspraxis hervorbrachte.¹³ Auch wenn die These einer Frömmigkeitskrise um 1600 bis in die jüngere Forschungsliteratur angeführt wird, zeigen die Ergebnisse der neueren Orthodoxieforschung doch, dass es Zeit wird, sich von diesem Konstrukt zu verabschieden und krisenartige Phänomene differenzierter als bisher zu bewerten.¹⁴

¹⁰ Vgl. BRECHT, MARTIN: Gesamtdarstellung des Zeitalters der Reformation und des Konfessionalismus, in: Verkündigung und Forschung. Beihefte zu „Evangelische Theologie“ 25/1980, 74–119. SOMMER, Gottesfurcht, 11.

¹¹ Vgl. RUBLACK, HANS-CHRISTOPH: Zur Problemlage der Forschung zur lutherischen Orthodoxie in Deutschland, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hg. von ders. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197), Gütersloh 1992, 13. HOFFMANN, GEORG: Protestantischer Barock. Erwägungen zur geschichtlichen und theologischen Einordnung der lutherischen Orthodoxie, in: Kerygma und Dogma 36/1990, 157. In diesem posthum veröffentlichten Aufsatz weist HOFFMANN auf eine mehrfache Verengung des Sehfeldes seitens der Forschung hin. Sie besteht seiner Ansicht nach u. a. in der fehlenden Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Theologie, Kirche, Frömmigkeit und privater Erbauung.

¹² Vgl. STEIGER, JOHANN ANSELM: Die „Meditationes Sacrae“ im Kontext der Meditationsliteratur des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts im Überblick, in: JOHANN GERHARD. Meditationes Sacrae (1606/07) Lateinisch-deutsch. Kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von JOHANN ANSELM STEIGER. Teilband 2. (Doctrina et Pietas I/3), Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 658–665.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. dazu exemplarisch BAUR, JÖRG: Lutherisches Christentum im konfessionellen Zeitalter – ein Vorschlag zur Orientierung und Verständigung, in: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, Teil 1, hg. von DIETER BREUER (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25), Wiesbaden 1995, 43 f., 50, 53 f. MATTHIAS, MARKUS: Gab es eine Frömmigkeitskrise um 1600?, in: Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“, hg. von HANS OTTE und HANS SCHNEIDER (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 40), Göttingen 2007, 27–43.

2 Die Meditationes Sacrae JOHANN GERHARDS – ein exemplarisches Beispiel lutherisch-orthodoxer Meditationsliteratur

1606 erschien in Jena die erste Auflage der *Meditationes Sacrae* JOHANN GERHARDS. Viele weitere Auflagen der 51 lateinischen Meditationen und Übersetzungen in fast alle europäischen Sprachen sollten folgen.¹⁵

Das Inhaltsverzeichnis der *Meditationes* lässt keine ganz strikte Ordnung erkennen. Eine lockere Anlehnung an die Stationen des Kirchenjahres, an die thematisch zusammenhängende Texte angegliedert sind, wird jedoch ersichtlich. An den Anfang stellt GERHARD den Text „De vera peccatorum agnitione.“, in der 1607 gedruckten, von JOHANNES SOMMER angefertigten deutschen Übersetzung betitelt: „Von der wahren erkenntniß der Sünden.“¹⁶ Darin lässt GERHARD den Leser, auf Hi 9,2 und Jes 64,6 verweisend, den Umstand bedenken, dass kein Mensch von sich aus vor Gott gerecht ist. Diese grundlegende theologische Einsicht spricht GERHARD jedoch nicht an, ohne ebenfalls die tröstliche Erkenntnis zu vermitteln, dass die von Christus erwirkte Vergebung wirkmächtiger ist als der Einfluss der menschlichen Schuld. Ein in dieser Weise seelsorglich reflektierter Umgang mit der Sündenlehre, der Rechtfertigungslehre und ebenso auch mit dem Thema der Heiligung zeichnet GERHARDS Meditationsbuch durchgehend aus.

Es folgen weitere Texte, die ebenfalls in Beziehung zur Passion und Menschwerdung Christi stehen. Meditationen, die den *Propria* des Himmelfahrts- und des Pfingstfestes zugeordnet werden können, schließen sich an. Zudem spricht GERHARD grundlegende Themen des christlichen Lebens an, etwa die Bedeutung der Demut, der Nächstenliebe, der Beständigkeit in Anfechtungen; er legt aber auch meditative Texte vor, die das Gebet und die Nachfolge Christi zum Inhalt haben. Eine Meditation richtet sich an Trauernde, die einen Freund verloren haben, um ihnen Trost zu spenden.¹⁷ Er beschließt das Buch mit Texten, die den lieben Jüngsten Tag, das Weltgericht und das ewige Leben der Glaubenden

¹⁵ Der Titel lautet: *Quinquaginta MEDITATIONES SACRAE AD VERAM pietatem excitandam & interioris hominis profectum promovendum accomodate*, Jena 1606. Gerhards Meditationsbuch ist als kritische und kommentierte Edition greifbar. Vgl. Johann Gerhard: *Meditationes Sacrae*. Kritisch herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von JOHANN ANSELM STEIGER (*Doctrina et Pietas* I, Bd. 3), Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

¹⁶ Die weiteren Zitate folgen der bereits 1607 erschienenen, von JOHANNES SOMMER angefertigten Übersetzung ins Deutsche. Vgl. *MEDITATIONES SACRAE* Das ist Geistreiche Hertzzerquicken-de Betrachtungen vornehmer Hauptpunten/ welche gleich als das Geistliche Zündpulver sein/ dadurch Christliche andacht/ wahre Gottesfurcht/ vnd des innerlichen Menschens verstendtniß vnd erkenntniß fewrig gemacht vnd angezündet wird/ Auß der Rüstkammer der heiligen Göttlichen Schriff allen getrewen vnd beständigen ChristRittern mitgetheilet Durch JOHANNEM GERHARDI. [...] Jetzo [...] in vnser Teutsche Muttersprach trewlich vnd einfeltig transferirt vnd versetzt Durch Iohannem Sommerum Cycnaeum [...], Magdeburg 1607. SOMMERS Übersetzung wurde ebenfalls ediert, sie erschien als zweiter Teilband der in Anm. 15 genannten Edition.

¹⁷ Vgl. Meditation, 44: „Krefftiger Trost im tödlichen abgang der Freunde“, in: GERHARD, *Meditationes*, 553–558.

thematisieren. Deutliche Warnungen vor den ewigen Strafen der Hölle, die den in Sicherheit und Sünde gefangenen Christen drohen, fehlen hier nicht.¹⁸ Als ein aus heutiger Sicht fragwürdiger Bestandteil der Ermahnung, sich des wahren Christentums und des wahren Glaubens zu befleißigen, sind derartige Ausführungen auch in anderen Werken der zeitgenössischen Frömmigkeitsliteratur zu finden.

GERHARDS Meditationsbuch zeigt exemplarisch, dass wissenschaftliche Theologie und Frömmigkeit in dieser Zeit durchaus eng auf einander bezogen sind. In der Vorrede greift GERHARD dieses Thema explizit auf und erinnert seine Leser an die in der Theologie MARTIN LUTHERS und im barocken Luthertum gängige Bestimmung der Theologie als einer praktischen Wissenschaft.¹⁹ Eine solche *scientia practica* zeichnet gegenüber einer *scientia speculativa* aus, nicht allein die Vermehrung theoretischer Erkenntnisse zu verfolgen, sondern sich dem Bereich der Theorie um willen einer verbesserten Praxis zu widmen. Die Aufgabenstellung der Theologie erläutert GERHARD seinen Lesern am Beispiel einer anderen praktischen Wissenschaft, der Medizin. Indem GERHARD beide Disziplinen vergleicht, reiht er sich ein in die bekannte Tradition der *theologia medicinalis*, die bereits altkirchlich bezeugt ist und von LUTHER sowie im Luthertum auf breiter Basis rezipiert wurde.²⁰ Die Betrachtung der Theologie aus

¹⁸ Vgl. die Meditationen, 49: „Von der vnertröglichen grewlichen Marter vnd Pein der verdampten in der Hellen“ und 50: „Von der ewigwehrenden pein vnd marter in der Hellen“, in: GERHARD, *Meditationes*, 577–587.

¹⁹ Vgl. GERHARD, *Meditationes* (lat.), Kommentar, 17 f., Anm. 13 u. 14. LUTHER lehnte die Auffassung der Theologie als einer *scientia speculativa* radikal ab. Er bezeichnete nicht, wie etwa THOMAS VON AQUIN, Gott selbst als das *subiectum theologiae*, sondern sah die aus der Perspektive der Soteriologie zu betrachtende Beziehung zwischen Gott und dem Menschen als den Gegenstand der Theologie an. Vgl. SCHWÖBEL: *Art. Theologie I*, 4.5: RGG⁴ 8 (2005), 259–263. Vgl. ebenso WALLMANN, JOHANNES: *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt* (Beiträge zur Historischen Theologie 30), Tübingen 1961, 14–19. Prominent ist diesbezüglich die in den Tischreden überlieferte Aussage LUTHERS: „Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus, cuius mors fide apprehenditur. Omnes autem hodie, qui non sentiunt nobiscum et non habent doctrinam nostram, faciunt eam speculativam, quia sie können aus der cogitatio nit kommen: Qui bene fecerit etc. Es heist aber nit so, sed: Timenti Dominum bene erit in ultimis. Speculativa igitur theologia, die gehort in die hell zum Teuffel.“ WA TR, 1, Nr. 153, 16–21. GERHARD bezeichnet in den *Loci Theologici*, einer umfangreichen Dogmatik, die ab 1609 entstand, in ähnlicher Weise wie LUTHER den Menschen, insofern er zur Seligkeit geführt werden muss, als das Subjekt der Theologie und beschreibt sie dort ebenfalls als eine *scientia practica*. Er gründet diese Bestimmung aber auf die aristotelische Wissenschaftsphilosophie, der zufolge eine Wissenschaft dann eine praktische ist, wenn durch das in dieser Disziplin organisierte Wissen ein Zweck erreicht werden soll. Aus diesem Grund liegt der von GERHARD angestellte Vergleich der Theologie mit der Medizin nahe. Vgl. WALLMANN, *Theologiebegriff*, 50–53. Auch das Prolegomenon generale des Hollazschen *Examen Theologicum acroamaticum* sieht die genannte Definition der Theologie vor: „Quaestio 1. Quid est THEOLOGIA? THEOLOGIA est sapientia eminens practica è verbo DEI revelato docens omnia, quae ad veram in CHRISTUM fidem cognitu, & ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori aeternam salutem adepturo.“ HOLLAZ, DAVID: *EXAMEN THEOLOGICUM ACROAMATICUM*. Stargard 1707, fol. A 1r.

²⁰ Vgl. GERHARD, *Meditationes*, 13 f., Kommentar in Anm. 4. Vgl. ebenso STEIGER, JOHANN ANSELM: *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden, Boston 2005, 3–136.

der Perspektive der Medizin liegt GERHARD dabei auch aus persönlichem Interesse nahe, denn er hatte sich zunächst dem Studium der Medizin gewidmet, bevor er sich dann 1603, nach längerem Schwanken zwischen beiden Disziplinen, endgültig zum Studium der Theologie durchringen konnte.²¹

Im angesprochenen Vergleich weist GERHARD zunächst auf die doppelte Zielsetzung der Arzneikunst hin, nämlich Gesundheit wiederherzustellen und diese zu erhalten. Analog zur Medizin beschäftigt sich die Theologie laut GERHARD damit, wie der Mensch von seiner Sünde befreit werden kann und in der Gnade Gottes erhalten bleibt.²² Zweitens legt GERHARD dar, dass sich die Theologie ebenso wie die Medizin auf grundlegende Prinzipien stützt, die die entscheidenden Kriterien für die jeweilige wissenschaftliche Arbeit liefern. Mit Blick auf die Theologie führt GERHARD die Heilige Schrift als principium an, da sie die entsprechenden Kriterien bereitstellt, nach denen die theologische Wissenschaft ihre Erkenntnisse beurteilt.

Die leibliche Artzeney=Kunst hat ihre gewissen Gründe, nemlich, die Wissenschaft und Erfahrung, welche deswegen die Stützen derselben genannt werden. Und was mit diesen überein kommt, nimmt sie an; was aber denselben zuwider, das wird auch von ihr verworfen. So hat auch die Gottes=Gelahrheit einen gewissen und unbeweglichen Grund, nemlich, das Wort Gottes, welches in den Schriften der Propheten und Apostel enthalten ist. Und was mit demselben überein stimmt, erkennt sie für recht; was ihm aber entgegen, das wird auch von ihr verworfen.²³

GERHARD weist der akademischen Theologie also die Aufgabe zu, dem gelebten Glauben, der praxis pietatis zu dienen: „Ist nun die Gottes=Gelahrheit eine practische Wissenschaft, so muß auch allerdings der Endzweck derselben, nicht eine blosser Erkenntniß und subtile Vorstellungen, sondern die Ausübung selbst seyn.“²⁴

²¹ Vgl. BAUR, JÖRG: Die Leuchte Thüringens, Johann Gerhard (1582–1637). Zeitgerechte Rechtgläubigkeit im Schatten des Dreißigjährigen Krieges, in: DERS.: Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993, 335–356, hier 339 f.; KOCH, ERNST: Therapeutische Theologie. Die Meditationes Sacrae von Johann Gerhard (1606), in: Pietismus und Neuzeit 13/1987, 26.

²² „Denn wie die Artzeney=Kunst diesen zwiefachen Endzweck hat, daß sie entweder die Gesundheit in dem menschlichen Körper erhält, oder, wo selbige verlohren, sie wieder herstellt: Also hat auch die Gottes=Gelahrheit, was die Kranckheiten der Seele betrifft, auf eben diese Weise einen doppelten Endzweck. Denn sie zeigt nicht nur, wie wir können von unser Sünden befreiet, sondern auch in der göttlichen Gnade erhalten werden.“ GERHARD, Meditationes, 351.

²³ GERHARD, Meditationes, 351 f. Die lateinische Fassung lautet: „Habet Medicina certa sua principia, λόγον scilicet καὶ πείραν, quae ob id crura quaedam eiusdem appellantur, cum quibus quod consonum, acceptat; quod dissonum, respuit: sic Theologia certum & immotum habet principium, verbum DEI Propheticis & Apostolicis scriptis comprehensum, cum quo quod consentit, acceptat; quod dissentit, respuit.“ GERHARD, Meditationes, 15.

²⁴ GERHARD, Meditationes, 353. Die lateinische Fassung lautet: „Quod si Theologia est doctrina practica, utique etiam finis eius non erit nuda γνῶσις & subtilis θεωρία, sed potius praxis.“ GERHARD, Meditationes, 19.

Interessant ist, wie GERHARD diese Grundlegung argumentativ stützt. Zunächst nennt er als biblische Grundlage Joh 13, 17 und fügt ergänzend Zitate aus der Tradition an, etwa von IGNATIUS, AUGUSTIN, (Ps-)BASILIUS und (Ps-)JUSTIN.²⁵ GERHARD argumentiert somit nicht allein biblisch-theologisch, sondern eignet sich neben der traditionellen Metaphorik der *theologia medicinalis*, die ihren Anhalt ja selbst in biblischen Texten hat,²⁶ Argumente von griechischen und lateinischen Kirchenvätern an. Er erweist seine Bestimmung der Theologie also auf einer breiten Basis als zutreffend und macht dazu theoretische Erkenntnisse fruchtbar, die ihm infolge seiner gründlichen akademischen Bildung zur Verfügung stehen.

Nicht umsonst ist GERHARD bestrebt, die praktische Abzweckung der *doctrina christiana* mit allen ihm argumentativ zur Verfügung stehenden Mitteln darzulegen. Er sieht sich gezwungen, in einem zweiten Schritt den Zustand des gegenwärtigen geistlichen Lebens kritisch zu reflektieren, da dieser in seinen Augen der zuvor dargelegten Charakterisierung der Theologie in weiten Teilen nicht entspricht.

Jst nun das gewiß, daß der Endzweck und die Vollkommenheit der Christlichen Religion nicht die blosse Erkenntniß, sondern die Ausübung: Ach! wie sehr wenige wahre Christen wird man denn heutiges Tages finden. Man hat überall viel Wissens, aber wenig Gewissens. Es ist zwar billig und löblich, daß die rechte reine Lehre in öffentlichen Büchern, Disputationen, Predigten, und auf andere Weise vertheidiget wird. Allein wir müssen auch zugleich Fleiß anwenden, daß unser Leben mit der Christlichen Lehre und Bekännntniß überein stimme. Wenn ich alle Geheimnisse wüste und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts, spricht der Apostel.²⁷

GERHARD fordert hier sehr deutlich von den Glaubenden ein, den Inhalten des Bekenntnisses durch eine christliche Lebensführung zu entsprechen. Er hat dabei nicht so sehr den Kirchenchristen im Blick, sondern bezieht sich mit seinem Hinweis auf Disputationen explizit auf den Kontext der akademischen Theologie. Tritt hier der Fall ein, dass die theologische Arbeit zum Selbstzweck gerät und zu Lasten der Nächstenliebe und des christlichen Lebens betrieben wird, so bezeichnet GERHARD dies im Einklang mit der zuvor dargelegten Bestimmung der *doctrina* als einen *abusus* der Theologie.

Man thut wohl daran, daß man darauf Mühe und Fleiß wendet, eine genaue Wissenschaft der Glaubens=Articul zu erlangen. Man thut wohl, daß man die rechte wahre reine Lehre wider die Ketzereyen vertheidiget; wenn man nur nicht dafür hielte, daß in solchen Dingen das Hauptwerck und die Vollkommenheit der Christlichen Religion bestünde: Wenn man nur auch zugleich auf ein Christliches Leben und auf die Liebe bedacht wäre. Man lebet übel, wo man von Gott nicht recht glaubet. Aber wiederum glaubet man auch vergeblich, wo man nicht zugleich recht lebet. Der wah-

²⁵ Vgl. ebd., 353 f.

²⁶ Vgl. u. a. Ex 15, 26; Mt 9, 12.

²⁷ GERHARD, *Meditationes*, 353 f.

re Glaube ist nicht innerlich zu finden, wo die guten Wercke nicht äusserlich hervorleuchten. Welche nicht im Lichte wandeln, die sind noch nicht Kinder des Lichts. Sie sind keine Christen, weil sie kein Leben führen, das Christen ansteht.²⁸

Dem genannten *abusus der doctrina* stellt GERHARD hier seine Auffassung des wahren Glaubens entgegen. Dieser zeigt sich in seinen Augen in der Frucht eines geheiligten Lebens und erweist sich damit nach außen hin als lebendig. Einen Glauben, der in dieser Hinsicht folgenlos bleibt, betrachtet GERHARD hingegen als „nutzlosen Glauben“, der keine heilsame Wirkung entfaltet. Innerhalb der Vorrede unterstreicht GERHARD den Ernst dieser Ansage durch eine Warnung vor dem göttlichen Gericht, dem diejenigen Christen verfallen werden, die zwar geistliche Erkenntnisse sammeln, diese aber nicht auf ihre Lebenspraxis anwenden:

Was hilft es dir, daß du sehr hoch von der Dreyeinigkeit disputirest, wenn dir die Demuth fehlt und due daher der heiligen Dreyeinigkeit misfälltest? Wenn du die ganze Bibel auswendig wütest, samt allen Sprüchen der Welt=Weisen, was würde dir solches alles helfen, ohne der Liebe und Gnade Gottes? Es ist alles gantz eitel, ohne Gott lieben und ihm allein dienen. Was nuzet viel Wissenschaft ohne Gottesfurcht? Wenn ich alles wüste, was in der Welt ist, und wäre nicht in der Liebe, was würde mit das vor Gott helfen? Je mehr und je besser du etwas weist, je härter wirst du darüber gerichtet werden, wo du nicht dabey heilig gelebt hast. Derowegen laß dich nicht aufblähen durch irgend eine Kunst oder Wissenschaft, sondern fürchte dich vielmehr, wegen der dir gegebenen Erkenntniß.²⁹

GERHARD beurteilt diesen Missbrauch der *doctrina* somit als einen Verstoß gegen das erste Gebot, da das Herz des Menschen in diesem Fall mehr am Gewinn theologischer Erkenntnisse hängt als an Gott selbst, der seine Gnade Gerhard zufolge auch darin erweist, dass er eben diese Erkenntnis ermöglicht.

Seine Ermahnung, der *praxis pietatis* den ihr zukommenden Stellenwert einzuräumen, formuliert GERHARD dabei nicht in Opposition zur theologischen Wissenschaft. Vielmehr sieht er darin eine Konsequenz seiner theologischen Arbeit, die er bewusst aus dem Kontext des akademischen Lebens heraus zur Sprache bringt. Ein Zeugnis dieser klaren Positionierung bildet GERHARDS Vorrede zu den *Meditationes sacrae* selbst, denn in den vielfältigen Rekursen, in denen er Aussagen der Tradition für seine Bestimmung der Theologie fruchtbar macht, stellt er seine Gelehrsamkeit in den Dienst seines Anliegens, die Leser an die Bedeutung des gelebten Glaubens zu erinnern.

Seine *Meditationes Sacrae* veröffentlicht GERHARD mit dem Ziel, der seiner Einschätzung nach keineswegs gesunden Gottseligkeit eine geistliche Therapie angedeihen zu lassen. Er plant, der fast erloschenen Frömmigkeit mit Hilfe der 51 Meditationen neuen Brennstoff zuzuführen und die verlangsamt Nachfolger Christi zu stützen. Dazu schöpft GERHARD aus der Tradition christlicher Spiritualität und eignet sich Texte AUGUSTINS, BERNHARDS oder ANSELMS an.

²⁸ Ebd., 355 f.

²⁹ GERHARD, *Meditationes*, 354 f.

Damit ich also die in diesem kaltsinnigen Alter der Welt fast erloschene Frömmigkeit wieder anzünden, diejenigen, welche auf dem Wege des Herrn sehr nachlässig und langsam wandeln, antreiben und ermuntern, auch mich selbst und andre ihrer Pflicht erinnern möchte, so habe bey abgebrochener Musse gegenwärtige heilige Betrachtungen aufgesetzt. Ich bin hierinn den Fußstapfen des Augustini, Bernhardi, Anselmi, Tauleri und andrer gefolget, deren Aussprüche ich in diesem Büchlein hin und wieder mit anführe.³⁰

GERHARD erscheint die ihm gegenwärtige Zeit als eine bereits weitvorgerückte Stunde der Weltgeschichte, wie die Formulierung „in diesem kaltsinnigen Alter der Welt“ zeigt. Diese Einschätzung spiegelt ebenso die Meditation 44 wider, in der GERHARD den Zustand der Welt mit einem maroden Schiff vergleicht, dessen Sinken bereits vorauszusehen ist. In diesem Zusammenhang kündigt er das in seinen Augen nicht mehr allzuweit entfernte Ende der Zeit mit dem Hinweis an, dass die Welt ihr bevorstehendes Ende nicht allein durch ihr bloßes Alter, sondern ebenso durch das allgemein zu bemerkende Zuendegehen aller Dinge ankündigt.³¹ GERHARD teilt also die unter seinen Zeitgenossen verbreitete nahe Erwartung des Weltendes.

In diesem Zusammenhang fordert er seine Leser dazu auf, Buße zu tun, und erinnert sie im Kontext seiner Predigt des Gesetzes durchaus an den Ernst des endzeitlichen Zornesgerichts Gottes. Ein wichtiges Element der Gerhardschen Bußpredigt bildet dabei die Betrachtung des gekreuzigten und leidenden Christus, die GERHARD im Einklang mit LUTHERS Anleitung zur rechten Passionsbetrachtung ausführt. Den Vorgaben LUTHERS folgt GERHARD darin, dass er seinen Lesern in der zweiten Meditation, „Ein schöne vbung der waren Busse auß der betrachtung des bittern Leidens vnd Sterbens Jesu Christi.“³², den Umstand vor Augen hält, dass es auch ihre Sünde war, die Christus an das Kreuz brachte.³³

³⁰ Ebd., 356.

³¹ Med. 44: „Wenn du auff einem Schiffe führest/ vnd es würde ein trüb vngestüm Wetter/ der Wind schlüge dir die Wasserwogen in das Schiff/ vnd verkündigte dir gleich den Schiffbruch/ würdestu nicht alßbald dich an dz Land begeben? Siehe die Welt knacket vnd wil fallen/ vnd bezeuget den fall nicht allein mit ihrem Alter/ sondern auch damit/ daß alle ding zum ende lauffen.“ GERHARD, Meditationes, 555 f.

³² Med 2: ebd., 363–366.

³³ Med. 2: „Schawe O Mensche/ was ich vmb deinert willen leide/ zu dir schreye ich/ denn ich sterbe für dich: Schawe an die straffe/ die mir angeleget wird: Schawe die Nägel/ damit ich durchgraben werd: Es ist kein schmerz wie mein schmerz/ der mich troffen hat: Weil nun der eusserliche schmerz so groß ist/ so ist die innerliche Betrübniß noch schwerer/ dieweil ich sehe/ daß du so vndanckbar bist. Erbarme dich/ erbarme dich vnser O du einiger Erbarmer/ vnd bekehre vnserne Steinerne Hertzen zu dir.“ Ebd., 366. Ein diesbezüglich außerordentlich prominenter Text, der im Luthertum des 17. Jh. eine breite Wirkung entfaltet hat, ist die Schrift MARTIN LUTHERS Eyn Sermon von der Betrachtung des heyligen leydens Christ. WA 2, 136–142. LUTHER lehrt darin nicht allein, in der Betrachtung des Gekreuzigten den Zorn Gottes über die Sünde und die Bedeutung der eigenen Schuld zu erkennen. Er führt dem meditierenden Betrachter vielmehr die Verheißung des Evangeliums vor Augen, um ihn des tröstlichen Umstands zu vergewissern, dass dem Glaubenden die Gerechtigkeit Christi imputiert wird, da Christus stell-

Auch in der meditativ ausgestalteten Darlegung der lutherischen Überzeugung, dass es Gott selbst ist, der am Kreuz leidet, stirbt und sein Blut vergießt, stützt sich GERHARD auf eine Zentrallaussage Lutherscher Passionstheologie.³⁴

Der seiner Ansicht nach unterkühlten Frömmigkeit liefert GERHARD schließlich dadurch neuen Brennstoff, dass er seinen Lesern die Liebe Christi vor Augen hält und sie ermahnt, sich dem Wirken des Heiligen Geistes nicht zu verschließen. Auf diese Weise stützt er die seiner Ansicht nach geistlich verlangsamten Christen durch den tröstlichen Zuspruch des Evangeliums, ohne ihnen freilich den Ernst der Gesetzespredigt zu ersparen.

3 Zu Gerhards Meditation „Wie man dem HERRn Christo vnd seinem Leben sol heiliglich nachfolgen.“

GERHARDS Anliegen, den meditierenden Leser über die Grundlagen des wahren Glaubens zu informieren, steht auch im Zentrum seiner Meditation über die Nachfolge Christi. Sie soll hier exemplarisch näher betrachtet werden. Auf das vollkommene Leben des menschengewordenen Gottessohnes hinweisend, ermahnt er seine Leser, dem mündlich bekannten Glauben Werke der Liebe folgen zu lassen, um auf diese Weise wahrhaft und heilsam zu glauben. In diesem Zusammenhang erklärt GERHARD, dass nur diejenigen als wahre Christen gelten können, die das heilige Leben Christi an sich nehmen.³⁵

Er präsentiert Christus als einzigartiges Beispiel eines tugendhaften Lebens. Den Glaubenden, die GERHARD als Adoptivöhne Gottes anspricht, hält er das vollkommene Leben des eingebornen Sohnes Gottes vor, das allen anderen denkbaren Lebensregeln vorzuziehen ist: „Das heilige Leben Christi ist eine vollkommene Regel vnd Richtschnur vnsers Lebens. Die einige Regel des Lebens Christi ist allen Regeln Francisci oder Benedicti vorzuziehen. Wiltu Gottes angenommener Sohn sein/ so sihe/ wie sein eingeborner Sohn sein Leben vnd Wandel führet. Wiltu Christi mitterbe sein/ so mustu auch Gottes nachfolger sein.“³⁶

vertretend die ganze menschliche Schuld sühnte. GERHARD folgt der Anleitung LUTHERS nicht allein in der Betrachtung Christi als eines Spiegels des göttlichen Zornes, wie dies in der zweiten Meditation deutlich wird, sondern hält seinen Lesern in den weiteren Betrachtungen Christus ebenso als einen Gnadenspiegel vor. Zur Rezeption des genannten Sermons vgl. LUTHERS STEIGER, JOHANN ANSELM: Zorn Gottes, Leiden Christi und die Affekte der Passionsbetrachtung bei Luther und im Luthertum des 17. Jahrhunderts, in: *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit*, Bd. 1, hg. von ders. (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 43), Wiesbaden 2005, 179–201.

³⁴ Vgl. STEIGER, Zorn, 179–201. GERHARD schreibt (Med. 2): „Gott stirbet/ GOtt leidet/ GOtt vergeust sein Blut.“ GERHARD, *Meditationes*, 364.

³⁵ Med. 30: „Wenn du nicht wilt Christi Diener sein/ so wirst du nimmermehr ein wahrer Christ sein“, GERHARD, *Meditationes*, 487.

³⁶ Med. 30: ebd., 487.

In seinen Ermahnungen, die persönliche Heiligung zu erstreben, verzichtet GERHARD aber nicht darauf, das Verdienst Christi und die Rechtfertigung des Sünders in gleicher Weise zu thematisieren, wie das folgende Zitat zeigt.

Jrer viel wollen Christum erlangen/ aber sie verweigern sich jhm zuzufolgen: Sie wollen Christi geniessen/ aber jhm nicht in die Fußstapffen nachtreten. Lernet von mir/ denn ich bin sanfftmütig/ vnd von Hertzen demütig/ spricht vnser seligmacher. Wenn du nicht wilt Christ Diener sein/ so wirst du nimmermehr ein wahrer Christ sein. Es sol nit allein HErrn Christi Leiden dein verdienst sein/ sondern auch Christi Wandel vnd Thun sol ein Exempel vnd formular deines Leben sein. Dein lieber Bule ist weiß vnd roth: Also soltu auch roth sein durch Besprengung des Blutes Christi/ vnd weiß durch die nachfolgung des Lebens Christi.³⁷

In einer allegorischen und auf Christus hin ausgerichteten Auslegung des alttestamentlichen Hohelieds hält GERHARD dem meditierenden Leser Christus vor Augen als den Geliebten, der Hld 5, 10 zufolge weiß und rot zugleich ist. Er nimmt damit die in den vorangegangenen Betrachtungen guteingeführte Metaphorik der ehelichen Liebe und Gemeinschaft auf, die das Zutrauen des Glaubenden zu Gott, die *fiducia*, als einen wesentlichen Kern des Glaubensbegriffs verdeutlicht. Unterstützt durch die allegorische und christologische Hohelied-Auslegung hatte der Leser beispielsweise in der 13. Meditation Christus als liebenden und reichen Bräutigam betrachten können, der sich auf einen entbehrensreichen Weg begibt, um eine verarmte und bedürftige Braut zu freien.³⁸ GERHARD hält seinen Lesern hier den tröstlichen Umstand vor Augen, dass Christus sich aus Liebe seiner Macht und Gewalt entäußerte, um die in Sünde gefallene Menschheit zu erlösen. Er sieht die Ermöglichung der neuen Existenz des Christen damit letztlich in der Passion Christi begründet, die im Einklang mit LUTHERS Auslegung von Phil 2, 7 bereits mit der Entäußerung Christi (der *exinanitio*) beginnt.³⁹

Auch in seiner deutlich ausgesprochenen Ermahnung, den Gehorsam gegenüber Christus nicht länger zu vernachlässigen, behält GERHARD diese Gestimmtheit seiner Verkündigung bei und setzt die an Christus und seinem heilsamen Handeln orientierte Hohelied-Allegorese fort. Seinen Lesern malt er das Leben im wahren Glauben mit Hilfe der genannten Bilder als eine Liebesbeziehung vor Augen, die die ganze Hingabe der Christen erfordert. Gleichzeitig motiviert er die Glaubenden, Christus ohne Vorbehalte nachzufolgen, indem er sie mit einprägsamen Bildern der unbedingten Liebe Christi vergewissert und ihnen diese

³⁷ GERHARD, *Meditationes*, Med. 30, 487.

³⁸ Med 13. Vgl. ebd., 410–413.

³⁹ Vgl. zu Luthers Exegese von Phil 2, 7 u. a. LIENHARD, MARC: *Luthers Christologisches Zeugnis*, Göttingen 1980, 133; STEIGER, JOHANN ANSELM: *Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla*. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhards (*Studies in the History of Christian Thought* 104), Leiden/Boston/Köln 2002, 11 f.

innerlich einbildet. In dieser Glaubensbeziehung, die GERHARD als eine *unio cum Christo* beschreibt und damit Grundlagen der mittelalterlich-mystischen Frömmigkeit rezipiert, wird der Nachfolger seinem Herrn ähnlich: Er ist wie Christus weiß, infolge des neuen Lebens in der Heiligung, und er ist gleichzeitig wie Christus rot – dies jedoch nicht aufgrund der *imitatio Christi*, die auch die Nachfolge in Kreuz und Leid einschließt, sondern durch die Besprengung mit dem zur Sühne der menschlichen Schuld vergossenen Blut Jesu.

Mit dieser kurzen, aber rechtfertigungstheologisch präzisen christologischen Deutung von Hld 5, 10 stellt GERHARD im Sinne der reformatorischen Sicht der Nachfolge Christi klar, dass sich die *imitatio Christi* nicht auf das erlösende Handeln Christi beziehen kann. Der Nachfolge ist also keinerlei rechtfertigende Kraft beizumessen. Vielmehr gibt GERHARD zu bedenken, dass sowohl die Heiligung als auch die Rechtfertigung des Menschen nicht mittels einer Anstrengung des Glaubenden bewerkstelligt werden können, sondern dass sich beide, passionstheologisch betrachtet, allein der *actio* des Bräutigams verdanken, die mit Blick auf Gethsemane und Golgatha in dessen *passio* verborgen liegt.⁴⁰ Auf diese Weise gibt GERHARD den Lesern in seiner Auslegung der in Hld 5, 10 beschriebenen Zweifarbigkeit des Bräutigams zu verstehen, dass dem Glaubenden in der Bindung an Christus sowohl die Rechtfertigung als auch die Befähigung zu einem neuen Leben in der Heiligung zugute kommt. Er arbeitet also den Umstand heraus, dass Gottes Handeln am Glaubenden die Bedingung der Möglichkeit bildet, in die *imitatio Christi* einzutreten und das neue Leben in der Heiligung aktiv zu ergreifen.

In seinem meditativen Text über die Nachfolge Christi legt GERHARD den Lesern das Leben Christi als einen Tugendspiegel vor. Konkret nennt er die Demut, Keuschheit, Milde, Selbstbeherrschung und Liebe Christi.⁴¹ Wer diese Tugenden nicht schätzt und nicht bestrebt ist, dem Beispiel Jesu zu folgen, dessen Liebe zu Christus und ebenso dessen Christuserkenntnis will GERHARD in Zweifel ziehen. Charakteristisch für GERHARDS Aufruf, die Tugenden Christi an sich zu nehmen, ist auch hier, dass er die Glaubenden an das heiligende Wirken der dritten trinitarischen Person erinnert.

Gott lieben ist vnd heisset ein heiliges Leben lieben/ denn von GOTT kömpt alles heilige Leben her/ wie kan denn der Gott lieben/ der da nicht lust vn dliebe hat zum heiligen Leben? Die prüfung der Liebe ist beweisung des Wercks: Der wahren vngefelschten Liebe eigenschafft ist dem Lieben folgen/ einerley willen haben/ einerley mit jm gesinnet sein. So du demnach Christum warhaftig liebest/ so wirstu dich seinen Geboten gehorsamlich verhalten/ du wirst mit jhm ein heiliges Leben lieb haben/ vnd wenn du durch den Geist deines Gemüths ernwert bist/ so wirstu an das Himmlische gedencken. Das ewige Leben stehet in erkendtniß Christi/ wer aber Christum nicht liebet/ der erkennet jn auch nicht: Wer da die Demuth/ Keuschheit/ Sanfftmuth/

⁴⁰ Vgl. STEIGER, Zorn, 196–198.

⁴¹ Vgl. Med. 30: GERHARD, *Meditationes*, 488.

Messigkeit/ vnd die Liebe nicht liebet/ der liebet auch Christum nicht/ denn Christi Leben war nichts anders/ als Demuth/ Keuschheit/ Sanfftmut/ Messigkeit/ Liebe. Christus spricht/ Er kenne die jenigen nicht/ die da den Willen des Vaters nicht thun. Darumb kennen sie auch Christum nicht/ die den Willen des himlischen Vaters nicht thun. Was ist aber der Wille des Vaters? Vnsere Heiligung/ spricht der Apostel. Der ist Christi nicht/ der den Geist Christi nicht hat: Wo aber der Heilige Geist ist/ da ist er auch mit seinen Gaben vnd Früchten. Welches seind aber die früchte des Geistes? Die Liebe/ freude/ friede/ gelindigkeit/ güte/ trew/ glaub/ sanfftmut/ messigkeit. Gleich wie vber den HERN Christum der Heilige geist ruhete/ also ruhet er auch vber alle die/ so da in Christo sein durch den wahren Glauben/ denn die Braut Christi gehet einher in dem geruch der salben Christi. Wer dem HERN anhanget/ der ist ein Geist mit ihm/ gleich wie die fleischliche zusammenfügung Manns vnd Weibs auß jnen ein Fleisch macht: Also macht die Geistliche zusammenfügung Christi vnd der glaubigen Seelen auß jhnen einen Geist.⁴²

Wie dieser Abschnitt zeigt, weist GERHARD mit klaren Worten auf die Notwendigkeit hin, das neue Leben in der Heiligung zu erstreben. Gestützt auf Mt 7, 21. 23 gibt er zu bedenken, dass Christus nur diejenigen als seine Jünger anerkennt, die den Willen des Vaters tun. Dabei bestimmt er mit Hilfe von 1. Thess 4, 3 den im Matthäus-Text genannten Willen Gottes als das göttliche Gebot, die persönliche Heiligung anzustreben, und erklärt den Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot zu einem Kriterium des rechten Glaubens. Deutlich wird an dieser Argumentation, in welcher Weise GERHARD die Schrift als Grundlage der theologischen Arbeit betrachtet, denn er legt Mt 7 mit 1. Thess 4 aus. Er verfährt also nach der in der lutherischen Hermeneutik der Zeit wichtigen Maßgabe, dass die Schrift ihre eigene Auslegerin ist (*scriptura sui ipsius interpres*).

Wie bereits erwähnt, vergisst GERHARD in seinen Meditationen nicht, das Wirken der dritten trinitarischen Person zu erwähnen. So erinnert er die Meditierenden auch hier an den Umstand, dass der Heilige Geist die Glaubenden zu einem neuen Leben in der Heiligung befähigt. Diese *promissio* entnimmt GERHARD aus Röm 8, 14 und Gal 5, 22. Auffällig ist mit Blick auf GERHARDS Komposition dieser Stelle, dass die im Zitat von Gal 5, 22 aufgeführten Tugenden denjenigen entsprechen, die GERHARD zuvor exemplarisch als Tugenden Christi benannt hatte. Indem GERHARD zusätzlich darlegt, dass der Heilige Geist in gleicher Weise auf dem Glaubenden ruht, wie er auf Christus ruhte, stellt er den Vollzug der *imitatio Christi* ganz in den Zusammenhang des Wirkens des Heiligen Geistes im Glaubenden. Auch diesen, für das Thema der Heiligung (der *sanctificatio hominis*) zentralen Zusammenhang illustriert GERHARD mit einem weiteren Text aus dem Hohenlied, der geeignet ist, das Wirken Gottes innerhalb der Heiligung des Menschen sinnfällig werden zu lassen: Die im Bibeltext genannten kostbaren duftenden Salben, die die Braut von ihrem Bräutigam erhält, deutet GERHARD allegorisch als Gaben des Heiligen Geistes, die dem Glauben-

⁴² GERHARD, *Meditationes*, 487 f.

den zuwachsen. Der meditierende Leser kann mit Hilfe dieses Bildes die Tugenden Christi, die in seinem eigenen Lebensvollzug zum Tragen kommen sollen, als Duft und Geschenk Christi begreifen und findet in dem aus Hld 1, 3 entlehnten und christologisch gewendeten Bild der geschmückten und wohlriechenden Braut eine Zusammenfassung der imitatio-Christi-Konzeption GERHARDS.

4 Bemerkungen zur Bedeutung der lutherisch orthodoxen Frömmigkeitsliteratur für die Gegenwart

Wer beginnt, die Fülle der Frömmigkeitsliteratur des 17. Jahrhunderts wahrzunehmen, entdeckt nicht nur eine breite Vielfalt an Gattungen und Formen, er erkennt zudem, auf welch hohem inhaltlichen und sprachlichen Niveau sich die Autorinnen und Autoren häufig bewegen. Zu diesem Niveau gehört es auch, dass sich die Schriftsteller in Sprache und Didaktik an die erwartete Zielgruppe anpassen verstehen. Die einzelnen Texte der exemplarisch herangezogenen *Meditationes Sacrae* GERHARDS bieten den Lesern nicht allein eine große Bandbreite von Basisthemen des christlichen Glaubens und Lebens. GERHARD schafft es auch, diese Themen meditativ aufzubereiten, sie biblisch-theologisch und dogmatisch zu reflektieren und die dargebotenen Inhalte mit Beispielen aus der Natur sowie mit einprägsamen und emotional wirksamen sprachlichen Bildern zu illustrieren.

Es braucht zum Teil einigen Anlauf, um heute einen Zugang zu dieser Literatur zu finden, da die Gedanken- und Bildwelt gegenwärtigen Leserinnen und Lesern häufig erst einmal fremd ist. Einige Stellen erscheinen jedoch auch erstaunlich nah, z. B. weisen GERHARDS Aussagen bezüglich der Liebe Christi zu den Glaubenden Ähnlichkeiten zu moderneren Lobpreisliedern auf, die die Liebe Christi und die Hingabe der Glaubenden ebenfalls mit der ehelichen Liebe vergleichen können.

Denke ich jedoch mit einem aktuellen Katalog eines christlichen Verlags in der Hand an die mir inzwischen etwas vertrauter gewordene Frömmigkeitsliteratur der lutherischen Orthodoxie, dann wünsche ich mir zeitgemäße Meditationsliteratur, die den heute spirituell Suchenden in geeigneter Sprache geistliche Anstöße zu geben vermag. Neben Glaubensgrundkursen, verschiedenen Themenbüchern zu Glaubensfragen und kürzeren Andachtstexten, etwa in Kalendern, fehlt häufig anspruchsvolle meditative Literatur. Etwas anders ist die Situation im katholischen Raum gelagert, denn hier wirken Traditionen fort, die der meditativen Frömmigkeit der Orden und des monastischen Lebens entsammen. Als Beispiel wären hier etwa die Bändchen aus der Reihe der Münsterschwarzacher Schriften zu nennen. Die christliche Tradition kannte und kennt eine Vielfalt von meditativen Zugängen zum Geheimnis des Evangeliums. Diese Schätze kennenzulernen und zu heben, könnte eine entscheidende Hilfe dafür sein, zeitgemäße Texte und

Meditationen zu komponieren. Das beste Beispiel für diese Vorgehensweise ist die Frömmigkeitsliteratur der lutherischen Orthodoxie selbst, denn viele Autorinnen und Autoren rezipierten die Literatur anderer Epochen, z. B. der mittelalterlichen Mystik, und auch der anderen Konfessionen.⁴³

Wünschenswert wären Texte, die in kunstvoller Schlichtheit zur Meditation anleiten und so eine Brücke zwischen biblischen Texten und meditierenden Lesern schlagen. Ihren Leserinnen und Lesern sollten sie in bester evangelischer Manier das Evangelium der Rechtfertigung zu bedenken geben, ohne das neue Leben der Glaubenden (die sanctificatio) und die caritas, die Nächstenliebe, aus dem Blick zu verlieren. Ein wichtiger Themenbereich wäre in diesem Zusammenhang auch das Leben mit den Gaben des Heiligen Geistes, um im Sinne JOHANN GERHARDS darauf hinzuweisen, dass die dritte trinitarische Person den Glaubenden das neue Leben in der Heiligung ermöglicht. Zudem regt die Beschäftigung mit der alten lutherischen Erbauungsliteratur dazu an, die Schöpfung als Feld christlicher Spiritualität wahrzunehmen und die Natur als Buch Gottes wiederzuentdecken, das mit den Augen des Glaubens entziffert werden kann. Gut wäre es dann, wenn diese Meditationen in einer Sprache abgefasst wären, die es erlaubt, sie mehrmals zu lesen und wie ein Vademecum immer wieder vorzunehmen. Das ist sicherlich ein hoher Anspruch an geistliche Schriftstellerinnen und Schriftsteller und ihre Texte. Es könnte jedoch sein, dass das größer werdende Interesse an kontemplativen Exerzitien, das auch im freikirchlichen Raum zu beobachten ist, und die gewachsene Erfahrung mit der Kontemplation als Frucht eine neue Meditationsliteratur hervorbringt.

Abstract

For several decades it has been received wisdom that the practice of godliness in the Lutheran Church went through a time of crisis around the start of the 17th century. Modern investigations have shown, that this opinion has to be revised, as the Lutheran orthodoxy also brought forth a large amount of devotional literature. This writer takes two pieces of devotional literature from Johann Gerhard as examples. He describes how Gerhard demonstrates the close relationship between scientific theology and the practice of godliness, and how Gerhard discusses the imitatio Christi form an orthodox Lutheran point of view. The writer concludes by mentioning the high literary quality of the devotional literature of that time, draws connections to some modern worship songs, and offers a plea for contemporary meditative and devotional literature.

Dr. Thomas Illg, Stresemannstraße 177, 22769 Hamburg;
E-Mail: illg.thomas@gmx.de

⁴³ Vgl. BITZEL, ALEXANDER: Die geistlichen Schätze der anderen, in: ZKG 114/2003, 181–199.

Ulrich Wendel

Predigt über Gal 3, 26-29 und Gal 4, 6-7: „Glaube und Taufe – ein Paar voller Wirkung“

Lieber A., liebe Gemeinde, liebe Gäste,
woran merken wir, dass heute ein besonderer Sonntag ist?

Wir merken es an der feierlichen Atmosphäre, an den erwartungsvollen Gesichtern, aber wir merken es auch an der Kleidung. Der Pastor hat diesmal einen Talar an, hier vorne sitzt jemand ganz in Weiß, und viele andere haben sich auch festlicher als sonst angezogen.

Nun will ich hier nichts über irgendeine Kleiderordnung für Gottesdienste sagen. Die gibt es bei uns nicht. Aber die Kleidung bildet oft ab, wer wir sind oder wie wir sind. Davon schreibt Paulus einmal an die Gemeinde in Galatien, und er kommt dabei auch auf die Taufe zu sprechen. Hören wir auf einige Zeilen aus Galaterbrief, Kapitel 3 und 4:

^{3,26} Denn ihr seid alle Söhne und Töchter Gottes durch den Glauben in Christus Jesus.

²⁷ Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. ²⁸ Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus. ²⁹ Wenn ihr aber Christus gehört, dann seid ihr Nachkommen Abrahams und gemäß der Verheißung seine Erben.

^{4,6} Weil ihr aber Söhne und Töchter seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, den Geist, der da ruft: Abba, Vater! ⁷ So bist du nun nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe – durch Gott.

Hier hören wir ganz einfach, was die Taufe bedeutet: „Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen.“ Taufe heißt ankleiden. Wer getauft wurde, ist neu eingekleidet – durch und durch.

Nicht jede Kleidung passt zu jedem Menschen. Bei einer Hochzeit trägt nur die Braut ein Brautkleid, und niemand von den Gästen käme auf die Idee, auch im Brautkleid an einer Hochzeit teilzunehmen. Unpassend. – Wer das Glück hat, zu einem festlichen Abendessen ins Kanzleramt eingeladen zu werden, der geht da in einem ziemlich feinen Anzug hin. Passend. Man ist doch wer, wenn man da hin darf. Der Anzug bildet ab, dass man wer ist. Aber nicht nur Smokings werden voller Stolz getragen. Wer mit Leib und Seele Handwerker ist, trägt seinen Blaumann oder Overall voller Stolz. Man ist auch wer als Handwerker, denn man kann Dinge, die längst nicht jeder kann.

Keine Frau wird zur Braut, indem sie ein Brautkleid überzieht. Da gehört schon mehr dazu, unter anderem ein Bräutigam. Keiner wird zum Ehrengast, nur weil er im feinen Anzug an eine Tür klopft. Man muss schon eingeladen worden sein. Niemand wird zu einem achtbaren Handwerker, indem er in den

Overall steigt. Wenn ich im Blaumann montags in die Kirche käme und zu unserem Hausmeister sagte: „Hier, was gibt es zu reparieren, ich bin voll einsetzbar“ – er würde wohl müde lächeln und sagen: „Ach, dann zähl mal die Stühle, und danach nochmal.“ Die Kleidung macht's noch nicht.

„Ihr seid alle Söhne und Töchter Gottes durch den Glauben in Christus Jesus. Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen.“ (V. 26 und 27). Zu Söhnen und Töchtern Gottes werden wir nicht durch etwas, das außen an uns geschieht, auch nicht durch die Taufe. Zu Söhnen und Töchtern Gottes werden wir durch den Glauben an Jesus Christus. Der Glaube ist es, der das bewirkt. Aber dennoch hat auch die Taufe eine Wirkung. Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen.

Es ist wie mit der Kleidung. Der feine Anzug macht mich nicht zu einem Ehrengast. Aber wenn ich den feinen Anzug an habe, dann macht der doch auch was mit mir. Er zeigt nicht nur, wer ich bin, er wirkt durchaus auch auf mich ein. Er verschafft z. B. Zutritt. Ich komme einfach leichter ins Kanzleramt, wenn ich dorthin eingeladen wurde und wenn ich im Anzug komme. Ich könnte auch die Einladungskarte vorzeigen und im Jogginganzug da stehen, aber die Formalitäten würden vermutlich deutlich länger dauern. Die Kleidung verschafft Einlass. Wenn sie passt. Passen muss sie schon. Der feine Anzug verschafft mir keinen Einlass, wenn ich am Wehrdaer Weg in die „Bremsspur“ will. Das ist ein Motorradlokal, und da sollte ich besser in schwarzer Lederkleidung hingehen. Diese Kleidung ist aber wiederum unpassend für den Sprung ins Schwimmbcken – da brauche ich noch einmal andere Kleidung, um da rein zu dürfen.

Kleidung bewirkt etwas, Zutritt zum Beispiel. Und noch mehr. Sie wirkt auch so auf mich ein, dass ich ein gutes Selbstbewusstsein habe. Mit der richtigen Kleidung kann ich erhobenen Hauptes und mit starkem Rückgrat herumlaufen. Die Braut weiß, dass sie heute heiratet, aber das Brautkleid verschafft ihr noch zusätzlich das Selbstbewusstsein: Heute geht es um mich, ich bin die Braut! Falls ich jemals den Motorradführerschein machen sollte, dann brauche ich ja auch eine schützende Lederkombi, und wenn ich die trage und dann die „Bremsspur“ betrete, was meint ihr, wie stolz ich dann bin! „Hey, ich gehöre jetzt auch dazu.“

Kleidung zeigt nicht nur etwas, sondern bewirkt auch etwas. Selbstbewusstsein zum Beispiel. Ebenso ist es mit der Taufe. Sie zeigt an: Der glaubt jetzt an Jesus Christus. Er bekennt sich zu ihm. Die Taufe wirkt dann aber auch auf den Getauften. Sie macht etwas mit ihm, das sonst in dieser Weise so nicht passieren würde. Zum Beispiel das Selbstbewusstsein: „Hey, ich gehöre jetzt dazu, ich bin ein Kind Gottes. Ich habe mich zu Christus bekannt.“ Wer seine Taufe bewusst erlebt und sich später bewusst daran erinnert, der darf und soll eine hohe Meinung über sich aus seiner Taufe beziehen: Ich bin getauft, und das ist gut so. Denn nun gehöre ich Jesus Christus.

A., so hoch sollst du von heute an von dir denken. Es werden Zeiten kommen, wo du unsicher bist und zweifelst, wo du auch mal zerknirscht bist über

eine Schuld. Trotzdem bleibt bestehen: Du bist getauft, du gehört deinem Herrn Jesus Christus. Deine Taufe soll dir auch in solchen Momenten zeigen, wer du wirklich bist: Kind Gottes. So ist es für A. und auch für jeden anderen Getauften unter uns. Wir sollen groß von uns denken, weil Gott uns als Kinder angenommen hat. Getaufte sollen selbstbewusst sein. Eine Wirkung der Taufe ist das.

Und es gibt noch eine Wirkung der Taufe: Die Taufe bringt auch das Geschenk des Heiligen Geistes mit sich. „Weil ihr aber Söhne und Töchter seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt.“ – „Eben dieser Geist bezeugt unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind.“ (Röm 8, 16) Es ist ein Kreislauf: Wir sind Gottes Kinder, deshalb schenkt er uns seinen Geist. Weil er uns seinen Geist schenkt, sind wir fest überzeugt, dass wir Gottes Kinder sind.

Und nun sagt die Bibel an ganz vielen Stellen, dass der Geist in besonderer Weise gerade mit der Taufe kommt. So war es ja auch bei Jesus, als er getauft wurde. Das ist also auch eine Wirkung der Taufe: Gottes Geist erfüllt die Getauften. Gottes Gesinnung ist ihnen nicht mehr fremd. Das neue Leben kommt von innen aus ihnen heraus, denn Gottes Geist hat den Keim des neuen Lebens eingepflanzt. Getaufte erfüllen Gottes Willen nicht mehr nur aus oberflächlichem Gehorsam, sondern von Herzen, von innen heraus. A., wenn du versuchst, so zu leben, wie Gott es möchte: Achte nicht nur auf Gottes Gebote. Erfülle nie einfach nur eine Pflicht. Sondern versuche zu spüren, zu welchem Verhalten Gottes Geist dich drängt. Er drängt nicht gewaltig, sondern sanft. Aber das reicht schon. Wenn du leben willst, wie Gott es möchte, und es nur aus Pflicht tust – dann wird dein Verhalten bald von dir abbröckeln wie der Putz von einer alten Hauswand. Aber wenn du lebst, wie es Gott gefällt, und es mit dem leisen Rückenwind des Heiligen Geistes tust – dann hast du Ausdauer. So ist es bei jedem Getauften, der Gottes Geist bekam.

Für viele von uns liegt unsere Taufe mehr oder weniger lang zurück. Heute ist ein guter Tag, uns daran erinnern zu lassen. Und damit stellt sich die Frage: Wie ist das mit unserer Lebensführung? Leben wir, wie es Gott gefällt, nur aus Pflichterfüllung? Oder spüren wir noch das sanfte Drängen des Heiligen Geistes? Nur der Heilige Geist kann uns Ausdauer geben. Niemals wir selbst, auch wenn wir uns noch so zusammenreißen. Und wer auch immer jetzt zurückdenkt und merkt das sanfte Drängen des Heiligen Geistes habe ich schon lange nicht mehr gespürt, eigentlich spule ich ja nur noch mein frommes Programm ab – wer das merkt, für den wäre heute ein guter Tag, zurückzukehren zu seiner Taufe. Gott gab doch damals seinen Heiligen Geist. Bitte doch Gott neu um Erfüllung mit seinem Geist. Es ist auch eine gute Hilfe, das mit einer Schwester oder einem Bruder im Glauben gemeinsam zu tun, so ein Gebet zu sprechen. Der Fürbitte- und Segnungsdienst nach dem Gottesdienst ist dazu die Gelegenheit.

In der Mitte der Predigt lasst uns zurückschauen, welchen Weg wir bisher gegangen sind. Wir haben von den Wirkungen der Taufe gehört: Sie gibt uns ein richtiges Selbstbewusstsein, und sie bringt den Heiligen Geist mit sich. Es ist wie mit der Kleidung. Das Brautkleid macht dich nicht zu einer Braut, aber wenn du

eine Braut bist, dann macht das Kleid auch etwas mit dir. Die Taufe macht dich nicht zu einem Kind Gottes. Aber wenn du durch den Glauben an Jesus Christus zum Kind Gottes geworden bist, dann macht die Taufe auch etwas mit dir. Glaube und Taufe gehören zusammen. Glaube und Taufe sind ein Paar voller Wirkung. Die Taufe hat ihre Wirkung vom Glauben her. Aber vom Glauben her hat sie auch eine Wirkung. Alleine, ohne Glauben, macht die Taufe noch niemanden zum Christen.

Das ist ja auch der Grund, warum wir vorhin die kleine S. nicht getauft, sondern gesegnet haben. Sie ist eine wunderbare Schöpfung Gottes, von ihm gewollt, und er hat liebevolle Gedanken über ihre Zukunft. Sie ist gesegnet, aber sie kann noch nicht sprechen und kann noch nicht glauben. Sie kann nicht in einer Taufe Christus anziehen. Das kann sie erst später, und eine wichtige Wirkung von Gottes Segen wäre, wenn sie bald Glauben fasst und Christus kennenlernt.

Mancher hat bis hierher schon genug gehört zum Nachdenken. Das ist gut – dann bleib dabei und kaue noch auf deinen Gedanken herum. Wer aber noch etwas aufnehmen kann, für den möchte ich noch etwas anfügen.

Glaube und Taufe haben Folgen. „Ihr seid alle Söhne und Töchter Gottes durch den Glauben in Christus Jesus.“ Gottes Kinder sind wir. Aber was für Kinder Gottes? Kleine Kinder, die gerade erst laufen können? Oder Babys? Oder Schulkinder?

Paulus hat etwas anderes im Sinn, wenn er von Kindern schreibt. „Weil ihr aber Söhne und Töchter seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, den Geist, der da ruft: Abba, Vater! So bist du nun nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe – durch Gott.“ Paulus denkt an mündige Kinder mit allen Rechten, an Erben, die wissen, was ihnen gehört. Das Wort „Sohn“ hatte damals immer diesen Klang: Jemand, der die vollen Rechte eines Sohnes hat.

Solche Kinder Gottes werden wir durch den Glauben. Wir bleiben keine schwachen, hilflosen Kleinkinder. Wir bleiben auch keine Kinder, die zwar wissen, was Papa will, aber nicht begreifen, warum er es will. Sondern mündige Kinder auf dem Weg zum Erwachsenen – dazu macht der Glaube uns.

A., das also ist dein Ziel: Du sollst wissen, was Gott dir für ein Erbe schenkt. Du sollst dich auskennen in dem Reichtum, den Gott bereit hat. Du sollst auch wissen, was Gott, deinen Vater, im Herzen bewegt. Du sollst verstehen lernen, was ihm wichtig ist. Natürlich wirst du es nicht immer verstehen. Natürlich gehen Gottes Absichten über unseren Verstand hinaus. Aber was macht ein mündiger Sohn, wenn er den Vater nicht versteht? Er fragt ihn, wieder und wieder, wenn's nötig ist. Er sagt nicht nur: „Ist gut, Vater, mach' ich“ – sondern er führt ein Gespräch. Zum Schluss sagt der Sohn sicherlich manchmal: „Ich begreife es nicht, Vater, aber ich mach's trotzdem, weil ich Vertrauen zu dir habe.“ Aber es ist gut, so einen Satz zu beten nach einem langen Zwiegespräch mit Gott, in dem man verstehen wollte – und nicht als Ersatz fürs Nachdenken. Denn wenn wir uns bemühen, Gottes Absichten zu verstehen – dann begreifen wir sie wirklich

manchmal! Und dann tun wir seinen Willen viel überzeugter als ohne ein Zwiegespräch mit Gott. Solche mündigen Kinder werden wir durch den Glauben.

A. – und alle anderen, die wir an Gott glauben: Wir sind keine Kleinkinder und auch keine ABC-Schützen. Wer Christus angezogen hat, trägt keinen geistlichen Strampelanzug. Wir sind mündige Töchter und Söhne Gottes mit allen Rechten. Wir sollen uns auskennen in dem, was der Vater für uns bereit hat. Also lassen wir nicht nach, uns mit ihm zu besprechen. Sich nicht trauen, den Vater zu fragen – das ist nun wirklich kein Zeichen von Vertrauen. Wer dem Vater vertraut, traut sich auch, ihn alles zu fragen. Wir werden dann nicht alles begreifen – aber das bisschen, was wir begreifen, ist schon ein unermesslicher Reichtum, und unser Herz wird desto mehr zum Vater hingezogen, je tiefer wir seine Liebe begreifen. Bleiben wir Wachsende – werden wir erwachsen im Vertrauen und Verstehen!

Das wäre eine Folge von Glauben und Taufe. Eine Folge für jeden einzelnen, der an Christus glaubt. Glaube und Taufe haben aber nicht nur Folgen für den einzelnen, sondern auch Folgen für uns alle miteinander. Der Glaube macht uns eins in Christus, und die Taufe zeigt das. „Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus.“

Keine Unterschiede mehr? Alle eins in Christus? Aber wir erleben doch noch Unterschiede in der Gemeinde. Wir reiben uns auch daran. Nicht so sehr an den Unterschieden zwischen Mann und Frau, zwischen Juden und Griechen. Aber an denen zwischen Jung und Alt, zwischen sesshaft und aufbruchsbereit. Was ist denn mit diesen Unterschieden? Gelten sie nicht mehr? Können wir voneinander erwarten, dass jeder sich dem anderen angleicht? Dass die Alte sich dem Jungen angleicht und die Junge dem Alten, dass der Sesshafte sich dem Aufbruchsbereiten anpasst und umgekehrt? Sollen wir alle gleich werden und voneinander erwarten, dass der andere wird wie wir?

Nein, nicht das sollen wir voneinander erwarten. Die Vielfalt der Gemeinde bleibt bestehen. Wenn wir Christus angezogen haben, ist das keine Uniform. Aber genau dies können und müssen wir voneinander erwarten: dass jeder aus der Gemeinde jemand ist, der Christus angezogen hat. Ihr Jungen, erwartet von den Alten keine plötzliche Geschmacksveränderung, aber erwartet von ihnen, dass sie Christus angezogen haben und dass man das merkt. Ihr Alten, erwartet von den Jungen nicht, dass sie die Tradition genauso lieben wie ihr. Aber erwartet von ihnen, dass sie sich mit Christus bekleidet haben und dass man das merkt. Ihr Sesshaften, erwartet nicht von den Aufbruchsbereiten, dass sie stillsitzen können, aber erwartet von ihnen, dass sie in Christus sind wie in einem Gewand. Ihr Aufbruchsbereiten, erwartet nicht von den Sesshaften, dass sie begeistert alles umkrepeln wollen. Aber dies sollt ihr von ihnen erwarten – genau: dass sie Christus angezogen haben und dass man das merkt. So werden die Getauften eins: in Christus. Nicht in der Gleichförmigkeit. Allerdings – wer eins

in Christus ist, der geht auf den anderen zu. Das ist eine Folge von Glaube und Taufe – eine Folge, die wir dringend brauchen.

Lieber A., liebe Gemeinde, Glaube und Taufe sind ein Paar voller Wirkung. Der Glaube bewirkt die Taufe, und aus den beiden folgen weitere Wirkungen. Ein großes Selbstbewusstsein zum Beispiel. Das Geschenk des Heiligen Geistes – er macht frei von aller äußeren Pflichterfüllung. Der Geist pflanzt Gottes Gesinnung in unser Herz.

Lieber A., durch deinen Glauben an Jesus Christus bist auch du ein mündiger Sohn Gottes. Zieh dein neues Leben an. Es gibt dir Würde. Trag' es aufrecht! Amen.

Pastor Dr. Ulrich Wendel (BEFG), Am Wilshause 16, 58300 Wetter a. d. Ruhr;
E-Mail: u.wendel@gmx.net

Kommentar zur Predigt von Ulrich Wendel

Der Reiz der Sache

Nun ist es also soweit: Kaum bestehen die Freien evangelischen Gemeinden etwas mehr als 150 Jahre, schon wagen sie den Griff nach dem Kernkompetenzgebiet ihrer baptistischen Brüder und Schwestern. Was die Väter wohl hierzu gesagt hätten, dass ein FeG-Pastor die Taufpredigt eines Baptistenkollegen kommentiert? Um die Angelegenheit etwas zu entschärfen, sei gesagt, dass der Prediger, Dr. Ulrich Wendel, mittlerweile als Lektor im SCM Bundes-Verlag beschäftigt ist. Dort ist er zuständiger Redakteur des Magazins „Faszination Bibel“. Bei so viel Nähe ist die Aufgabe dieses Artikels wohl wirklich nicht mehr brisant, wohl aber reizvoll. Denn eine Predigt zur Taufe berührt tatsächlich die Existenz – zuallererst die des Täuflings. Ob und wie dem Prediger dies gelungen ist, möchte ich im Folgenden darstellen.

Der Text und die Kasualie

Gal 3, 26-29 ist ein gut gewählter Abschnitt für eine Taufpredigt, nicht nur wegen seiner wundervollen Bildsprache, sondern auch deshalb, weil diese Verse wohl auf einen frühen gottesdienstlichen Taufzuspruch¹ zurückgehen. Es gelingt dem Prediger gut, die Textinhalte in die Situation der Predigthörer hinein zu sprechen. Indem er die Predigt mit dem Hinweis auf die dem Anlass angemessene Kleidung eröffnet, schafft er zugleich einen Anknüpfungspunkt für die Metapher in Vers 27: „Ihr habt Christus angezogen“.

Die Auslassung der Verse 4, 1-5 ist verständlich, da das hier verwendete Bild vom unmündigen und dann mündigen Erben einiger Erklärungen bedurft und so die Predigt überfrachtet hätte. In der Sache kommt der Prediger aber noch auf den Inhalt der Verse zu sprechen, der ja auch in den Versen 6-7 aufgehoben ist, um eine wesentliche Botschaft zu adressieren. Gal 4, 6-7, der zweite Teil des Predigttextes, schließt sich beinahe nahtlos an den ersten Teil an, da hier die Gemeinde wiederum direkt angesprochen wird. Auch die am Ende des dritten Kapitels verwendeten Begriffe tauchen hier wieder auf, so dass Predigttext und Predigt aus einem Guss erscheinen.

¹ Vgl. BECKER, JÜRGEN/LUZ, ULRICH: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper und Kolosser (NTD 8/1), Göttingen 1998, 59.

Der Gedankengang

Nach kurzer Einleitung und der Textlesung beginnt der Prediger einen ersten Gedankenkreis. Er erläutert die Bedeutung und Wirkung der Taufe, indem er das Bild vom Anziehen des Christus' in verschiedene Richtungen ausdeutet: Diese „Kleidung“ bewirkt etwas, nämlich Zutritt zur Gemeinschaft der Christen, Selbstbewusstsein als Kind Gottes und das Geschenk des Heiligen Geistes. Natürlich gilt das nur dann, wenn die Kleidung nicht Tatsachen vortäuscht, sondern das tatsächlich vorhandene Wesen abbildet. Sehr ansprechend illustriert Dr. Wendel diese Botschaft mit etlichen Szenen aus dem Leben, in denen wir uns der besonderen Bedeutung passender oder unpassender Kleidung bewusst werden. Dass, streng genommen, ein Auseinanderfallen der von Paulus gemeinten „Christus-Kleider“ und des „Seins in Christus“ nicht möglich ist, kann man anmerken. Ein wenig Freiheit im Umgang mit diesem Bild hilft in diesem Fall aber zu einem theologisch zutreffend dargestellten und vertiefenden Verständnis in Bezug auf das Verhältnis von Glaube und Taufe. Sie sind tatsächlich ein Paar voller Wirkung, wie Ulrich Wendel facettenreich darstellt und dem Täufling seelsorglich zuspricht.

Für besonders gelungen halte ich in diesem ersten Teil der Predigt die Ausführungen über das Wirken des Heiligen Geistes in den Söhnen und Töchtern Gottes. Es ist wichtig und wohltuend, das neue Leben nicht als Pflichterfüllung zu begreifen, sondern eben als geistgewirkt. Nicht erzwungener oder oberflächlicher Gehorsam ist gefragt, sondern ein tiefes Verständnis des Wesens und Willens Gottes. Das unter der Leitung des Heiligen Geistes zu entdecken, gehört zu den Vorrechten der Getauften. Hier trifft der Prediger die Botschaft der Verse 4, 6-7 ganz genau und spricht die Kernbotschaft des Evangeliums, wie sie schon in Jer 31, 31-34 vorausgesehen ist, in gut verständlicher Weise zu. Die ausdrückliche Verbindung der Gabe des Geistes mit der Taufe fällt auf, zumal sie der Text nicht notwendigerweise vorgibt. Sie ist jedoch eine mögliche und meines Erachtens auch nötige Zuspitzung innerhalb des vielgestaltigen Zeugnisses des Neuen Testaments über das Wirken des Geistes. Festzuhalten bleibt, dass die Taufe nicht exklusiver, aber sicher verheißener und somit bevorzugter Ort dieses Geschehens ist.

Bemerkenswert ist, wie der Prediger die Notwendigkeit und Vorrangstellung eines bewussten Glaubens begründet, ohne der Taufe ihren eigenen, besonderen Wert zu nehmen. Er macht deutlich: Wer sich taufen lässt, begegnet einem handelnden Gott, der in der Kraft seines Geistes gegenwärtig ist. Er hält die Zusrüstung für das neue Leben bereit, für das die Taufe Zeichen und Siegel ist – ein Geschehen mit Prägestkraft! Das ist eine wichtige Botschaft gegen eine allzu nüchterne Deutung der Taufe als reines Symbol: Menschen handeln durch ihr Bekenntnis, aber auch Gott handelt gemäß seiner Zusagen. Somit geschieht weit mehr als das, was wir rund um die Taufe tun und uns denken. Als ekklesiologisch wertvoll erweist sich schließlich die Gottesdienstplanung, die es dem Prediger ermöglicht, ganz aktuell Kindersegnung und Glaubenstaufe anhand der bis hierher genannten Kriterien zu vergleichen.

Im zweiten Gedankenkreis beschäftigt sich Dr. Wendel mit den langfristigen Wirkungen von Glaube und Taufe. Hier kommt er darauf zu sprechen, dass Gott seine Söhne und Töchter als mündige Kinder und Erben ansieht, die den Willen ihres Vaters im Himmel kennen und verstehen, mindestens zu erforschen suchen. Verstehen und Vertrauen sind auf Wachstum angelegt. Das Plädoyer für einen (er-)wachsen-(werden-)den Glauben und gegen den „geistlichen Strampelanzug“ wird mir im Gedächtnis bleiben. Die Konsequenz für die Gemeinschaft solcher Glaubenden ist schließlich deren Einheit im Geist. Der Prediger legt mit Recht Wert darauf, dies nicht als Einheitlichkeit zu verstehen, wohl aber als ein ständiges zueinander gedrängt Werden unterschiedlicher Menschen durch denselben Geist. In der Tat dürfen und müssen wir dies als Ausweis der wirksamen Anwesenheit des Geistes Gottes im Einzelnen und in der Gemeinde betrachten. Die missionarische Kraft einer Gemeinde hängt auch daran: Ob Menschen, die der Gemeinde noch distanziert gegenüberstehen, genau diese Wirkungen Gottes in ihr wahrnehmen. Nur dann wird man sich erzählen: Dort ist Gott zu finden. Es ist gerade keine Monokultur, die dem Prediger (und zuvor dem Predigttext!) hier vorschwebt, sondern eine Gemeinde, die besonders durch ihre Vielfalt wirkt. Die Gemeinschaft, in der Versöhnt sein gelingt zwischen Alten und Jungen, Männern und Frauen, unterschiedlichen sozialen Herkunft und sogar verschiedenen Kulturen ist ein beredtes Zeugnis und Vorbild für die Welt.²

Der Prediger schließt mit einer prägnanten Zusammenfassung und der treffenden Aufforderung an den Täufling, die den Eingangsgedanken aufnimmt: Zieh dein neues Leben an!

Die Ansprache der Hörer

Als Herausforderung einer Kasualpredigt empfinde ich stets die unterschiedliche Betroffenheit der Predigthörer in diesem speziellen Gottesdienst. Dies können wir uns auch für die Situation vorstellen, die Dr. Wendel vorfand: Anwesend sind ein Täufling, sicherlich Angehörige dieses Täuflings und die Gemeinde, die nicht nur Beobachter bleiben soll. Dieser Situation trägt der Prediger Rechnung, indem er seine Botschaft formal und inhaltlich ausdrücklich adressiert, z. B.: „A., so hoch sollst du von heute an von dir denken.“ Oder: „Für viele von uns liegt unsere Taufe mehr oder weniger lang zurück. Heute ist ein guter Tag, dass wir uns daran erinnern.“

Der Brückenschlag ins Leben der Predigthörer gelingt meines Erachtens durchweg gut. Im ersten Teil empfinde ich dies als besonders stark, weil die teils humorvollen Geschichten aus dem Leben die Metapher vom „Anziehen der Christus-Kleider“ anschaulich machen. Hier gelingt es, wichtige Aspekte des neuen Lebens, die vielleicht schon oft gesagt und gehört wurden, außerordent-

² Vgl. hierzu REIMER, JOHANNES: Multikultureller Gemeindebau – Versöhnung leben, Marburg 2011.

lich frisch zu verkündigen. Die Zusammenfassung der in diesem ersten Teil angesprochenen Aussagen ist hilfreich, um sich als Hörer / Leser in der Predigt zu orientieren, da die inhaltliche Predigtstruktur nicht formal ausgesprochen wird.

Als Nähe zum Hörer kann dem Prediger auch ausgelegt werden, dass er vor dem zweiten Teil der Predigt einen „Notausstieg“ anbietet. Bei näherem Hinsehen ist das mehr als eine flapsige Bemerkung, da hier der Hörer dazu aufgefordert wird zu reflektieren, was er bisher gehört hat und was das in ihm auslöst.

Im zweiten Teil, der weitere in den Versen enthaltene Aspekte der Gotteskindschaft behandelt, bleibt der Prediger nah am Leben. Er beschreibt Erfahrungen, die viele kennen, sei es im Bereich des Vertrauens auf Gott oder im Bereich der Gemeinschaft. Auch wenn weitere Hinweise immer spannend sind, worin sich mündiger Glaube denn noch zeigt, beschränkt sich Dr. Wendel auf die im Text angesprochene, vertraute Beziehung zum Vater. Alles Weitere ist Sache weiterer Predigten. Lediglich die geäußerte Erwartung, dass man es merken muss, wenn einem ein anderer „in Christus-Kleidern“ begegnet, bleibt vage. Was genau macht hier den Unterschied? Ich bin sicher, dass der Prediger dazu an anderer Stelle noch einiges zu sagen hätte. Ich bin also, und das mag ja gar nicht schlecht sein, als Hörer gefordert, mir weiterführende Gedanken zu machen. Und so bleibe ich für meinen Teil auch neugierig auf mehr von demselben Autor!

Das Fazit

Dem Prediger ist es ohne Zweifel gelungen, das Anliegen des Predigttextes treffend in die Situation seiner Hörer zu sprechen. Auf dem Boden des Evangeliums geben sich Zuspruch und Anspruch in einer Weise die Hand, dass der Täufling und die Gemeinde schon aufgrund der Verkündigung gestärkt und herausgefordert den Gottesdienst verlassen. So wurde hier theologisch kompetent, homiletisch erfrischend und seelsorglich bedeutsam gepredigt. Die Predigt mag auch als Ansporn gelesen werden, Taufen wertzuschätzen, sie fest in das Gemeindeleben zu integrieren und Gottes Wirken gerade an diesem Ort zu erwarten.

Persönliches Schlusswort

Erfreut habe ich festgestellt, dass mich die hier besprochene Predigt auch persönlich betrifft. Zu meiner eigenen Taufe vor inzwischen 18 Jahren wurde mir eben dieser Vers zugesprochen: „Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen“. (Gal 3,27) Insofern bin ich dankbar für die Aufgabe, die Predigt von Ulrich Wendel kommentieren zu sollen, die meinen eigenen Taufspruch neu zum Sprechen gebracht hat.

Pastor Henrik Otto (BFeG), Zwieselberger Straße 14, 87669 Rieden am Forggensee;
E-Mail: HuEOtto@gmx.de

Rezensionen

Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Beiträge in interdisziplinärer Perspektive. Mit Beiträgen v. Roland Gebauer u. a., hg. v. JÜRGEN VAN OORSCHOT/ MARKUS IFF, Biblisch-Theologische Studien 111, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2010, kt., X, 177 S., ISBN 978-3-7887-2429-0, € 29,90.

Die Frage „Was ist der Mensch?“ verweist auf einen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Orientierungsbedarf hin. Diesem Bedarf widmet sich die Studie mit Beiträgen aus den verschiedenen theologischen Disziplinen.

J. VAN OORSCHOT richtet seinen Blick auf die vorliegenden Bemühungen um eine Anthropologie des Alten Testaments, wie sie vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg einen Aufschwung erfuhren (W. EICHRODT, W. ZIMMERLI, H.-W. WOLFF). Kritik erfährt dabei die theologisch gesteuerte Reduktion des heterogenen Textbefunds. Da auch bei B. JANOWSKI ein theologisch-philosophisches Interesse die Feder führe, bleibe seine Verhältnisbestimmung von theologischer und alttestamentlicher Anthropologie ebenfalls unbefriedigend. VAN OORSCHOT selbst sucht das Gespräch nicht mit philosophischer Anthropologie, sondern mit der historischen Anthropologie, insofern in ihr Besonderheit und Heterogenität (im Unterschied zur Suche nach Allgemeinem) eine zentrale Rolle spielen und hermeneutisch differenzierte Reflexionen erlauben. Zu Recht wird festgehalten, man dürfe nicht bei einer kontingenzbewussten Deskription stehen bleiben, sondern habe die Frage nach dem Wesen des Menschen zu bearbeiten. In welcher Weise Kontingenz und Deskription auf der einen Seite und Verallgemeinerbarkeit und Normativität auf der anderen Seite zusammenkommen, bleibt allerdings offen. Damit wird ein Grundproblem eines exegetischen Beitrags zu gegenwärtigen anthropologischen Debatten deutlich: Es ist leicht zu sagen: „Das biblische (alttest.) Menschenbild gibt es nicht“; es ist weit schwieriger, inhaltlich darzutun, worin der normative Orientierungsbeitrag biblisch-anthropologischer Aussagen besteht.

Als Neutestamentler konzentriert sich R. GEBAUER in seinem Beitrag auf die Aussage zur Gottverwandtschaft des Menschen, wie sie sich in der Areopagrede findet (Apg 17,28). Zunächst deutet er sie im Kontext der lukanischen Anthropologie als „Gottgeschaffenheit“, verbindet sie aber mit bleibender „Gottbezogenheit“: Der Mensch existiert dauerhaft durch die Zuwendung seines Schöpfers. Da ihr auf der Seite des Menschen die Zuwendung des Herzens entspricht, darf die geschöpfliche Verbundenheit nicht schon an sich soteriologisch gedeutet werden. Dafür stehen bei Lukas auch andere Themenkomplexe, die Gebauer ausleuchtet.

M. IFF stellt im Anschluss an R. A. LIPSIVS eine Theorie religiöser Erfahrung vor, die eine religionsphilosophische Verankerung der theologischen Anthropologie in einer philosophischen Psychologie nahelegen soll. Diese solle mit F. D. E. SCHLEIERMACHER empirisches und spekulatives Wissen vereinen. Obwohl deutlicher als LIPSIVS gesehen wird, dass Erfahrung immer „Erfahrung als“ und insofern von Begriffs- oder Symbolbildungen abhängig ist, wird der Rückgriff auf eine (angeblich) Kantsche Metaphysik und der begründende Rückgang auf ein transzendentes Selbstbewusstsein unkritisch dargestellt. Die verdeckte Normativität und auch das Wissenschaftsverständnis wären

nicht nur mit Einsprüchen der Dialektischen Theologie, sondern auch mit Einsprüchen eines E. TROELTSCH (Stichwort: Historisierung) oder D. BONHOEFFER (Stichwort: Lückenbüßer-Theologie) zu konfrontieren. Theologisch scheint mir nicht hinreichend berücksichtigt, dass die banale Aussage, Offenbarung zeige sich in Religion, deutlich zu unterscheiden ist von der Aussage, man habe (theologischen) Zugang zur Offenbarung allein durch Religion.

J. VON LÜPKE setzt demgegenüber mit einer biblisch-theologischen Perspektive an. Diese stelle, analog zur philosophischen Anthropologie, die ontologische Frage nach dem Menschen, die von empirischen Fragerichtungen zu unterscheiden ist. Zentral ist ihr die Relation, wie Gott und Mensch sich im Horizont der Geschichte zueinander verhalten. Es ist äußerst anregend, was sich in dieser Perspektive entdecken lässt: Im Kontrast zu substanzontologischen Vorstellungen der Gottesebenbildlichkeit und zu neuzeitlichen Humanitätsidealen zeigt etwa schon die Erzählung vom Brudermord in Gen 4 im Sinne einer narrativen Anthropologie die Unzulänglichkeit und Widersprüchlichkeit des geschichtlichen Wesens Mensch. VON LÜPKE leuchtet von da aus die tragische Dialektik menschlicher Freiheit aus: Schon der erste Akt erworbener Freiheit verkehrt diese in der Usurpation absoluter Freiheit Gottes zu Unfreiheit und Beziehungslosigkeit. In der Geschichte Jesu, insbesondere in seinem Erleiden des Kreuzestods, vollzieht sich die Rekapitulation und Umkehrung dieser Geschichte. Anders als M. IFF begibt sich J. VON LÜPKE von vornherein mit einer theologischen Positionalität ins interdisziplinäre Gespräch und beansprucht dabei nicht weniger, die ontologisch-philosophische Frage nach dem Wesen des Menschen zu stellen.

M. MARQUARDT fragt nach der orientierenden Kraft des christlichen Menschenbilds auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Bildkultur und gegenwärtigen Visionen von der Vervollkommnung des Menschen. Dazu wird im Rückgriff auf Gen 1 eine relationale Deutung der Gottesebenbildlichkeit aufgerufen. Sie zeigt, dass die Gottesebenbildlichkeit nicht in einer ästhetischen, biologischen oder rationalen Qualität am Menschen zu suchen ist, sondern in seiner Bezogenheit auf Gott, die ihn in ein bestimmtes Verantwortungsgefüge hineinstellt. Mit E. JÜNGEL und W. HÄRLE wird die Sünde nicht als Verlust, sondern als Verfehlung der Gottesebenbildlichkeit gedeutet. In ihrer ethischen Bedeutung wird dann vor allem die christologische Realisierung der Gottesebenbildlichkeit herausgestellt.

Der Band, der KURT SEIDEL zum 80. Geburtstag gewidmet ist, bietet fünf anregende Beiträge zur theologischen Anthropologie. Sichtbar wird freilich auch: Bevor die Theologie an dieser Stelle ins interdisziplinäre Gespräch tritt, hat sie erst einmal die konstruktiv-kritische Aufgabe einer eigenen Bestandsaufnahme anzugehen. Die fundamentaltheologischen Fragen, die dabei auftreten, sind Fragen, welche die ganze Theologie betreffen.

PD Dr. habil. Hans-Martin Rieger, Fichtenstraße 26, D-88521 Ertingen;

E-Mail: hans-martin.rieger@uni-jena.de

WALTER KLAIBER: Jesu Tod und unser Leben. Was das Kreuz bedeutet, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, kt., 208 S., ISBN 978-3-374-02845-0, € 12,80.

Jesus Christus ist „für uns gestorben“. Er ist das „stellvertretende Sühnopfer“. Das sind Aussagen, die von Anfang an zu den Grundlagen des christlichen Glaubens gehören. Aber zunehmend wächst das Unverständnis für die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi. Braucht Gott ein Opfer, um vergeben zu können? Was bedeuten Vorstellungen der frühen Christenheit wie Opfer oder Sühne wirklich? Diesen Fragen stellt sich der Theologe und Bischof i. R. WALTER KLAIBER in seinem neuen Buch, in dem er die zentralen und vielfältigen biblischen Aussagen zur Heilsbedeutung des Todes Jesu darstellt, theologisch interpretiert und in allgemeinverständlicher Sprache erklärt.

Nachdem er zu Beginn in knapper Weise die Argumente bündelt, die gegen die Vorstellung sprechen, dass Jesus Christus nach Gottes Willen für unsere Sünden am Kreuz gestorben sei (vgl. 10), entfaltet er ausführlich und auch für Nichttheologen gut nachvollziehbar in 16 Kapiteln „was Jesu Tod für die biblischen Zeugen bedeutete“ (11), bevor er im Schlusskapitel den zusammenfassenden Versuch einer Antwort auf die Frage „Warum musste Jesus sterben“ unternimmt (188–199).

Es ist ein Verdienst dieses Buches, in die gegenwärtige Diskussion um die Bedeutung des Todes Jesu Christi sorgfältig den differenzierten biblischen Befund einzubringen und aufzuzeigen, wie mit den zentralen biblischen Begriffen zur Deutung des Kreuzestodes Jesu grundlegende Sachverhalte angesprochen werden, die uns heute ebenso betreffen, wie die Christen vor uns.

KLAIBER erläutert die zentralen alttestamentlichen Überlieferungen – das Leiden des Gerechten (24 ff.), das gewaltsame Geschick der Propheten (28 ff.), das stellvertretende Leiden des Gottesknechts (34–45), die Einrichtung des Sündopfers und der Sühnvorstellung (46–54) –, und zeigt auf, warum diese den Jüngern und der urchristlichen Gemeinde Verständnishilfen boten, als diese sich nach Ostern fragten, warum Gott Jesus, seinen Sohn und Messias, hatte leiden und sterben lassen. Auf diesem Weg gelingt es KLAIBER plausibel zu machen, warum für die christlichen Leser und Leserinnen des Alten Testaments Jesu Tod am Kreuz nicht einfach ein sinnloses Verbrechen war, sondern Gott durch das Unrecht, das Menschen Jesus antaten, Unrecht und Schuld von Menschen bewältigte.

In den Kapiteln 7 bis 10 (56–112) stellt der Autor die Grundlagen paulinischer Kreuzestheologie dar, anhand derer er die Begriffe Stellvertretung, Sühne und Opfer erklärt. Dabei stellt er eindrucksvoll vor Augen, dass es Gott ist, der im Tode Jesu zu unseren Gunsten handelt und Jesus am Kreuz den Weg zu einer neuen Gemeinschaft mit Gott für alle frei gemacht hat (vgl. 69). Auch wenn der Gedanke der Sühne für Menschen heute nicht leicht nachzuvollziehen ist, wie WALTER KLAIBER einräumt, bleibt er für die biblische Botschaft zentral, denn er hält fest, dass Gott die „Lebensvergiftung“ ernstnimmt und überwindet, die menschliche Schuld und menschliches Leid in der Welt verursachen.

Es ist ein wichtiger Ertrag für die gegenwärtige Debatte um die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu, dass es dem Autor gelingt zu zeigen, wie eindeutig Paulus und seine Tradition Jesu Sterben als Handeln Gottes für uns verstehen und dass Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt und in dessen Tod die zerstörerischen Folgen menschlicher Feindschaft auf sich genommen hat und so Frieden geschaffen (vgl. 110) hat – das Kreuzesgeschehen also „Versöhnungsarbeit“ Gottes ist. Die Erörterungen zur paulinischen

Kreuzestheologie werden mit dem Hinweis abgeschlossen, dass es im Kreuzesgeschehen nicht nur „um eine einmalige Umschuldungsaktion auf Golgatha“ (111) geht, sondern dass Menschen durch Glaube und Taufe Menschen ganz persönlich und zu allen Zeiten in dieses Geschehen mit hineingenommen werden. Inwiefern die wirksamen Zeichenhandlungen von Taufe und Abendmahl Menschen in Beziehung zum Sterben und Auferstehen Jesu bringen, stellt KLAIBER zum Ende seines Buches in zwei kurzen Kapiteln noch einmal explizit dar (vgl. dazu 166 ff.; 170 ff.).

Zuvor untersucht er aber die Bedeutung des Todes Jesu bei den Synoptikern (113–129), im Johannesevangelium (130–144), im Hebräerbrief (145–155) und in der Offenbarung des Johannes (156–165). Hier gelingt es ihm, im Anschluss an die Synoptiker eine doppelte Perspektive der Bedeutung des Todes Jesu festzuhalten und damit ein einseitiges und reduktionistisches Verständnis zu vermeiden. Einerseits führt Jesu Weg ans Kreuz, weil die politisch und religiös Einflussreichen und Mächtigen seiner Zeit seinen Anspruch, als Vertreter des anbrechenden Reiches Gottes zu handeln, nicht akzeptierten. Sein Tod ist damit als bleibende Anklage gegen alle menschliche religiöse und politische Machtbehauptung zu verstehen, die auch über Leichen geht. Andererseits geht Jesus diesen Weg aus einer inneren Notwendigkeit heraus, hinter der das Wissen um Gottes heilvollen Plan steht. Er stirbt, wie viele Gerechte und Propheten vor ihm, am Widerstand der Menschen und erweist sich doch gerade darin als Gottes Sohn und als der wahre Gottesknecht, der sich für die Menschen hingibt (vgl. 128 f.).

Am Ende des Buches kommt der Autor nun doch auf eine der umstrittensten Fragen zu sprechen: Wie hat Jesus seinen Tod verstanden, und gibt es hier einen Konnex zu den späteren Deutungen durch die Apostel und die urchristliche Gemeinde? WALTER KLAIBER verweist auf einen jesuanischen Kern der Leidensweissagungen, auf das Lösegeld-Wort in Mk 10,45 sowie die Deute- und Einsetzungsworte des Abendmahls (Mk 14,22–25; 1Kor 11,23–25), die in seinen Augen Jesu Gewissheit zeigen, dass er als von Gott Gesandter in den Tod geht, um die Menschen aus der Herrschaft der Sünde und des Todes zu lösen und in eine neue Gemeinschaft mit Gott zu stellen.

In der Zusammenfassung hält KLAIBER zu Recht fest, dass der Schlüssel für die Überzeugung, dass Gott im Tod Jesu entscheidend zum Heil der Menschen gehandelt hat, in der Erfahrung der Auferweckung Jesu lag und liegt. Von einer positiven Bedeutung des Kreuzestodes Jesu kann nur im Licht der Auferweckung gesprochen werden. In dem Verbrechen, das Menschen an Jesus begehen und damit einmal mehr den Umgang von Menschen mit Menschen entlarven, handelt Gott und nimmt den Hass, die Schuld und den Tod der Menschen auf sich.

Dr. Markus Iff, Jahnstraße 49–53, 35716 Dietzhölztal; E-Mail: markus.iff@t-online.de

WOLF BRUSKE: Das dritte Leben. Der lange Weg zu mir selbst, Hamburg: WDL-Verlag 2011, 156 S., ISBN 978-3-86682-139-2, € 15,-.

Das Buch „Das dritte Leben“ von WOLF BRUSKE könnte ein theologisches Gespräch entfachen, da hier erstmals ein ehemaliger Pastor zunächst der Evangelisch-Methodistischen Kirche und die meiste Zeit seines beruflichen Lebens des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden sein „Coming out“ als Homosexueller durch einen ausführlichen Lebensrückblick öffentlich gemacht hat. Die Veröffentlichung ist im strengen Sinne kein typisch theologisches Buch, da der Verfasser im Rahmen dieser Publikation keine akademische Auseinandersetzung mit Homosexualität, Christusbefolgung und Kirche führt. Dies hat er in einem Aufsatz in der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde unter der Überschrift „Lesbisch, schwul und fromm“ 2009 in Form eines Plädoyers getan. „Das dritte Leben“ ist dagegen ein intimer Einblick in das Innenleben WOLF BRUSKES, in dem den Lesern Gefühle und Gedanken, Wertungen und Deutungen im Rückblick offenbart werden. Eröffnet wird die Autobiographie mit der Beschreibung eines Burnouts wenige Tage vor den anstehenden Weihnachtsgottesdiensten 2008, diese Erfahrung wird gegen Ende geistlich gedeutet: „Dann zog Gott die Notbremse und ich stürzte in das tiefe, schwarze Loch des Burnouts.“ (119). WOLF BRUSKE äußert sich dankbar, dass diese Krisenerfahrung zu einer Lebenswende für ihn geworden sei, die ihm ein „drittes Leben“ ermöglicht habe. Theoretisch teilt der Verfasser sein Buch nach drei Lebensabschnitten ein. Der erste Lebensabschnitt wird unter einem zwiespältigen Eindruck geschildert, geprägt von einer problematischen Beziehung zu seinem Vater und einer liebevollen zu seiner Mutter. Dabei steht auch dieser Lebensabschnitt in der vorliegenden Darstellung fast vollständig unter den homosexuellen Wünschen und deren Unterdrückung. Das sogenannte zweite Leben ist formal weitgehend nach Lebensstationen – vom Praktikum über Studium, Vikariat und Dienstorten (die mit Klarnamen genannt werden) geordnet. Dabei wird das zweite (und dritte) Leben mit Hilfe des Bildes von einem Kleiderschrank erzählt, in dem ein nicht geouteter Homosexueller sich befindet und stets darauf bedacht ist, dass die Tür geschlossen bleibe: „Immer war die Sehnsucht, die Tür des Schrankes zu öffnen und in ganz anderes Leben der Freiheit zu treten.“ (42) Dabei werden die Erfahrungen in Rückblenden bereits mit der Erfahrung der subjektiv neu gewählten Freiheit des offen homosexuell Lebenden verknüpft, was den Spannungsbogen des Buches deutlich stört. Stattdessen wird dem Leser im Lesevorgang durch die starke Redundanz ähnlicher Gefühlsäußerungen und auch sprachlicher Formulierungen quasi auch affektiv mitgeteilt, dass es der Verfasser 40 Jahre gebraucht hatte, um zu seiner Homosexualität zu stehen und es ein langwieriger und schwieriger Prozess von mehr als zwei Jahren gewesen sei, sich öffentlich dazu zu bekennen. Wenn der Klappentext ankündigt „Wolf Bruske schildert offen seine Nöte und Ängste, die Flucht vor sich selbst und den Druck, an dem er schließlich fast zerbrach“, dann ist mein Leseindruck ebenfalls, dass das Buch von einer sehr hohen, ungewöhnlichen Intimität geprägt ist – nicht nur hinsichtlich sexueller Phantasien und Erfahrungen, sondern auch hinsichtlich von Gefühlen von ungerechter Behandlung, schwierigen Auseinandersetzungen im Rahmen von kirchlicher Gemeindegliederung und Erfahrungen in Leitungsgremien. Darüber hinaus berichtet der Verfasser auch, wie er gegenüber seiner Frau und Tochter mit seiner „Lebenslüge“ umging: „Mein Leben war auf die Lebenslüge gebaut gewesen, dass ich heterosexuell sein muss. Als diese Lebenslüge zerbrach, zerbrach das darauf gebaute Leben.“ (121) Als Preis für sein Coming out, nennt WOLF BRUSKE das Ende seiner Ehe, das Ende seinen

Beruf als Pastor hauptamtlich auszuüben – den er nach wie vor als seine Berufung ansieht – und einer starken Veränderung der sozialen Beheimatung, die jetzt vor allem in der Gay-Community am Bodensee gefunden habe. Das Buch lebt als Veröffentlichung sicher auch von einer gewissen Schlüsselloch-Perspektive, durch die man Einblick in das Leben eines anderen Menschen erhält, der konventionelle Intimgrenzen überschreitet. Dabei bleibt der Ton und die Ausführungen des Buches nicht bei einer Art Lebensbeichte oder persönlichen Zwischenbilanz stehen, sondern schlägt auch die Tonart eines Plädoyers für kirchliche (und gesellschaftliche) Akzeptanz an. So endet das Buch pointiert mit einem Dankgebet an Gott dafür, dass der Verfasser schwul sein darf. In gewisser Weise liest sich das Buch auch als eine Abrechnung mit Verletzungen, auch durch – nicht unbedingt aufwendig – identifizierbare Mitglieder von Leitungsgremien von Ortsgemeinden. Wertschätzend wird ein Gespräch mit HARTMUT STEEB, dem Vorsitzenden der Deutschen Evangelischen Allianz, reflektiert, das er als „brüderliche, geistliche und im besten Sinne des Wortes theologische Diskussion“ (90) bezeichnet. Negativ wird beispielsweise die Empfehlung bewertet, nach sechs Jahren die Mitarbeit im Berufungsrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zu beenden, der „aus Angst vor den Gemeinden rückgratlos reagierte“. (109)

Insgesamt liegt mit dieser Veröffentlichung ein Beitrag vor, in dem sich das enge Verhältnis von Biographie und Theologie spiegelt. Der Verfasser deutet in seiner Biographie auch seinen theologischen Artikel „Lesbisch, schwul und fromm“ gegenüber seiner Tochter als Aufarbeitung seines Lebens (vgl. 104). Dabei muss gesagt werden, dass das Buch m. E. schlecht lektoriert wurde. Der Aufbau des Buches ist mit unnötigen sachlichen Wiederholungen verbunden und einige formelhaft wiederkehrende Redundanzen lassen die Gedanken regelrecht kreisen; vielleicht liegt dies auch am Fokus des Buches, welches die Identität eines Menschen unheimlich stark auf die sexuelle Disposition konzentriert. Mit Sicherheit kann das Buch auch provozierende Anregung zur eigenen theologischen Auseinandersetzung mit der Frage nach der Homosexualität werden, indem im Licht dieser Lebensbeichte eines homosexuellen Christen, der eigene Standpunkt überprüft werden kann.

*Dr. Michael Rohde, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: michael.rohde@ths-elstal.de*

Abendmahl

Geschirr und Zubehör

Gern senden
wir Ihnen
unseren
neuen
Prospekt zu!



Mehr Informationen unter: www.abendmahlsGeschirr.de

J. G. Oncken Nachf. GmbH • Postfach 20 01 52 • 34080 Kassel

Telefon: (05 61) 5 20 05-34 • Fax: (05 61) 5 20 05-54 • E-Mail: uengel@oncken.de

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 36. Jahrgang • 2012 • Heft 2 • ISSN 1431-200X

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

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Rohde und Prof. Dr. Volker Spangenberg
(Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule des BFeG); Dr. Markus Iff und
Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BFeG).

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.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

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

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24,
Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und

Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680,

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

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

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

Satz: OLD-Media OHG, 69239 Neckarsteinach.

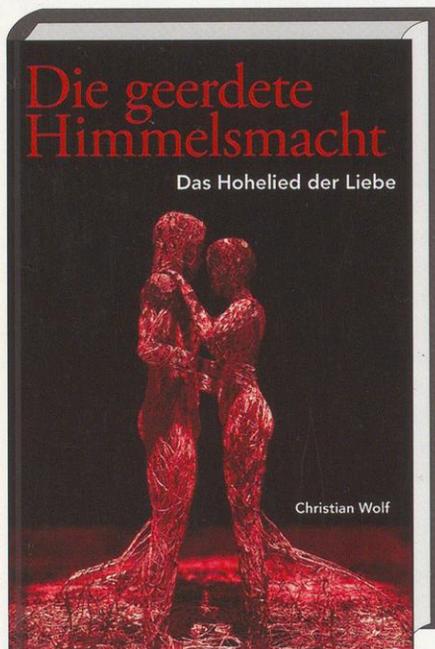
Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.

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



SCM **Bundes-Verlag**

Sie sind theologisch interessiert ?



Christian Wolf

Die geerdete Himmelsmacht

Entdecken Sie
das Hohelied
der Liebe neu!

Leseprobe: www.oncken.de

128 Seiten, 15,5 x 23 cm,
geb., Best.-Nr. 639074, **14,95 €***



J. G. Oncken Nachf. GmbH | Postfach 2001 52 | 34080 Kassel
Tel.: (05 61) 52005-88 | buchhandlung@oncken.de

*zzgl. Versandkosten

Theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Geschichte für die Gegenwart

Aufsätze

- Roland Fleischer:* **Baptisten jüdischer Herkunft in der NS-Zeit.
Schicksale, Umgang, Hintergründe** 107
- Andreas Heiser:* **Wie man Geschichte schreiben soll.
Historische Skizze einer frei-evangelischen Historik** 129

PREDIGTWERKSTATT

- Friederike Meißner: Predigt zu Gen 29, 31-30, 24
„Ich bin Lea“ – Vom Selbstwert einer Frau 148
- Kommentar zur Predigt von Friederike Meißner (Dirk Sager) 154

ISSN 1431-200X

2012 • Heft 3

36. JAHRGANG

219

Spurensuche der Geschichte für die Gegenwart

Hat „Geschichte“ ausschließlich den Klang von Vergangenheit oder schwingt bereits die Suche nach einer veränderten Perspektive für die Gegenwart mit? Mehr als 60 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs könnte man meinen, diese einschneidende Phase der deutschen und europäischen Geschichte sei aufgearbeitet: Für baptistische Geschichtsschreibung gilt das kaum. *Roland Fleischer* hat sich in jahrelanger Forschungstätigkeit auf die Spurensuche nach Judenchristen in Baptistengemeinden gemacht und ist fündig geworden. Der Ruhestandspastor aus Hamburg hat mit Akribie und Umsicht danach gefragt, wie Baptistengemeinden mit ihren judenchristlichen Mitgliedern umgegangen sind. Erste Ergebnisse und Analysen seiner Forschungsarbeit werden in dieser Ausgabe veröffentlicht. Ergänzend finden sich auf der Internetseite des Theologischen Gesprächs unter www.theologisches-gespraech.de einzelne Biogramme zu judenchristlichen Mitgliedern, die zu umfangreich für die Möglichkeiten dieser Zeitschrift sind, die wir aber gerne in dieser Form zur Verfügung stellen. Es ist anzunehmen, dass es noch mehr Menschen jüdischer Herkunft in Baptistengemeinden in der Zeit der Nationalsozialismus gab und daher ist damit zu hoffen, dass die Rezeption dieses Beitrags weitere Spurensuche ermöglicht, um diesen Menschen gedenken zu können.

Der Dozent für Kirchengeschichte an der Theologischen Hochschule Ewersbach, Dr. *Andreas Heiser*, stellt in seinem Beitrag fünf Modelle vor, die hinter der bisherigen Geschichtsschreibung über die Vergangenheit der Freien evangelischen Gemeinden standen. Mit seinem Beitrag entwickelt er hilfreiche Kriterien, woran sich Geschichtsschreibung messen lassen sollte und wie zukünftig ein Weg zur Aufarbeitung und Darstellung von (freikirchlicher) Geschichte aussehen müsste.

Die Predigtwerkstatt präsentiert nach dem Urteil des Predigtkommentators *Dirk Sager* eine „spannende und mutige“ Predigt der Pastorin *Friederike Meißner*, welche sich besonders mit Lea in Gen 29-30 beschäftigt. Friederike Meißner ist eine der ersten Pastorinnen im Bund Freier evangelischer Gemeinden. Dirk Sager ist Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Varel und wurde mit einer alttestamentlichen Dissertation in Marburg zum Dr. theol. promoviert.

Dankbar sind wir dem Verlag, dass diese Ausgabe im Umfang um vier Seiten erweitert werden konnte, so dass der längere Beitrag zum Umhang mit Judenchristen nicht zu sehr gekürzt werden musste. Rezensionen werden in der nächsten Ausgabe wieder Platz finden. Der Themenschwerpunkt der nächsten Ausgabe liegt im Bereich von Prophetischer Sozialkritik und diakoniewissenschaftlicher Forschung.

Dr. Michael Rohde (Schriftleitung)

Baptisten jüdischer Herkunft in der NS-Zeit

Schicksale, Umgang, Hintergründe

Zu den unerledigten Aufgaben der Geschichte der baptistischen Freikirche gehört der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft in den eigenen Reihen. Ihre Schicksale in der NS-Zeit sind bisher weder systematisch gesammelt noch beschrieben worden. Es fehlt ein Überblick und bisher gibt es auch noch keine verlässlichen Angaben über die Zahl solcher Mitglieder. Dazu kommen das Verhalten der Gemeinden im totalitären Staat und die Judenfeindschaft in den Gemeinden. Auch die Schuldfrage wird berührt. Der Umgang der Gemeinden mit ihren judenchristlichen Mitgliedern zeigt wie in einem Brennpunkt die Stellung der Baptisten zum Staat, zum Judentum, zu Antijudaismus und Antisemitismus. Die Verhaltensweisen reichen von Anpassung bis zum widerständigen Verhalten im „Dritten Reich“. Es gab Denunziationen auf der einen und heimliche Hilfe auf der anderen Seite.

In diesem Forschungsbeitrag geht es um die Auswertung der Sammlung von Namen und Schicksalen der Baptisten jüdischer Herkunft und um den Umgang der Gemeinden mit ihren jüdischen Mitgliedern. Auch die Erinnerungskultur und die theologischen Defizite der Judenfeindschaft in den eigenen Reihen werden angesprochen.

Nach dem zweiten Weltkrieg waren die Schicksale judenchristlicher Mitglieder kein Thema der Gemeinden. Eine Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus fand nicht statt. Das Umdenken geschah erst eine Generation später in den 1970er Jahren. Der erste Hinweis über Judenchristen in den eigenen Reihen und ihr Schicksal in der NS-Zeit war ein Brief im Jahr 1961 an den Schriftleiter der Zeitschrift „Die Gemeinde“ von einer Baptistin jüdischer Herkunft aus Hamburg.¹

Eine Aufarbeitung des Schicksals judenchristlicher Mitglieder, kirchengeschichtlich und systematisch-theologisch, begann erst in den letzten Jahren. Dazu will dieser Aufsatz einen Beitrag leisten. Bei den im Folgenden genannten Baptisten jüdischer Herkunft ist jeweils die zugrunde liegende Dokumentation „Judenchristliche Mitglieder in Baptistengemeinden im „Dritten Reich““ zu vergleichen, die zeitgleich auf der Internetseite des Theologischen Gesprächs veröffentlicht werden.

I Bedeutung des Themas

Warum das Forschen nach judenchristlichen Mitgliedern wichtig ist? Sie waren getaufte Schwestern und Brüder in den Gemeinden. Ihren Glauben lebten sie in und

¹ Vgl. Erna Eggert (1914-1970): Die Gemeinde 17 (1961), 11 f.

mit der Gemeinde. Manche wurden selbst in der Gemeinde erst nach den Nürnberger Gesetzen von 1935 als Christen jüdischer Abstammung bekannt. Dennoch wurden sie ausgegrenzt. Ihre Namen und Lebensschicksale kannten später nur noch wenige und nur heimlich wurde darüber gesprochen. Die Judenchristen in den eigenen Reihen wurden vergessen, die Erinnerung an sie verdrängt. Was fehlte war ein Andenken, ein Erinnern, eine Ehrung. Es unterblieb. Erst sehr zögerlich, als sich das gesellschaftliche Klima wandelte, angestoßen durch NS-Prozesse, die studentische Protestbewegung, die Neuordnung des Verhältnisses zu Israel, das 40jährige Pogromgedenken von 1978², kamen sie wieder in den Blick.

Auch die Gründung von „Dienste in Israel“ im Jahr 1975 fiel in die Zeit des Umdenkens. Nun erkannten viele, dass der Antisemitismus in den eigenen Reihen bisher nicht aufgearbeitet wurde. Und einzelne Gemeinden beginnen sich ihrer judenchristlichen Mitglieder zu erinnern und geben ihnen ein ehrendes Andenken: Hamburg-Grindelallee 1984; Dresden 1992; Chemnitz 1994; München-Holzstraße 2002; Berlin-Neukölln 2005; Bremen II (Hoffnungskirche) 2007; Bochum-Hermannshöhe 2009. Die Gemeinde Kassel-Möncheberg wagte es in ihrer Festschrift von 1997³ noch nicht, die vollen Namen ihrer beiden judenchristlichen Mitglieder zu nennen.⁴ In ihrer Festschrift von 1987 nennt die Gemeinde Berlin-Tempelhof die Judenchristin FRIEDA SCHMAL und ihre Retterin LUCIE SEIFFERT wenigstens in zwei Sätzen. Auffallend ist, dass die Gemeinde Berlin-Neukölln im Juli 1945, also kurz nach Ende des 2. Weltkrieges und der NS-Herrschaft, ihr Mitglied jüdischer Herkunft Herbert Michaelis um Vergebung bittet. Sie hatte ihn 1941 zum Austritt genötigt.⁵ Andere Gemeinden verdrängten das Schicksal ihrer judenchristlichen Mitglieder noch viele Jahre.

In den Gemeinden, die sich ihrer Mitglieder jüdischer Herkunft erinnern, steht seit den 1990er Jahren nicht mehr die Schuldfrage im Vordergrund, sondern das Erinnern und Gedenken.⁶ Auch Zeichen des Gedenkens werden gesetzt wie Gedenktafeln und „Stolpersteine“. Erinnern und Gedenken, nicht Schweigen und Verdrängen sind Motive und Ziele der Erinnerungs- und Forschungsarbeit. Zwei-

² Vgl. Wort der Bundesleitung zur „Kristallnacht“ 1938: Die Gemeinde 48 (1978), 11.

³ Vgl. Wenn eure Kinder später einmal fragen. Festschrift 150 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Kassel-Möncheberg (1997), 66 f.

⁴ Auch nicht im Beiheft von 1998, herausgegeben von GÜNTER SCHMIDT, Vellmar, – in sehr kleiner Auflage erschienen – sondern erst in seinem Brief vom 16.12.2007 werden sie genannt. Br. Y = Friedrich Halmos, Br. XX = Martin Hartstein (Festschrift Kassel-Möncheberg 1997, 67).

⁵ Vgl. PRESCHER, DIETRICH (Hg.): Gemeinde in der Welt – eine Zeitgeschichte – EFG Berlin-Neukölln, 1905-2005, 14.

⁶ Zum schuldhaften Verhalten im „Dritten Reich“ hat sich der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden geäußert und Schuld bekannt: Wort der Bundesleitung zur „Kristallnacht“ 1938 (wie Anm. 2); Wort des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zur NS-Zeit vom August 1984, in: BALDERS, GÜNTER (Hg.): Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptisten-gemeinden in Deutschland 1834-1984, Wuppertal und Kassel³ 1989, 338 und „Zum Verhältnis von Juden und Christen. Eine Handreichung für die Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“, verabschiedet am 7. Mai 1997 in Hamburg: ThBeitr 29 (1998/6), 330-337.

fellos wird dabei immer auch die Schuldfrage berührt. Gleichwohl setzt sich die biblisch-theologische Erkenntnis durch, dass ein Eingeständnis von Schuld und Mitschuld frei macht für Vergebung und neue Beziehungen. Dieses Erinnern und Gedenken der judenchristlichen Mitglieder fiel schwer. Wegen der Brisanz, ein Detail des Lebens in der NS-Zeit und der Judenfeindschaft ans Licht zu bringen, wurde es nicht angepackt, sondern blieb unvollendet, unaufgearbeitet und unerledigt. Die Erinnerung an jüdische Schwestern und Brüder in den Gemeinden erinnert zugleich an mangelnden Mut, fehlende Solidarität, Anpassung und ängstliches Schweigen im NS-Staat. Verschweigen und Verharmlosen waren die Folge. Es fehlt häufig noch die Aufarbeitung des Antisemitismus in den eigenen Reihen. Das gehört zu den verhängnisvollen Folgen und theologischen Defiziten der bisherigen Geschichte. Dieser Tendenz ist mit der Liebe, die sich über die Wahrheit freut, zu widersprechen.

Das umfassende Forschen nach den Baptisten jüdischer Herkunft geschieht also um der Ehrung der betroffenen Mitglieder willen. Es geht darum, ihre Namen zu nennen, ihnen eine Stimme zu verleihen, ihre Lebensgeschichte zu dokumentieren und sich so der eigenen Geschichte zu stellen auch der unangenehmen Seiten. Wer unangenehme Seiten der eigenen Geschichte verschweigt oder verdrängt, lebt nicht aus der Vergebung und erlangt keine biblisch-theologische Klarheit.

2 Suche nach Quellen

Wie können Baptisten jüdischer Herkunft gefunden werden? Es sind im Grunde drei Kategorien von Quellen: Gemeindearchive, staatliche Archive und Familienangehörige sowie Zeitzeugen. Die letztgenannten sind oftmals entscheidend. Die Angehörigen wissen um ihre judenchristlichen Verwandten. Archivmaterial jedoch enthält nicht immer den Hinweis auf jüdische Herkunft.

2.1 Gemeindearchive

Hier gilt es Mitgliederverzeichnisse, Schriftwechsel, Protokolle, Briefe und sonstige Dokumente der NS-Zeit zu durchforschen. Auch Hinweise auf Streichungen, Austritte, Überweisungen ins Ausland oder in judenchristliche Gemeinden (z. B. Mildmay Mission⁷) sowie Probleme beim arischen Nachweis können hilfreich sein, um Judenchristen auf die Spur zu kommen. In der Regel enthalten Mitgliederverzeichnisse jedoch nur selten einen Hinweis auf jüdische Abstammung. In der Gemeinde Berlin-Weißensee fand sich folgender Eintrag: „Katz, Julius, früherer Israelit“.⁸ Nach 1935 beginnt eine Entwicklung, die zur Folge

⁷ Die Mildmay Mission ist eine englische Judenmissionsgesellschaft, gegründet 1876 in London vom Judenchristen John Wilkinson.

⁸ FLEISCHER, ROLAND: *Begegnungen von Baptisten und Juden in Südosteuropa: Freikirchenforschung 8* (1998), 215. Auf diesen judenchristlichen Diakon stieß ich bei Nachforschungen zur

hat, dass Judenchristen die Gemeinden „aus arischen Gründen“ verlassen müssen, was in manchen Gemeindeprotokollen verzeichnet ist, in anderen nicht. Einige Gemeindearchive bergen möglicherweise noch Schätze, was judenchristliche Mitglieder betrifft, so z. B. Frankfurt-Am Tiergarten⁹. Andere Archive sind durch Kriegseinwirkungen unwiederbringlich zerstört. Zu den Archivquellen zählen auch die Festschriften. Sie dokumentieren die Nachforschungen der Gemeinden über ihre eigene Geschichte.

2.2 Staatliche Archive

Wiedergutmachungsakten und Entschädigungsakten der entsprechenden Behörden sind eine unschätzbare Quelle. Auch Akten der Holocaustopfer werden aufbewahrt, sowie der „Stillen Helden“, die Hilfe für Verfolgte geleistet haben. Aus diesen Akten lassen sich oft die ergreifenden Lebensgeschichten, Verfolgungschicksale und geleistete Hilfe rekonstruieren.

2.3 Familienangehörige sowie Zeitzeugen

Sie geben die entscheidenden Tipps auf judenchristliche Mitglieder. Die Erinnerung an Eltern und Großeltern wird von ihnen gepflegt. Oft haben sie manche Dokumente, Berichte und Bilder gesammelt. Aber es bleibt eine Familiengeschichte, die nur dem offenbart wird, der ernsthaft danach fragt. Und viele fragen nicht nach. Hier gilt, was URSULA BÜTTNER so formuliert hat: „Auch sie selbst, soweit sie überlebt haben, wagten es nur selten, über ihre Not zu berichten.“¹⁰ Meist bedarf es eines mündlichen Hinweises, um Baptisten jüdischer Herkunft auf die Spur zu kommen. Auch Zeitzeugen spielen eine wichtige Rolle. Denn sie und ihre Eltern kannten Judenchristen in den Gemeinden aus den 30er Jahren persönlich.

3 Aktueller Forschungsstand und Auswertung der Einzelschicksale

3.1 Forschungsstand in den Evangelischen Landeskirchen

Beim Thema „Kirche und ihr Verhalten zur Judenverfolgung in der NS-Zeit“ wurde das Fehlverhalten lange Zeit den „Deutschen Christen“ zugeschoben. Die erste Arbeit, die sich der Frage zuwandte, wie sich die Bekennende Kirche

Lebensgeschichte des baptistischen Judenmissionars aus Südosteuropa Moses Richter (Freikirchenforschung 8 (1998), 205-229).

⁹ Vgl. Festschrift „150 Jahre illustrierte Geschichte der EFG in Frankfurt am Main, Am Tiergarten, 2001“ 46.

¹⁰ BÜTTNER, URSULA: Von der Kirche verlassen. Die deutschen Protestanten und die Verfolgung der Juden und Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich“, in: BÜTTNER, URSULA/GRESCHAT, MARTIN: Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich“, Göttingen 1998, 15-69, 17.

gegenüber den Juden verhielt, konnte lange Zeit nicht gedruckt werden.¹¹ Denn der Autor WOLFGANG GERLACH wies anhand der Quellen auch in ihren eigenen Reihen sehr viel Antisemitismus und eine ablehnende Haltung gegenüber den Juden nach. Das spezielle Schicksal der Judenchristen fand zunächst kaum Beachtung. Die erste Veröffentlichung, die sich auch den Christen jüdischer Herkunft und ihrer Verfolgung widmete, war der Sammelband von KAISER/GRESCHAT von 1988¹². Ein weiterer Bericht stammt von einem Judenchristen, dem Pfarrer ARNULF BAUMANN¹³, der drei judenchristliche Schicksale veröffentlichte. Wichtig sind die Bände von EBERHARD RÖHM und JÖRG THIERFELDER, *Juden – Christen – Deutsche: 1933-1945*¹⁴, die ausführliche Einblicke in das Verhalten der Evangelischen Kirche zu Juden und Judenchristen geben und antijüdische Vorurteile dokumentieren. Einen sehr instruktiven und eindringlichen Überblick über die Ausgrenzung und Verfolgung der Christen jüdischer Herkunft in den evangelischen Landeskirchen liefert URSULA BÜTTNER¹⁵.

3.2 Forschungsstand in den Freikirchen

Auch in den Freikirchen kommen erst in letzter Zeit die Christen jüdischer Herkunft in den eigenen Reihen in den Blick. Folgende Beispiele zeigen das. Aus dem Bereich der Freien evangelischen Gemeinden: AUGUST JUNG schreibt eine Biographie über den Judenchristen Israel Johannes Rubanowitsch (1866-1941)¹⁶, den Gründer der Hamburger Gemeinde „Holstenwall“ und HARTMUT WEYEL berichtet über Jacob Otto SAMUEL (1887-1960)¹⁷, Prediger der Freien evangelischen Gemeinde in Halle/Saale und Gelsenkirchen. Er war jüdischer Herkunft und musste 1936 seinen Dienst aufgeben und emigrierte 1939 über Belgien und Frankreich in die USA. Aus der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten: JOHANNES HARTLAPP erwähnt in seiner umfangreichen geschichtlichen Untersuchung¹⁸ den Einfluss des Antisemi-

¹¹ Vgl. GERLACH, WOLFGANG: Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden, Berlin 2¹⁹⁹³. Die zugrunde liegende Dissertation wurde schon 1970 in Hamburg angenommen.

¹² Vgl. NOWAK, KURT: Das Stigma der Rasse. Nationalsozialistische Judenpolitik und die christlichen „Nichtarier“, in: KAISER, JOCHEN-CHRISTOPH/GRESCHAT, MARTIN (Hgg.): Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, Frankfurt a. M. 1988, 73-99. Aber auch andere Beiträge des Bandes schildern die Not der Judenchristen.

¹³ Vgl. BAUMANN, ARNULF (Hg.): Ausgegrenzt. Schicksalswege „nichtarischer“ Christen in der Hitlerzeit, Hannover 1992.

¹⁴ Vgl. RÖHM, EBERHARD/THIERFELDER, JÖRG: *Juden – Christen – Deutsche: 1933-1945*, Bd. 1 bis Bd. 4/2, Stuttgart 1990-2007.

¹⁵ Vgl. BÜTTNER, Kirche (wie Anm. 10), 15-69.

¹⁶ Vgl. JUNG, AUGUST: Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist-Evangelist-KZ-Opfer, Witten 2005.

¹⁷ Vgl. WEYEL, HARTMUT: Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte Freier evangelischer Gemeinden, Bd. 2, Witten 2010; Vgl. DERS.: Art. Jacob Otto Samuel: BBKL 31 (2010), 1172-1179.

¹⁸ Vgl. HARTLAPP, JOHANNES: Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus unter Berücksichtigung der geschichtlichen und theologischen Entwicklung in Deutschland von 1875 bis 1950, Göttingen 2008, 583 ff.

tismus und mehrere Judenchristen seiner Freikirche. Aus der methodistischen Kirche: HERBERT STRAHM berichtet von jüdisch-methodistischen Gemeindegliedern in Augsburg, Hamburg-Barmbek und Königsberg sowie vom judenchristlichen Methodistenpfarrer aus Chemnitz ALBERT OHLRICH, der 1939 nach London emigrierte.¹⁹ Die neueste Veröffentlichung trägt den Titel „Freikirchen und Juden“ und geht bisher am ausführlichsten auf den Antisemitismus und die Judenchristen in den Freikirchen ein.²⁰

3.3 Forschungsstand im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und Auswertung der Einzelschicksale

Meine systematische Suche nach judenchristlichen Baptisten begann 2009, nachdem ich in einem Aufsatz für Freikirchenforschung einige bekannte jüdische Baptisten kurz erwähnt hatte.²¹ Ich konnte auf die Vorarbeiten von GÜNTER BALDERS²² und ANDREA STRÜBIND²³ zurückgreifen. Wichtige Hinweise kamen von RONALD HENTSCHEL und HANS-JOACHIM LEISTEN. RONALD HENTSCHEL hat sich ausführlich mit dem judenchristlichen Missionar NAPHTALI RUDNITZKY²⁴ beschäftigt und den ehemaligen Bochumer Judenchristen MAX MICHAELIS²⁵ mit

¹⁹ Vgl. STRAHM, HERBERT: Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, Stuttgart 1989, 55f, 244 und 272. Vgl. auch VOIGT, KARL HEINZ: Friedrich Wunderlich – ein Brückenbauer Gottes, Stuttgart 1982, 80-84 (Judenchristen in Hamburg-Barmbek).

²⁰ Vgl. HEINZ, DANIEL (Hg.): Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld (Kirche – Konfession – Religion Bd. 54), Göttingen 2011.

²¹ Vgl. FLEISCHER, ROLAND: Baptisten, die Pogromnacht 1938 und das Verhältnis zum Judentum: Freikirchenforschung 17 (2008), 196-221, 213-215.

²² Vgl. BALDERS, Herr (wie Anm. 6), 101f und 89 Anm. 140. Er nennt drei Judenchristen: Erna (nicht Clara) Eggert, Siegfried Schmal und Naphtali Rudnitzky.

²³ Vgl. STRÜBIND, ANDREA: Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, Wuppertal u. a. ²1995, 260-271. Sie berichtet von Siegfried Schmal, Frieda Schmal, Erna Eggert, Naphtali Rudnitzky, Ehepaar Moran und der judenchristlichen Ehefrau von Prediger Brückner. Auch erwähnt sie „Beispiele für individuelle Hilfeleistungen“ (269f). In ihrem Aufsatz von 2007, STRÜBIND, ANDREA: „Wir Christen unter Zuschauern“. Die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der Zeit der NS-Diktatur, in: Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. FS Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, hg. v. STOKLOSA, KATARZYNA und STRÜBIND, ANDREA, Göttingen 2007, 113-139 [wieder abgedruckt in: HEINZ, Freikirchen (wie Anm. 20), 151-181], werden darüber hinaus zwar keine weiteren judenchristlichen Mitglieder genannt, dafür aber noch einmal drei Baptisten, die „Juden und Judenchristen versteckten“: Lucie Seiffert, Arnold Köster sowie Albert (nicht Alfred) Hoefs (135).

²⁴ Vgl. HENTSCHEL, RONALD: Naphtali Rudnitzky (1869-1940). Leben und Wirken eines Judenmissionars (Abschlussarbeit am Theologischen Seminar Hamburg, heute Elstal), 1994.

²⁵ Vgl. die Dokumentation seiner Lebensgeschichte auf der homepage der EFG Bochum-Immanuelkirche seit dem 2.11.2009: http://www.immanuelkirche-bochum.de/index.php?option=com_content&view=article&id=30:-max-und-meta-michaelis&catid=16:geschichte&Itemid=33 (Zugriff am 13.4.2012). Gedenkgottesdienst am 1.11.2009. Eine Gedenkplatte für ihn wurde im Eingangsbereich der Immanuelkirche gelegt am Holocaustgedenktag 27.1.2011.

einem Gedenkgottesdienst, einer Dokumentation und einer Gedenktafel geehrt. HANS-JOACHIM LEISTEN hat eine große Anzahl Festschriften der Gemeinden durchgesehen und ist dabei auch auf einige Judenchristen²⁶ gestoßen. Auch die Gemeindefestschriften gehören zu den Quellen. Seit Mitte der 1980er Jahre werden die Themen Verhältnis zum Judentum und judenchristliche Schicksale sensibler und ausführlicher in den Festschriften behandelt als in früheren Jahren. Vorbildlich hat die Gemeinde Dresden in ihrer Festschrift von 1992²⁷ ihr judenchristliches Mitglied KLARA PFLUGK durch eine Dokumentation ihrer Lebensgeschichte geehrt.

In einem ersten Anlauf konnten insgesamt 24 Judenchristen ermittelt werden, die bis auf eine Ausnahme in der NS-Zeit Mitglieder in Baptistengemeinden waren.²⁸ Veröffentlicht wurde diese Zusammenstellung judenchristlicher Biogramme als Anhang des Buches von H.-J. LEISTEN „Wie alle anderen auch“.²⁹ Bei einem Mitglied³⁰ ist vermutlich nur ein Großelternanteil jüdisch, alle anderen haben zwei oder einen jüdischen Elternteil.

Bei weiteren Recherchen aufgrund vermehrter Nachforschungen auch in staatlichen Archiven, neuer Hinweise und einiger erhaltener Rückmeldungen auf einen Bundesbrief an die Gemeinden mit Bitte um Nachforschung und Nennung von judenchristlichem Mitgliedern vom 13. Januar 2011, erhöhte sich die Zahl der Baptisten jüdischer Herkunft schließlich auf 36. Sie werden zeitgleich mit ihren Lebensgeschichten in dieser erweiterten Form erstmalig veröffentlicht. Bei dieser Zahl dürfte es sich um eine Mindestangabe handeln.³¹

Über manche jüdischen Baptisten ist aufgrund von Emigration und lückenhaften Archiven nichts mehr bekannt. Auch sind deutschsprachige Baptistengemeinden in Ost- und Südosteuropa nicht erfasst.³² In der Wiener Baptistenge-

²⁶ Vgl. LEISTEN, HANS-JOACHIM: *Wie alle anderen auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften*, Hamburg 2010, 106 f (Rudnitzky), 109 (Frieda Schweer), 110 f (Brückner), 111 (Erna Eggert), 111 f (Gertrud Birnbaum), 112 f (Erna & Emil Eggert), 113 (Julius Katz), 113 f (Br. H. = Friedrich Halmos), 114 (unser Bruder H. = Martin Hartstein), 124 f (Josef Halmos), 126-131 (Naphtali Rudnitzky), 132 (Elly Krimmer).

²⁷ Vgl. *100 Jahre Begegnungen. Zur Geschichte der Baptistengemeinde Dresden, 1992*, 58-60. Ein Bild von ihr im Bildteil 6.

²⁸ Pawel Iglarz (Rixdorf, heute Berlin-Neukölln), der Großvater der Schriftstellerin Monika Maron, ließ sich auf eigenen Wunsch 1929 aus der Mitgliedschaft streichen. Bei Frieda Schweer (Berlin-Charlottenburg) ist jüdische Herkunft bisher nur eine Vermutung.

²⁹ Vgl. LEISTEN, *alle anderen* (wie Anm. 26), 157-184. Das Buch erschien im März 2010; meine Recherche gibt den Stand vom 9.11.2009 wieder. Der Anhang mit den judenchristlichen Biogrammen ist auch auf der Internetseite von Dienste in Israel einzusehen: <http://www.dienste-in-israel.org/fileadmin/download/judenchristlichebaptisten.pdf> (Zugriff am 12.4.2012).

³⁰ Ernst Lewin (1897-1960), Hamburg-Fuhlsbüttel.

³¹ In der offiziellen Stellungnahme des Bundes von 1936 heißt es, es gebe „nur wenige“ und ANDREA STRÜBIND stellt fest: „Bisher gibt es zudem keine verlässlichen Zahlen über den Anteil judenchristlicher Prediger und Mitglieder im Bund“, STRÜBIND, *Christen* (wie Anm. 23), 123.

³² Hinweise auf einige wenige Judenchristen in Südosteuropa finden sich im Täuferboten, der von 1930 bis 1942 in Wien, Novi Sad und Bukarest erschien (vgl. dazu FLEISCHER, ROLAND: *Juden-*

meinde hat deren langjähriger Pastor ARNOLD KÖSTER zur NS-Zeit auch Juden getauft.³³

Über die judenchristliche Gemeinde in Berlin, die von ISRAEL und EUGENIA MORAN geleitet wurde, ist leider zu wenig bekannt. Elf Jahre (von 1927 bis September 1938) arbeiteten sie im Auftrag der englischen Mildmay-Mission³⁴ als Judenmissionare in deutscher und russischer Sprache und hielten Kontakt zu den Berliner Baptistengemeinden. Ehepaar MORAN sammelte eine judenchristliche Gemeinde zuerst in einem großen Saal im Norden Berlins, dann in ihrer Privatwohnung, schließlich mit Genehmigung der Gestapo am Alexanderplatz in der Neuen Königstraße. ISRAEL MORAN spricht von „vielen“ Taufen, aber auch davon, dass

„es um diese Zeit (1933-1938) für einen Juden, der Christus annahm, mehr denn je bedeutete, von seinen Volksgenossen verachtet und ausgestoßen zu werden. Von den Christen wurden wir jedoch, trotz besserer Erkenntnis ihrerseits, aus Angst nicht in ihrer Mitte zugelassen. Keine Gemeinde war bereit, uns ihr Taufbassin für eine Tauffeier zur Verfügung zu stellen.“

Schließlich mussten sie mit ihren drei kleinen Kindern über Holland nach England flüchten. 1961 berichten sie rückblickend über das abrupte Ende ihrer Tätigkeit:

„Es war uns ein tiefer Schmerz, im September 1938 in aller Eile Berlin verlassen zu müssen. Kurz vor Ausbruch des Krieges wurde die Gemeinde verboten. Viele unserer judenchristlichen Geschwister sind ums Leben gekommen; einigen gelang es wie auch uns noch zeitig herauszukommen. Und manche sind wie ein Brand aus dem Feuer gerettet worden“³⁵

JULIUS KATZ, Judenchrist aus Berlin-Weißensee, wurde noch im Januar 1938 an die judenchristliche Gemeinde Berlin entlassen. Die bestehenden Kontakte zu Baptistengemeinden wurden offensichtlich nach 1935 mehr und mehr gemieden und die Judenchristen ihrem Schicksal überlassen. Dennoch kehrten MORANS nach dem Krieg nach Deutschland zurück, um ihre Tätigkeit fortzusetzen.³⁶

christliche Mitglieder in Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, in: LEISTEN, alle anderen [wie Anm. 26], 181-183). Judenchristen in Polen erwähnt KLUTTIG, R.: Geschichte der deutschen Baptisten in Polen, Winnipeg 1973, 287-291.

³³ Vgl. GRAF-STUHLHOFER, FRANZ: Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896-1960), Neukirchen-Vluyn 2001, 237.

³⁴ Siehe Anm. 7.

³⁵ Die Gemeinde 36 (1961), 7f. Vgl. dazu STRÜBIND, Freikirche (wie Anm. 23), 261, 266 und BALDERS, Herr (wie Anm. 6), 101.

³⁶ 1959 gab es eine erste „offizielle“ (Wieder)Begegnung nach der NS-Zeit mit Paul Schmidt und den Brüdern Würfel und Reichardt mit einem „Offenen Brief“, in dem über die Judenmission berichtet wurde (Die Gemeinde 25 [1959], 8).

3.3.1 Holocaustopfer

Unter den ermittelten judenchristlichen Mitgliedern finden sich sechs, die in der Shoa ermordet wurden. Es sind:

Josef Halmos, geb. 8.3.1876, (Gemeinde München-Holzstraße), ermordet in Auschwitz am 11.11.1943.

Elly Krimmer, geb. 7.2.1885, (Gemeinde Bremen II, Hoffnungskirche), ermordet am 28.7.1942 im Getto Minsk.

Max Michaelis, geb. 10.7.1898 (Gemeinde Bochum-Herrmannshöhe), umgekommen im April 1945 KZ Buchenwald, Außenlager Flößberg.

Klara Pflugk, geb. Chicekin, (Gemeinde Dresden), umgekommen 1942 auf der Deportation nach Theresienstadt.

Adele Rühl, geb. Weintraub, geb. 4.3.1879, (Gemeinde Hamburg-Eimsbüttel), ermordet in Auschwitz am 4.3.1943.

Else Selka, geb. Glück, geb. 26.6.1884, (Gemeinde Breslau I, Marthastrasse), umgekommen im Zwangsarbeitslager Lublin 1942/1943.

Zwei weitere Holocaustopfer sind:

Pawel Iglarz, geb. 15.1.1879, (bis 1929 Mitglied in der Gemeinde Berlin-Neukölln), umgekommen 1942 im Getto Belchatow.

Stefanie Gabe, (getauft im Dezember 1935 in der deutschen Baptistengemeinde Bukarest), „wird am 8. Oktober 1939 auf eigenes Ansuchen an die judenchristliche Gemeinde in Chisinau [= Kischineff] überwiesen.“³⁷ Sie ist im Holocaust umgekommen.

Fast alle Gemeinden haben den im Holocaust umgekommenen Mitgliedern ein ehrendes Andenken erwiesen. JOSEF HALMOS: Gedenktafel im Eingangsbereich des Gemeindehauses, 2002. ELLY KRIMMER: Stolperstein vor ihrer letzten Wohnung, 2007. MAX MICHAELIS: Gedenkplatte vor dem Eingang der Immanuelskirche, 2011. KLARA PFLUGK: Dokumentation ihrer Lebensgeschichte in der Festschrift zum 100jährigen Gemeindejubiläum, 1992. ADELE RÜHL: ein Gedenken wird vorbereitet. ELSE SELKA: eine deutsche Baptistengemeinde in Breslau existiert wohl nicht mehr.

3.3.2 Mischehen

Gemeint sind Ehen bei denen ein Ehepartner jüdischer Herkunft ist. In der Logik der Rassengesetze der Nationalsozialisten handelte es sich um „Mischehen.“ Wie in den Evangelischen Landeskirchen stoßen wir hier auf das erstaunliche Phänomen, dass „die christlichen Partner von ‚Mischehen‘[...] trotz aller Not zu ihren jüdischen oder ‚judenchristlichen‘ Lebensgefährten hielten und sie dadurch vor der Deportation retteten.“³⁸ Hierzu zählen Prediger JOHANNES BRÜCKNER mit sei-

³⁷ Protokollbuch Bukarest, Bd. 2, 156 (Oncken-Archiv Elstal).

³⁸ BÜTTNER/GRESCHAT, Kinder (wie Anm. 10), 61.

ner judenchristlichen Frau KATHARINA ELSA BRÜCKNER, geb. Bick. Ebenso REINHOLD PUSCH, Hamburg, mit seiner judenchristlichen Frau ELSA PUSCH, geb. Rühl. Wie andere beugten sie sich nicht dem Druck, sich von ihrer jüdischen Ehefrau scheiden zu lassen. Die Enkelin von JOHANNES BRÜCKNER berichtet:

„Vom damaligen Bundeshaus [ergänze: der Baptisten] hat Paul Schmidt Johannes Brückner empfohlen, sich von seiner Ehefrau zu trennen, um so allen Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen. Diese Lösung konnte Johannes Brückner aus ethischen Gründen als Pastor und gläubiger Christ nicht annehmen.“³⁹

Und REINHOLD PUSCH schreibt in den Erinnerungen an seine Schwiegermutter ADELE RÜHL, die in Auschwitz starb:

„Ich selber war wegen meiner Ehe mit einem ‚Mischling‘ ersten Grades im Mai 1939 in meiner Stellung im Reichsflugsicherungsdienst gekündigt worden. Auf ein Gesuch hin, das ich – wie mir empfohlen worden war – an den Reichsminister der Luftfahrt Herrmann Göring gerichtet hatte, war ich „vorläufig“ weiterbeschäftigt worden. Über dem „vorläufig“ brach der Krieg aus. Mein Nachteil, resp. der meiner Familie, bestand darin, dass mein Gehalt keine Veränderung erfuhr (anders als bei meinen Kollegen) und dass etwa ab 1940 die Kinderzulagen ersatzlos gestrichen wurden.“⁴⁰

Einerseits waren die in „Mischehe“ lebenden Judenchristen durch ihren christlichen Partner vor der Deportation geschützt, andererseits lebten sie finanziell eingeschränkt und mussten sich laufend auf den Gestapostellen melden.

„In der folgenden Zeit musste meine Elsa sich in unregelmäßigen Abständen je nach Vorladung in der gleichen Gestapo-Dienststelle Rothenbaumchaussee einfinden. Sie tat es jedesmal mit großer Bangigkeit und konnte schon Nächte vorher nicht mehr ruhig schlafen [...] Die Vorladungen hielten an bis zum Einmarsch der Engländer in Hamburg (4. Mai 1945)“⁴¹

MARGARETE CHWOLLES, seit 1945 Mitglied der Baptistengemeinde Hamburg-Eimsbüttel, erhielt 1939 zweimal die Aufforderung der Memeler Gestapo, sich von ihrem jüdischen Ehemann scheiden zu lassen. Sie widersetzte sich, musste aber die Enteignung ihres Geschäftes hinnehmen, weil sie „in jüdischer Ehegemeinschaft“ lebte.

HANS-WOLFGANG BER, ursprünglich Prediger der Freien evangelischen Gemeinde Waldenburg in Schlesien, war mit einer nichtjüdischen Frau verheiratet. Sie ist sowohl von Seiten der Gemeinde als auch von Seiten der Nazis aufgefordert worden, sich von ihrem jüdischen Ehemann zu trennen. Das habe sie aus christlicher Überzeugung nicht getan. Nach 1941 habe er Zuflucht bei den Baptisten gefunden.

³⁹ Brief Dietrich und Doris Woock, geb. Brückner, vom 9.10.2009.

⁴⁰ Reinhold Pusch, Oma Rühls Leidensweg, dreiseitiges Manuskript vom 10. August 1982 (Kopie von Familienangehörigen).

⁴¹ Ebd.

3.3.3 Ausgrenzung

Mitglieder jüdischer Herkunft erlebten die aufkommende antijüdische Einstellung auch in ihren Gemeinden. Es gab Mitglieder, die sich zu ihnen stellten, aber auch solche, die vom christlichen Antijudaismus und vom rassistischen Antisemitismus beeinflusst, sich ihnen entgegenstellten. Wieder andere fügten sich zwar der Judenpolitik der Nazis, die in der ersten Phase auf rechtliche Diskriminierung aus war, versuchten aber innerhalb der Gemeinden, ihnen die volle Gleichstellung zu erhalten. Dabei stellte sich ihnen die Frage, ob sie die Baptisten jüdischer Herkunft als Juden und damit als fremde, minderwertige Rasse oder nach wie vor als ihre christlichen Brüder und Schwestern ansahen. Es ist zu vermuten, dass die Mehrheit zunächst zu ihren judenchristlichen Mitgliedern stand. Aber es gehörte Mut dazu, sich dem antisemitischen Zeitgeist, der ja nun offizielle Regierungspolitik geworden war, offen entgegenzustellen. So kam es auch in den Gemeinden zu einer schleichenden Ausgrenzung. Die Vorgänge sind auch insofern kompliziert, als sich die traditionelle antijüdische Haltung mit dem modernen rassistischen Antisemitismus verband. Erschwerend kam hinzu, dass der jahrhundertalte christliche Antijudaismus als Normaltheologie angesehen wurde. Der Prüfstein war, ob getaufte Judenchristen davon ausgenommen waren, zu den „Christusmördern“ zu gehören und darum unter dem Fluch Gottes zu stehen.

Wie sah die Ausgrenzung im Einzelnen aus?

- JOHANNES BRÜCKNER wird in Chemnitz bereits 1933 in Auseinandersetzungen hineingezogen u. a. wegen seiner judenchristlichen Ehefrau. Die Angriffe kommen aus der Gemeinde, die aber mehrheitlich zu ihrem Pastor steht. Dennoch wechselt er im Februar 1935 von Chemnitz in die Gemeinde Potsdam.
- ERNA EGGERT schreibt über ihre Erfahrungen in der NS-Zeit: „1934 fingen dann die Schwierigkeiten an. Plötzlich wurden wir auch von den Christen, sogar von Gemeindegliedern gemieden oder als Belastung empfunden. Die Christen stießen uns ab, weil wir Juden waren, die Juden, weil wir Christen waren. Als Judenchristen standen wir in doppeltem Feuer.“⁴²
- EMIL EGGERT wird nahe gelegt, sich zurück zu halten und den Kontakt zu arischen Brüdern möglichst zu vermeiden. Sehr gut bezeugt ist auch, dass einer der führenden Brüder, selbst Parteimitglied, zu ihm gesagt hat: „Was lassen Sie sich überhaupt noch auf dem Kapellengrundstück blicken. Sehen Sie nicht, dass Sie damit die Gemeinde gefährden?“⁴³
- JOSEF HALMOS erfährt eine wachsende Ausgrenzung und Isolierung in der Gemeinde München. Er soll in der Gemeinde „als gebürtiger Israelit möglichst still sein“, berichtet sein Sohn FRIEDRICH HALMOS. Er entschließt sich

⁴² Eggert (wie Anm. 1).

⁴³ Ebd.

- 1938 nicht mehr zur Gemeinde zu kommen, was Prediger CRAMER „sehr erleichtert angenommen habe.“⁴⁴
- FRIEDRICH HALMOS wurde nach den Nürnberger Rassegesetzen vom Gemeindevorstand Kassel-Möncheberg bedrängt, seine Verlobung mit einer Nichtjüdin zu lösen, die Mitglied der Gemeinde war. Dies geschah unter Einschaltung des Ortsgruppenleiters der NSDAP. Die staatliche Judengesetzgebung wurde auf das judenchristliche Mitglied angewandt.⁴⁵
 - JULIUS KATZ, Diakon der Gemeinde Berlin-Weißensee, wird „wegen seines jüdischen Aussehens und Herkommens als eine Gefahr für die Gemeinde betrachtet.“⁴⁶ Er verlässt sie im Januar 1938.
 - MAX MICHAELIS wird nach den Nürnberger Rassegesetzen 1935 von der Gemeinde aus dem Dienst als Leiter und Hausmeister der Stationsgemeinde Borchum-Wattenscheid entlassen und steht mittellos auf der Straße.⁴⁷
 - Aus Gesprächen mit dem Gemeindepastor FRANZ THORN berichtet HEINZ SZOBRIES, dass der Vorstand der Gemeinde Bremen II (Hoffnungskirche) den Grundsatzbeschluss gefasst habe, judenchristliche Geschwister nicht mehr zum Abendmahl zuzulassen. Zu ihnen gehörte auch ELLY KRIMMER. Gemeindepastor FRANZ THORN habe gleichwohl, geschützt durch seine dänische Staatsbürgerschaft, die Judenchristen gesondert zusammengerufen und mit ihnen Abendmahl gefeiert.⁴⁸
 - Die Gemeinde Berlin-Neukölln untersagt es 1941 ihrem judenchristlichen Mitglied HERBERT MICHAELIS an den Gottesdiensten teilzunehmen. In der Gemeindeversammlung wird mitgeteilt, er sei „freiwillig aus arischen Gründen ausgeschieden.“⁴⁹
 - ELSA PUSCH wird nach 1935 in ihrer Gemeinde Hamburg-Eimsbüttel angefeindet; sie war nicht mehr willkommen.
 - Beim judenchristlichen Pastor SIEGFRIED SCHMAL finden sich nebeneinander Denunziationen von Seiten der Gemeinde und Hilfe von Seiten des Bundes. SIEGFRIED SCHMAL, seit 1931 Baptistenprediger in Ostpreußen und in Niederschlesien, erlebt mehrfach schlimme Denunziationen: anlässlich seiner Trauung in Berlin 1936⁵⁰, im Sommer 1938 in Grünberg/Niederschlesien, was zum Ausscheiden aus dem Gemeindedienst führt und schließlich nach der Pogromnacht, mit der Folge der Einweisung ins KZ Oranienburg. Die

⁴⁴ Ausführlich über JOSEF HALMOS siehe STRÜBIND, Christen (wie Anm. 23), 125f, 132; Vgl. auch STRÜBIND, ANDREA/STRÜBIND, KIM (Hg.): Zwischen Himmel und Erde. Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum der EFG München (Baptisten), 2002, 113-117.

⁴⁵ Vgl. FS Kassel (wie Anm. 3), 66.

⁴⁶ FLEISCHER, Begegnungen (wie Anm. 8), 215.

⁴⁷ Siehe Anm. 25.

⁴⁸ Vgl. dazu die vierseitige Dokumentation von Friedrich Kleibert, Bremen 27.9.2007/22.10.2007.

⁴⁹ PRESCHER, Gemeinde (wie Anm. 5), 14.

⁵⁰ Der methodistische Historiker KARL ZEHRER fand in den Akten des Reichskirchenministeriums auch den Namen des baptistischen Denunzianten. Vgl. ZEHRER, KARL: Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich“, Göttingen 1986, 93, Anm. 153.

Denunziationen kommen aus der Gemeinde. Bundesdirektor PAUL SCHMIDT steht zu ihm und erreicht seine Entlassung aus dem KZ sowie seine Emigration nach Brasilien.⁵¹

- FRIEDA SCHMAL erlebt die Nazizeit in Berlin und die Ausgrenzung innerhalb der Gemeinde Berlin-Gubener Straße: „Ihr Juden seid nicht liebenswert.“
- MAX SCHMAL, ebenfalls Mitglied in der Gemeinde Berlin-Gubener Straße, ist in der Zeit nach 1935 wieder ausgetreten.
- Ein Gemeindeglied in Erfurt wurde, da die Mutter jüdischer Herkunft war, von der Vorschlagsliste zur Wahl in den Vorstand wieder gestrichen. Es erfolgte auch die Streichung als Abgeordneter.⁵²

Die Ausgrenzungen⁵³ reichten von persönlicher Distanzierung bis zum Ausschluss aus dem Gottesdienst und vom Abendmahl. Judenchristen durften sich nicht mehr sehen lassen. Gleichzeitig blieben persönliche Kontakte zu einzelnen Mitgliedern bestehen.

Die Anfeindungen in den Gemeinden gegen die Judenchristen beginnen bereits 1933, verschärfen sich nach Erlass der Nürnberger Rassegesetze und führen schließlich zur Verdrängung aus dem Gemeindeleben.

3.3.4 Streichung und Wiederaufnahme

Die vorhandenen Quellen ergeben, dass eine Mitgliedschaft von Baptisten jüdischer Herkunft nach der Pogromnacht nicht mehr erwünscht war. Seit 1939 erfolgen ihre Streichungen aus den Verzeichnissen. Wobei in jedem Fall zu prüfen ist, von wem die Initiative dazu ausgeht. Von 1939 bis 1941 werden die verbliebenen Judenchristen in Baptistengemeinden aus der Mitgliedschaft gestrichen oder stillschweigend nicht mehr geführt. Teilweise kommen die judenchristlichen Mitglieder ihren Gemeinden entgegen, indem sie mit ihrer Streichung einverstanden sind oder darum bitten. Sie nehmen Rücksicht auf die antijüdische Stimmung und die Gefährdung der Gemeinde durch die Beobachtung seitens der Gestapo. In die Zeit nach der Pogromnacht fallen auch Untertauchen, Flucht und Emigration ins Ausland.

Eine Untersuchung der Einzelfälle ergibt folgendes Bild:

GERTRUD BIRNBAUM taucht im Dezember 1938/Januar 1939 unter; sie wird laut Gemeinderegister der EFG Uslar im Januar 1939 an die Gemeinde Kassel entlassen. Dort wurde sie aber nicht mehr ins Gemeinderegister eingetragen.⁵⁴

⁵¹ Vgl. BALDERS, Herr (wie Anm. 6), 102; Vgl. auch STRÜBIND, Freikirche (wie Anm. 23), 268 f, 270 und STRÜBIND, Christen (wie Anm. 23), 129 f.

⁵² Vermutlich handelt es sich um den Sohn von Johannes Brückner.

⁵³ Vgl. dazu STRÜBIND, Christen (wie Anm. 23), 124 ff.

⁵⁴ Auskunft von Günter Schmidt, Vellmar, Brief v. 23.2.2012.

JOSEF HALMOS wird 1938 aus dem Gemeinderegister gestrichen. Er hatte sich entschlossen, nicht mehr in die Gemeinde zu kommen.

MARTIN HARTSTEIN wird im Juni 1936 aus der Mitgliedschaft der Gemeinde Kassel-Möncheberg gestrichen. Vermutlich wollte er als Jude der Gemeinde Schwierigkeiten ersparen.⁵⁵

Nach Anfeindungen von Gemeindegliedern bittet JULIUS KATZ im Januar 1938 um seine Entlassung in die judenchristliche Gemeinde Berlin.

ELLY KRIMMER wird im Januar 1939 gestrichen. Persönliche Kontakte zu Gemeindegliedern und zum Gemeindepastor bleiben bestehen. Wahrscheinlich will sie die Gemeinde nicht durch ihre Anwesenheit und Mitgliedschaft in Schwierigkeiten bringen.⁵⁶

MAX MICHAELIS soll selbst im Juni 1944 um seine Streichung gebeten haben. Ob die Initiative von ihm oder doch von Seiten des Vorstands ausging, bleibt unklar.

HERBERT MICHAELIS ist im September 1941 „freiwillig aus arischen Gründen“ aus der Gemeinde ausgeschieden. Aus dem Gemeindeprotokoll vom Juli 1945 geht jedoch hervor, dass er vom Vorstand darum gebeten wurde, aus der Gemeinde auszuschneiden.⁵⁷

ADELE RÜHL, im März 1943 in Auschwitz ermordet, wird noch im Mitgliederverzeichnis im Jahre 1940 genannt. Danach erschien wohl kein Verzeichnis mehr bis 1946. Auch ihre Tochter ELSA PUSCH ist bis 1940 als Mitglied verzeichnet. Seltsam mutet an, dass sie *nach* dem Krieg gestrichen wurde „wegen jahrelangem Fernbleiben aus der Gemeinde.“⁵⁸

FRIEDA SCHMAL wird von einem Gemeindeglied seit September 1942, dem Beginn der Deportationen, versteckt. Es ist anzunehmen, dass sie aus dem Verzeichnis gestrichen wurde, denn unter dem Datum 7. Juli 1946 ist ihre Wiederaufnahme in die Bethel-Gemeinde Berlin Gubener Straße verzeichnet.⁵⁹

ROSA SCHMUL, die Mutter von FRIEDA SCHMAL, muss ebenfalls im Krieg aus dem Verzeichnis gestrichen worden sein. Zeitgleich mit ihrer Tochter erfolgt die Wiederaufnahme in der Gemeinde Gubener Straße.

JULIAN JONAS SCHMAL wird von der Gemeinde Berlin Schmidstraße am 25. Februar 1940 nach England entlassen.

ELSE SELKA, die Judenchristin in Breslau, wird bis 1937 im Jahrbuch (Mitgliederverzeichnis) der Baptistengemeinde unter den Mitgliedern genannt, im danach noch erhaltenen Jahrbuch von 1941 nicht mehr.

Demnach sind bis 1941 alle baptistischen Judenchristen keine Mitglieder mehr. Eine entsprechende Weisung des Bundes zum Umgang mit ihnen ist

⁵⁵ Vgl. FS Kassel (wie Anm. 3), 66.

⁵⁶ Siehe Anm. 48.

⁵⁷ Vgl. PRESCHER, Gemeinde (wie Anm. 5), 14.

⁵⁸ Gemeindeprotokoll 11. November 1945, EFG Hamburg-Eimsbüttel.

⁵⁹ Die Familie hieß ursprünglich Schmul. 1931 haben Sohn Siegfried und Tochter Frieda ihren Namen in Schmal ändern lassen.

nicht bekannt und gab es wohl auch nicht. Vielmehr ist wahrscheinlich, dass die Gemeinden auf den sich steigenden Ausgrenzungsdruck der NS-Judenpolitik reagierten. Bei einer Bewertung der Vorgänge sollte man auch beachten, dass die Quellen in der Regel nur Auskunft geben über die Leitungsebene. Wie Gemeindeglieder sich zu diesen Vorgängen stellten, ist kaum erfasst. Dies muss mühsam durch private Quellen, wie Briefe, Tagebücher, Erinnerungen eruiert werden. In der Gemeinde Berlin-Neukölln hat sich dazu eine beachtenswerte Protokollnotiz erhalten. Demnach hat die Gemeinde das mitgeteilte Ausscheiden des Judenchristen HERBERT MICHAELIS „in stiller Weise“⁶⁰ zur Kenntnis genommen. In stiller Weise – das könnte die Haltung der schweigenden Mehrheit der Gemeindeglieder charakterisieren. Aber es muss offen bleiben, ob dahinter Zustimmung oder Ablehnung steht. Auch muss hingewiesen werden auf die Tatsache, dass es spätestens seit Beginn der Deportationen im Herbst 1941 praktisch ein Kontaktverbot⁶¹ zu jüdischen Mitbürgern gab. Verstöße zogen eine Vorladung durch die Gestapo nach sich. (Weiteres unter 5. Widerständiges Verhalten.)

3.3.5 Offizielle Stellungnahme des Bundes

Nach der Denunziation des Baptistenpastors jüdischer Abstammung SIEGFRIED SCHMAL im antisemitischen Hetzblatt „Der Stürmer“ fordert das Reichskirchenministerium den Bund zu einer Stellungnahme auf. Es ist die einzige offizielle Stellungnahme der Leitung des Bundes der Baptistengemeinden und sie fällt zugunsten der judenchristlichen Mitglieder aus. Darin heißt es: „*Wir halten es nicht für falsch, dass wir die wenigen christlichen Juden in unseren Gemeinden wie Glieder der Gemeinden behandeln und sie auch am Abendmahlstisch wie auch am Traualtar gleichberechtigt behandeln.*“⁶² Vermutlich wusste auch Bundesdirektor PAUL SCHMIDT nicht genau, wie viele Baptisten jüdischer Herkunft es tatsächlich in den Gemeinden gab. Denn nach der Abstammung wurde nie gefragt. Erst mit den Nürnberger Rassegesetzen wurde rassische Herkunft zur Staatsdoktrin erhoben.

⁶⁰ Gemeindeprotokoll vom 21.9.1941, in: PRESCHER, Gemeinde (wie Anm. 5), 14.

⁶¹ Vgl. die Vorgänge um Klara Pflugk in der Baptistengemeinde Dresden sowie um Elly Krimmer in der Gemeinde Bremen II. Außerdem BENZ, WOLFGANG (Hg.): Die Juden in Deutschland 1933-1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft, München 1988, 750; „24. Oktober (1941), Runderlass des Reichssicherheitshauptamtes: Deutschblütige Personen, die freundschaftliche Beziehungen zu Juden zeigen, sind in Schutzhaft zu nehmen, der Jude in ein Konzentrationslager einzuliefern.“

⁶² BALDERS, Herr (wie Anm. 6), 102; vgl. auch STRÜBIND, Freikirche (wie Anm. 23), 269 und STRÜBIND, Christen (wie Anm. 23), 129f.

4 Hilfe, heimliche Hilfe, Rettungsgeschichten und stille Helden im Baptismus

In den Baptistengemeinden zur NS-Zeit sind zwei gegenläufige Bewegungen zu beobachten. Einerseits die zunehmende Verdrängung der Judenchristen aus den Gemeinden, andererseits das Bekenntnis zu ihnen, die heimliche Hilfe und daraus folgend auch einige Rettungsgeschichten. Davon ist hier zu berichten.

4.1 Heimliche Hilfe und Hilfe für jüdisch Verfolgte

Mitten im Klima des Antisemitismus erfahren Baptisten jüdischer Herkunft unterstützende Hilfe. In der Regel sind es nicht die Leitungen der Gemeinden, die sich zur Hilfe entschließen können, sondern „es waren Liebeswerke einzelner Geschwister.“⁶³

GERTRUD BIRNBAUM aus der Gemeinde Uslar wird 1939 eine Zeit lang von der Baptistenfamilie HAUS aufgenommen und nach Entdeckung ihrer jüdischen Identität zur weiteren Flucht verholfen.

VON ERNA EGGERT aus der Gemeinde Hamburg-Grindelallee ist bekannt, dass Gemeindeglieder, vor allem HELMUT SPOERI, ein Schweizer, ihr zur Emigration nach England verhelfen.

FRIEDRICH HALMOS, Gemeindeglied in Kassel-Möncheberg, wurde zeitweise versteckt von einem Mitglied der Christlichen Gemeinschaft und nach Verlust seines Arbeitsplatzes beschäftigte ihn der Baptist ADAM KÖBBERLING in seiner Firma.⁶⁴

Nach der Streichung aus der Mitgliedschaft der Gemeinde Bremen II im Jahr 1939, halten Gemeindeglieder und Pastor FRANZ THORN zu ELLY KRIMMER Kontakt. Auf ihren Wunsch feiert sie gemeinsam mit Pastor THORN und seiner Frau in deren Wohnung am Vorabend ihrer Deportation im November 1941 Abendmahl. FRANZ THORN begleitet sie am folgenden Tag persönlich zur Sammelstelle. Das verbotene Treffen wird von einem Nachbarn angezeigt, aber die Anzeige von einem baptistischen Gemeindeglied, das den Vorfall bearbeitet, aus dem Verkehr gezogen.⁶⁵

Gemeindeglieder halten zu ihrem judenchristlichen Pastor SIEGFRIED SCHMAL, Grünberg/Niederschlesien, Kontakt auch nach seiner Verhaftung nach der Pogromnacht und holen ihn bei seiner Entlassung vom KZ Oranienburg ab. Bundesdirektor PAUL SCHMIDT verhandelt erfolgreich wegen seiner Emigration.

Gemeindeglieder versorgen ROSA SCHMUL und ihre Tochter FRIEDA SCHMAL heimlich mit Lebensmitteln. Beide werden seit Herbst 1941 versteckt.

⁶³ Festschrift Berlin-Tempelhof 150 Jahre, 1987, 12.

⁶⁴ Brief MANFRED SINNING v. 3.7.2011; E-Mail RUTH TABEL v. 10.8.2011.

⁶⁵ Vgl. FLEISCHER, Begegnungen (wie Anm. 8), 215.

In Breslau hält Prediger MAX SAFFRAN Kontakt zur Baptistin jüdischer Herkunft ELSE SELKA. Es gab heimlich Gebetsstunden mit jüdischen Geschwistern in seiner Wohnung. Als sie ins Lager nach Lublin gebracht wurde, versuchte MAX SAFFRAN etwas über ELSE SELKA herauszufinden, aber die Gestapo warnte ihn, er solle sich heraushalten.

In der Literatur finden sich manchmal Hilfeleistungen für Juden durch Baptisten, über die leider zu wenig bekannt ist:

Im Buch „Das andere Deutschland – Die Kirchen“ von PHILIP FRIEDMAN⁶⁶, gibt es einen Abschnitt, der von Baptisten handelt, die während des Krieges verfolgten Juden halfen. Er lautet:

„Die Baptisten halfen den Juden ebenfalls. Emanuel Ringelblum berichtet von Dr. Schubert, einem Baptisten in hoher Position, der seine Stellung in der Warschauer Gettoverwaltung dazu ausnutzte, jüdisches Eigentum aus dem Getto herauszureretten (67).⁶⁷ Der Deutsche Pietick (Pyetrik) und seine Frau Dora kamen nach Buchenwald, und ihr Eigentum wurde beschlagnahmt, weil sie als Baptisten Juden halfen und offen Kritik am Nationalsozialismus übten (68).“⁶⁸

Ob der genannte Dr. Schubert mit der von ANDREA STRÜBIND erwähnten deutschen Baptistengemeinde in Warschau, die auf der Grenze zum Getto lokalisiert war, in Verbindung stand?⁶⁹

Zur öffentlichen Hilfe zählen die Verhandlungen zur Ermöglichung der Ausreise von SIEGFRIED SCHMAL seit Sommer 1938.

FRANZ GRAF-STUHLHOFER stellt Zeugnisse zusammen, die von Kontakten und Hilfeleistungen für Juden und Judenchristen in der Wiener Baptistengemeinde von ARNOLD KÖSTER berichten.⁷⁰

4.2 Rettungsgeschichten

ELSE BEIER (1909-2003),⁷¹ Gemeinde Berlin-Steglitz, hat in ihrer Wohnung ihre jüdische Freundin aufgenommen und versteckt. Sie konnte die Nazizeit überleben. Ort der Rettung war Filanda Straße 4 in Berlin-Steglitz.⁷² Erst sehr spät

⁶⁶ FRIEDMAN, PHILIP: Das andere Deutschland – Die Kirchen, Berlin 1960, 23.

⁶⁷ Ebd.; vgl. RINGELBLUM, EMANUEL: Notisn fun warschawer geto, Warschau 1952.

⁶⁸ FRIEDMAN, Deutschland (wie Anm. 66), 23 Anm. 68: Belchatow, yitzker-buch, Buenos Aires 1951, 421f (Hinweise von Gernot Strey).

⁶⁹ Vgl. STRÜBIND, Christen (wie Anm. 23), 135.

⁷⁰ Vgl. GRAF-STUHLHOFER, Kritik (wie Anm. 33), 224f.

⁷¹ Ihre Lebensdaten sind folgende: geboren 31.7.1909, getauft in der Baptistengemeinde Berlin-Steglitz von PASTOR SCHWILL am 2.3.1924, gestorben am 14.3.2003 (E-Mail von MATTHIAS WALTER vom 7.2.2012).

⁷² Hinweis auf die Judenretterin von FRANK FORNAÇON. Das Haus gehört heute dem Diakoniewerk Bethel. Es ist das 1903 erworbene Missionshaus, in dem sich die Geschäftsstelle der Mission der deutschen Baptisten in Kamerun befand (siehe SADLACK, HANS-VOLKER: Spurensuche. 175 Jahre Baptisten i. D. – ein Reiseführer, Kassel 2009, 41).

in den 90er Jahren wurde die Rettungsgeschichte auf dem israelischen Konsulat schriftlich niedergelegt. Die gerettete Jüdin war damals schon nicht mehr am Leben. Angeregt zur Dokumentation dieser Rettungstat wurde sie von Gemeindeglied WALTER LÖHR.⁷³ Sie selbst machte davon wenig Aufheben; es sei doch selbstverständlich gewesen, zu helfen. Sie war Opernsängerin und ist am 14. März 2003 verstorben.

In der Baptistengemeinde Uslar lebte die Judenchristin GERTRUD BIRNBAUM (1897-1956). Sie musste nach Veröffentlichung eines gegen sie gerichteten antisemitischen Hetzartikels in der Lokalzeitung im Dezember 1938 untertauchen. Bis dahin wurde sie von Familie RIEN⁷⁴ vor dem Zugriff der Gestapo geschützt. 1939 verweilte sie einige Wochen bei der baptistischen Familie HAUS⁷⁵ in Hohnstedt im Landkreis Northeim auf ihrer Flucht. Nach Entdeckung ihrer jüdischen Identität durch ein Parteimitglied aus Uslar, brachte sie noch am gleichen Tag der spätere Reverend Dr. FRITZ HAUS zum Bahnhof. Sie überlebte zuletzt im Haus der Familie Pfannschmidt in Pommern. Pfarrer PFANNSCHMIDT gehörte zur Bekennenden Kirche.

Zur Berliner Baptistengemeinde Gubener Straße zählte die jüdische Familie SCHMUL. Die Mutter, ROSA SCHMUL (1875-1961), wurde 1875 in Briesen/Westpreußen geboren und konvertierte 1913 als erste ihrer Familie zur Baptistengemeinde. Sie war verheiratet mit Jakob Schmul. Seit Juni 1938 war sie Witwe. Die Deportationen während der NS-Zeit überlebt sie in der Illegalität bei Schwiegersohn ERICH BOCHE (1898-1989) und ihrer ältesten Tochter MARTHA (1901-1996) in Luckenwalde bei Berlin. Bis dahin lebte sie mit Tochter FRIEDA und Sohn MAX in Berlin in der Kopernikusstraße 4. Mitte August 1942 ergeht der Bescheid der Gestapo, dass sie sich zum Transport nach Theresienstadt bereithalten solle. Auf diesen Schreck hin bekommt sie eine Gürtelrose und wird zurückgestellt. Ende September teilt ihnen ein Ordner der jüdischen Gemeinde mit, dass sie in den nächsten Tagen abgeholt werde. In Luckenwalde lebt ROSA SCHMUL, von BOCHES verborgen, vom 30. September 1942 bis zum 27. April 1945 in der Wilhelmstraße 13, ohne polizeiliche Anmeldung und ohne Lebensmittelkarten. Schwiegersohn ERICH BOCHE besaß dort ein Fahrradgeschäft. Ehepaar BOCHE gehörte zeitweise zur Baptistengemeinde Luckenwalde. Zuletzt lebte ROSA SCHMUL im Heinrich-Grüber-Haus in Berlin-Zehlendorf (heute: Teltower Damm 124), einem Seniorenheim für Senioren mit Verfolgungsschicksal und ist dort 1961 verstorben. 1952 berichtet Tochter MARTHA über die Zeit der Illegalität:

„Ein besonderer Umstand verzehrte vollends meine Herz- und Nervenkräfte: Vom Oktober 1942 bis zum Umbruch Ende April 1945 beherbergte ich illegal meine aus Berlin

⁷³ Telefonate am 8.7. und 21.7.2011. Die Dokumentation der Rettungstat befindet sich leider nicht im Archiv von Yad Vashem, E-Mail vom 19.4.2012.

⁷⁴ Tel. mit URSULA MASCHER, geb. RIEN, HOFGEISMAR, 7.2.2012. Ihr Vater Adolf Rien gehörte mit seiner Familie zur Baptistengemeinde Uslar.

⁷⁵ Großeltern von Pastor Christoph Haus, E-Mail vom 25.6.2010.

geflüchtete Mutter in meiner Wohnung in Luckenwalde. Unter dem Verdacht dieser Unterbringung wurde ich von der Gestapo kontrolliert und beobachtet [...] Haussuchungen und Vorladungen zur Polizei wiederholten sich. Meine Mutter zu verbergen gelang nur dadurch, dass wir sie in einem etwas abgelegenen Lagerraum unseres ehemaligen, Ostern 1943 endgültig geschlossenen Geschäftes untergebracht hatten.⁶⁶

Tochter FRIEDA SCHMAL (1902-1999), wurde 1924 in der Berliner Gemeinde Gubener Straße getauft. In Hamburg legte sie 1933 ihr Krankenpflegeexamen ab. Sie überlebt im Versteck bei LUCIE SEIFFERT (1888-1969), wie sie Gemeindeglied der Berliner Baptistengemeinde Gubener Straße. Ort der Rettung ist Berlin-Schöneberg, Rossbachstraße 2. Ihre Lebensgeschichte, einschließlich der Rettung, wird in der Zeitschrift „Die Gemeinde“ erzählt.⁷⁷

Die Hilfe zur Emigration für ERNA EGGERT (nach England)⁷⁸ und SIEGFRIED SCHMAL, dem judenchristlichen Baptistenprediger (nach Brasilien), gehören im weiteren Sinne dazu.

ALBERT HOEFS (1866-1946), der langjährige Schriftleiter im Oncken-Verlag Kassel, hat eine Zeit lang den judenchristlichen evangelischen Pfarrer CAFFIER versteckt.⁷⁹

5 Widerständiges Verhalten

Es ist zu untersuchen, wieweit das Verhalten von einzelnen Baptisten gegenüber Juden und Judenchristen als widerständig bezeichnet werden kann. Dabei ist vom Zeitkontext auszugehen, konkreter von den staatlichen Maßnahmen der Entrechtung und Ausgrenzung der Juden aus Deutschland durch die NS-Regierung. Auf dem Hintergrund der staatlichen Verfolgungsmaßnahmen können Verhaltensweisen einzelner Baptisten als widerständig eingestuft werden, insofern sie sich den staatlichen Maßnahmen entgegenstellen oder ihnen zuwiderlaufen.

⁶⁶ Quellen: Akte ROSA SCHMUL, Entschädigungsbehörde Berlin, 20.726; Entschädigungsakte ERICH BOCHE, Entschädigungsbehörde Berlin, 957; Entschädigungsakte MARTHA BOCHE, Entschädigungsbehörde Berlin 1293; Gemeindegliedregister Baptistengemeinde Luckenwalde; Mitgliedsschein ERICH und MARTHA BOCHE, Luckenwalde; Brief v. SEBASTIAN THIERFELDER, Luckenwalde, v. 7.7.2011; ders., E-Mail v. 27.10.2011. Zitate: Entschädigungsakte MARTHA BOCHE, 1293, Entschädigungsbehörde Berlin, B7 und B 17.

⁷⁷ Die Gemeinde 2 (2012), 16f. Quellen: Akte FRIDA SCHMAL, Entschädigungsbehörde Berlin 20.727; Akte LUCIE SEIFFERT, Landesarchiv Berlin UH 737; Gemeindegliedregister EFG Berlin-Tempelhof (E-Mail RUDOLF RAMING 13.9.2009, 21. und 22.9.2010); Gemeindegliedregister EFG „Bethel“ Berlin-Friedrichshain (E-Mail MANFRED FRANK v. 17.9.2010).

⁷⁸ Hilfe vor allem durch den Baptisten HELMUTH SPOERI, Mitglied der Oncken-Gemeinde Hamburg, vgl. Festschrift Oncken-Gemeinde Hamburg 1984, 54 und 126.

⁷⁹ Vgl. STRÜBIND, Freikirche (wie Anm. 23), 270. Leider ist die hier genannte Veröffentlichung „B. Caffier, Du hast einen weiten Weg vor dir, Berlin 1968“, nirgendwo aufzufinden. Über Pfarrer WOLFGANG CAFFIER, dessen Mutter Jüdin war, siehe den gleichnamigen wikipedia-Artikel: http://de.wikipedia.org/wiki/Wolfgang_Caffier.

In Dresden besucht die Judenchristin KLARA PFLUGK die Gottesdienste der Baptistengemeinde. Es geschieht in einer Form, bei der sie den Gemeindegliedern nicht unmittelbar begegnet. Sie hört die Predigt im Predigerzimmer bei geöffneter Tür. Dennoch wird Gemeindepastor FRIEDRICH MASCHER vor die Gestapo zitiert und muss sich wegen nicht erlaubten Kontaktes zu einer Jüdin verantworten. Er steht diese Verhöre ohne Schaden für sich und die Gemeinde durch. Zum widerständigen Verhalten kann auch die Tatsache gerechnet werden, dass zwei Brüder aus der Gemeinde KLARA PFLUGK auf dem Weg zur Sammelstelle der Deportierten begleiten: ARTUR HEINZE und ERNST BERNDT.⁸⁰

Pastor FRANZ THORN in Bremen hält den Kontakt zur Judenchristin ELLY KRIMMER auch nach ihrer Streichung aus dem Mitgliederverzeichnis aufrecht. Er teilt an sie und andere Judenchristen Abendmahl aus, trotz entgegenstehendem Beschluss des Gemeindevorstandes. Er begleitet sie persönlich zur Sammelstelle.

In Berlin gibt es mehrere Gemeindeglieder, die heimlich die judenchristliche Familie SCHMUL unterstützen mit Gemüse und Obst. Zum Helferkreis gehört auch die Baptistin META MASCHKE.

Nach seiner „Entlassung“ 1935 durch die Gemeinde Bochum-Hermannshöhe, erhält MAX MICHAELIS für sich und seine Familie eine Wohnung im Haus von Gemeindeglied IDA HÄSING.

Gemeindeprediger MAX SAFFRAN hält in Breslau in seiner Wohnung heimlich Gebetsstunden mit jüdischen Geschwistern ab. Seine Frau versorgt die Judenchristin ELSE SELKA solange sie noch im Gemeindefohnhaus lebt.

Jede Hilfe für verfolgte Juden und Judenchristen, erst recht ihre illegale, heimliche Unterbringung muss als widerständiges Verhalten gewertet werden, weil dies den Bestrebungen des Naziregimes zuwiderlief.

6 Zusammenfassung und Charakterisierung

Die systematische Suche nach Baptisten jüdischer Herkunft in der NS-Zeit ergibt erstaunlich viele Namen und erschütternde Schicksale. Viele von ihnen haben ihr Lebensschicksal in einer bewundernswerten Haltung gemeistert. Die Überlebenden haben ihre Gemeinden nachträglich nicht angeklagt aber manchmal ihren Schmerz geäußert. In der Regel blieben sie still und wollten über die Zeit der Verfolgung nur ungern sprechen. Auch die Gemeinden blieben still. Offizielle und persönliche Stellungnahmen fehlten. Der Umgang mit judenchristlichen Mitgliedern wurde nach dem Krieg zumeist verschwiegen und verdrängt. Die Neubewertung setzte in den 1970er Jahren ein. In den meisten Fällen haben auch die wenigen Retter und stillen Helfer geschwiegen. Ihre Hilfeleistungen geschahen aus persönlicher Nächstenliebe. Sie wollten damit nicht in die Öffentlichkeit.

⁸⁰ Vgl. Anm. 27.

Den Umgang der Gemeinden mit ihren judenchristlichen Mitgliedern zu charakterisieren fällt nicht leicht. Es gab Hilfeleistungen und Schutz vor der Gestapo, soweit es möglich war. Demgegenüber stehen einzelne schwerwiegende Denunziationen. Die Gemeinden zeigen keine einheitliche Haltung weder gegenüber der Judenverfolgung, noch zum Naziregime. Ein widerständiges Verhalten gegenüber der Obrigkeit war nicht eingeübt. Auch die theologische Brisanz der sog. „Judenfrage“ wurde nicht erkannt. Von wem hätten sie das lernen können, wenn auch in den Reihen der Bekennenden Kirche die christliche Judenfeindschaft vorherrschte? Damit soll die Desolidarisierung von Juden und Judenchristen nicht gerechtfertigt werden. Es ist aber darauf hinzuweisen, dass mit einem einfachen Biblizismus, wie er in den Gemeinden vertreten wurde, Antisemitismus und kirchliche Judenfeindschaft nicht überwunden werden konnte. So blieben meist nur Anpassung bzw. passive Hinnahme der staatlichen judenfeindlichen Maßnahmen auf der einen und individuelle Hilfeleistungen auf der anderen Seite. Die einzige offizielle Stellungnahme gegenüber dem Reichskirchenministerium zu judenchristlichen Mitgliedern in Baptistengemeinden von 1936 kann als mutig bezeichnet werden. Es gab Hilfe zur Emigration des judenchristlichen Pastors SIEGFRIED SCHMAL, solange es noch möglich war. Als die Deportationen einsetzten, schwiegen die Gemeinden. Mehr noch: die Regel war, dass die Gemeinden ihre judenchristlichen Mitglieder nach der Pogromnacht bis zum Beginn der Deportationen aus den Verzeichnissen strichen bzw. sie zum Austritt nötigten. Eine Ausnahme von diesem Verhalten ist aus den Quellen nicht zu belegen. Die Gemeinden beugten sich den staatlichen Maßnahmen. Nach dem Krieg konnten einige Überlebende ihre Wiederaufnahme in die Gemeinde erreichen. Andere Baptisten jüdischer Herkunft verließen Deutschland für immer.

Die Erinnerung an judenchristliche Mitglieder setzt spät ein, erst eine Generation nach den Ereignissen. Und allmählich setzt eine Erinnerungskultur ein. Die Gemeinden beginnen, meist seit den 1990er Jahren, ihnen in den Jubiläumsschriften Raum zu geben, ihre Lebensgeschichten zu dokumentieren und setzen Zeichen der Erinnerung wie Gedenktafeln oder beteiligen sich an der Aktion Stolpersteine. Die Desolidarisierung von den eigenen Mitgliedern jüdischer Herkunft wird als Schuld angesehen. Nun erhalten sie eine späte Würdigung durch Gedenkgottesdienste und Zeichen des ehrenden Andenkens. Angehörige und Zeitzeugen – fast schon zu spät – werden aufgesucht, ihre Erinnerung und ihr Zeugnis festgehalten. Diese Erinnerungsarbeit ist noch nicht abgeschlossen und die Gemeinden werden ermutigt, nach Mitgliedern jüdischer Herkunft in den eigenen Reihen selber zu forschen.

Auch die Aufarbeitung der theologischen Defizite, z. B. die Israellehre und der christliche Antijudaismus in den Gemeinden, steht im Grunde noch am Anfang. Hier ist weitere Forschungsarbeit nötig.

Abstract

This report evaluates a compendium of names and fates of Jewish Baptists particularly during the period of Nazi rule in Germany. The dealings of churches with their Jewish members show the attitudes of the Baptists with regard to the Nazi state, the Jews, anti-Semitism and anti-Judaism. The author shows a broad range of stances, which range from complicity with and resistance to the authorities. He also discusses the significance of the subject, the sources, the current state of research and evaluation of individual fates, the official statements of the Baptist Union, individual acts in the harbouring of Jews, active resistance, and concludes with some comments about anti-Judaism and anti-Semitism in Baptist congregations.

Roland Fleischer, Pastor i. R., Krügers Redder 5, 22177 Hamburg;
E-Mail: r.b.fleischer@gmx.de

Wie man Geschichte schreiben soll

Historische Skizze einer frei-evangelischen Historik

Wie man die Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden schreiben soll? Dazu liegt bislang kein Entwurf von Autoren vor, die zum Bund Freier evangelischer Gemeinden gehören. Freilich darf man nicht erwarten, dass in den Anfängen für die Geschichtsdarstellung der von einer „proletarischen Avantgarde“¹ vorangetriebenen Gemeindebewegung eine eigene Historik oder „Wissenschaftslehre der Geschichte“² formuliert worden wäre. Dennoch sind seit Gründung der ersten Gemeinde in Wuppertal-Barmen in 1854 etliche Darstellungen der eigenen Geschichte vorgelegt worden. Sie enthalten mehr implizit als explizit geschichtstheoretische und methodologische Überlegungen. Welches Verständnis von Geschichte setzen diese Darstellungen voraus? Welche Methoden wenden sie an? Welche Sicht auf die Probleme einer frei-evangelischen Geschichtsschreibung³ ist daraus zu gewinnen?

Nach den Anfängen mit dem ersten Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Wuppertal-Barmen HEINRICH NEVIANDT (1827–1901) tritt die Geschichtsschreibung Freier evangelischer Gemeinden zwischen 1900 und 1930 in eine erste produktive Phase.⁴ Für diese Zeit liegen meinen Beobachtungen Beiträge der beiden zeitweiligen Schriftleiter der Zeitschrift „Der Gärtner“ GUSTAV ISCHEBECK (1863–1937) und RICHARD SCHMITZ (1858–1945), der Lehrer an der Predigerschule in Wuppertal-Vohwinkel⁵ RICHARD HOENEN (1904–1998) und KONRAD BUSSEMER (1874–1944) sowie des langjährigen Bundespflegers WAL-

¹ Zitat bei WOLFGANG HEINRICH: Freikirchen. Eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal (Monographien und Studienbücher), Wuppertal 1989, 285–287.

² JOHANN GUSTAV DROYSEN: Theologie der Geschichte. Vorwort zu Geschichte des Hellenismus II, Hamburg 1843, in: DERS., Historik. Vorlesung über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hg. v. RUDOLF HÜBNER, Darmstadt 1974, 377.

³ Von einer „frei-evangelischen“ Geschichtsschreibung zu sprechen, ist deswegen legitim, weil die Freien evangelischen Gemeinden sowohl Heimat der im Beitrag dargestellten Historiker als auch Untersuchungsgegenstand und nicht zuletzt auch Adressaten sind.

⁴ WOLFGANG DIETRICH: Geschichte im Schatten, in: Ein Act des Gewissens. Erinnerungen an Hermann Heinrich Grafe, unter Mitarbeit v. ERICH BRENNER u. a. hg. v. DEMS. (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 1), Witten 1988, (11–38) 12, Anm. 2.

⁵ Zur Geschichte der Predigerschule des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, heute: Theologische Hochschule Ewersbach, siehe jetzt: ANDREAS HEISER: 100 Jahre Theologische Hochschule Ewersbach, in: Lernen. Begegnen. Senden. 100 Jahre Theologische Hochschule Ewersbach, hg. v. WILFRID HAUBECK/MICHAEL SCHRÖDER, Witten 2012, 11–34.

HERMES (1877–1935) zugrunde. Für die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg⁶ beziehe ich mich auf die Beiträge von HARTMUT LENHARD (1947), des Seminarlehrers HEINRICH WIESEMANN (1901–1978), der Pastoren AUGUST JUNG (1927), HARTMUT WEYEL (1942) und LOTHAR BEAUPIN (1965) sowie der Lehrer WOLFGANG DIETRICH und WOLFGANG HEINRICH (1956).⁷ Aus pragmatischen Gründen ist auf die Analyse von Einzelbeiträgen in der Wochenzeitschrift „Der Gärtner“, später „Christsein heute“, und von Festschriften einzelner Gemeinden verzichtet.⁸ Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf den Anfängen, da hier Grundlagen für die später etablierten Standards gelegt werden.

⁶ DIETRICH, Geschichte (wie Anm. 4), 11, Anm. 1.

⁷ HEINRICH NEVIANDT: Erinnerungen aus dem Leben des am 25. Dezember 1869 entschlafenen Kaufmannes Hermann Heinrich Grafe, in: Act, Bd. 1, hg. v. DIETRICH (wie Anm. 4), 99–284 (= Abk. HG); GUSTAV ISCHEBECK: Blätter aus vergangenen Tagen: in: Der Gärtner 27. Jg., Nr. 37/38 (22.9.1918), 162–128. Jg., Nr. 51 (21.12.1919), 300; DERS.: John Nelson Darby. Seine Zeit und sein Werk, Witten 1929; RICHARD SCHMITZ: Friedrich Grenner. Ein Nachfolger und Knecht Jesus Christi. Ein Lebensbericht, Witten 1933; DERS.: Heinrich Neviandt. Ein Lebensbild, Witten o. J. = 1926; WALTHER HERMES: Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit. Ein Lebens- und Zeitbild aus den Anfängen der westdeutschen Gemeinschaftsbewegung. Mit einem Anhang der Lieder und Gedichte Grafes, Witten 1933; RICHARD HOENEN: Die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Ihre Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1930; KONRAD BUSSEMER: Leopold Bender (1833–1914) weiland Evangelist und Prediger in Köln a. Rh., Witten 1934; HEINRICH WIESEMANN: Ein unverletzt Gewissen zu haben. Die Erweckungsbewegung in den Kreisen Waldeck und Fritzlar-Homberg vom Ende des vorigen Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Ewersbach 1974; HARTMUT LENHARD: Studien zur Entwicklung der Ekklesiologie in den Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, Diss. Bonn 1976, Bielefeld 1977; WOLFGANG HEINRICH: Freikirchen. Eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal (Monographien und Studienbücher), Wuppertal 1989; AUGUST JUNG: Vom Kampf der Väter. Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert. Dokumente aus Freien evangelischen Gemeinden und kirchlichen wie freikirchlichen Gemeinschaften (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5,1), Witten 1995; DERS.: Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung (Kirchengeschichtliche Monographien 5), Wuppertal 1999; DERS.: Das Erbe der Väter. Die „Wittener Richtung“ und „Wuppertaler Richtung“ zwischen Dichtung und Wahrheit (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5,3), Witten 2007; LOTHAR BEAUPIN: Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR (Kirchengeschichtliche Monographien 6), Wuppertal 2001; HARTMUT WEYEL: Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Portraits aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5,5/1–3), Witten 2009–2011 (darin Portraits zu nahezu allen hier verhandelten frei-evangelischen Personen).

⁸ Beiträge bis 1988 sind leicht über die Bibliographie von DIRK STESCHULAT: Freie evangelische Gemeinden in Deutschland, in: Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, unter Mitarbeit v. ERICH BRENNER u.a., hg. v. WOLFGANG DIETRICH (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 2), Witten 1988, 188–237, Nr. 1–977; weitergeführt bis 2001 im Selbstverlag; DERS.: Bibliographie „Freie evangelische Gemeinden in Deutschland“, (ohne Seitenangabe), Nr. 1–1224.

I Geschichtsverständnis

Obleich die Freien evangelischen Gemeinden 1854 mitten im „Jahrhundert der Geschichtsschreibung“ entstanden sind, prägt sie in den ersten Jahren eine regelrechte Geschichtsverdrossenheit.⁹ Grundsätzliche Überlegungen, wie sie JOHANN GUSTAV DROYSEN (1808–1884) in den Prolegomena seiner Historik zum Raum-Zeit Kontinuum, zu Natur und Geschichte, zum historischen Empfinden als anthropologischer Grundausrüstung und weiterem anstellt, finden sich bei den frei-evangelischen Historikern nicht.

Bei ihnen wird unter „Geschichte“ nicht einfach vergangene Zeit verstanden, sondern die Autoren setzen sich selbst zur Vergangenheit in Beziehung. Somit ist Geschichte als angeeignete Vergangenheit aufgefasst. Der Historiker steht der Geschichte nicht isoliert gegenüber, sondern ist in einem produktiven Prozess in die Geschichte mit einbegriffen.¹⁰ Die unterschiedlichen Geschichtsverständnisse lassen sich anhand einer überschaubaren Zahl einfacher Modelle beschreiben.

I.1 Das Fortschrittsmodell

Der Gründer der ersten Freien evangelischen Gemeinde HERRMANN HEINRICH GRAFE (1818–1869) entwirft aufgrund seines doppelten Offenbarungsbegriffs in deutlicher Anlehnung an GEORG W. F. HEGEL (1770–1831) ein Fortschrittsmodell,¹¹ was er mit heilsgeschichtlichen Vorstellungen kombiniert. GRAFE sieht eine abgeschlossene Offenbarung im Wort und im Christus, die Offenbarung des Geistes im Gewissen des Menschen hingegen schreite ständig fort, so dass christliche Wahrheit

„nicht Stillstand, sondern ewiger Fortschritt, ewige göttliche Bewegung als das Leben Gottes selbst (!) ist.“¹² „Alle diese Phasen der Entwicklung des Reiches Gottes hatten jede ihr Recht zu ihrer Zeit; aber die eine mußte der andern Platz machen ...“¹³

Einflussreich beruft sich der zeitweilige Siegener Prediger GUSTAV NAGEL (1868–1944) auf FRIEDRICH W. J. SCHELLING (1775–1854), der die Geschichte als „eine

⁹ So ISCHEBECK: Blätter: Der Gärtner 27. Jg., Nr. 37/38 (22.9.1918), 162; DERS.: Literaturmangel: Der Gärtner 17. Jg., Nr. 14 (4.4.1909), 108–110; weitere Gründe nennt DIETRICH, Geschichte (wie Anm. 4), 12–14.

¹⁰ HERMES, Grafe (wie Anm. 7), 59. 80. 191; HERMES, Vorwort zu SCHMITZ, Grenner (wie Anm. 7); s. a. WIESEMANN, Gewissen (wie Anm. 7), 32.

¹¹ Dass GRAFE näher an HEGEL steht, als das häufige Wetter in den Tagebucheintragungen vermuten lässt, wäre gegen HERMES anzuführen, der von der Hegelrezeption GRAFES wenig versteht; s. HERMES, Grafe (wie Anm. 7), 101, Anm. *, für die er durch NEVIANDT inspiriert war: „So erinnert sich der Schreiber dieses, daß er sich eingehend mit der Hegel’schen Philosophie bekannt machte, die er dann später mündlich und schriftlich (in seinen Tagebüchern) wegen ihres Hochmuthes geißelte.“ (HG 53 [NEVIANDT, Erinnerungen [wie Anm. 7], 145])

¹² Tagebuch 1, 40; 3.1.1852; vgl. LENHARD, Studien (wie Anm. 7), 99. 102 f.

¹³ Tagebuch 1, 34; 26.12.1851; vgl. LENHARD, Studien (wie Anm. 7), 99 mit Anm. 41 aus S. 324.

fortgehende, nie ganz geschehene, allmählich sich enthüllende Offenbarung¹⁴ verstanden habe. Entsprechend werde die Offenbarungsfülle erst in einem Stufengang entdeckt, der sich bis ans Ende der Tage hinziehe.¹⁵ Das Modell findet sich wieder bei SCHMITZ,¹⁶ der das idealistische Vokabular bemüht, wenn er schildert, dass „auch die biblischen Gemeindebegriffe, geschichtlich durchgeführt, verwirklichte Gottesgedanken sind“¹⁷. Und BUSSEMER sieht die „zusammenhängende organische Gestaltung“ am besten in LEOPOLD VON RANKES (1797–1886) „zusammenhängende[r], tief=spekulative Betrachtung der Begebenheiten“ umgesetzt.¹⁸

1.2 Das Dekadenzmodell

Das Fortschrittsmodell korrespondiert mit dem Dekadenzmodell, das seit GOTTFRIED ARNOLD (1666–1714)¹⁹ als Standardmodell des spiritualistisch-erwecklichen Geschichtsverständnisses angesehen werden kann. Demnach setze nach der Apostelzeit der Verfall der Kirche ein. In der Reformation werde er grob behoben. In Aufklärung und Rationalismus trete er erneut hervor und erst im Independentismus setze sich die wahre Kirche durch.²⁰ Dieses Modell vertreten neben NAGEL mit unterschiedlicher Akzentuierung auch ISCHEBECK²¹ und HERMES²².

1.3 Das Modell der Welt- und Heilsgeschichte

Zu den idealistisch-heilsgeschichtlichen Modellen tritt die Unterscheidung von Welt- und Heilsgeschichte.²³ Sie gründet in der Auffassung einer tiefen Diastase

¹⁴ GUSTAV NAGEL: *Der große Kampf. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Frage: „Kirche oder Gemeinde der Gläubigen?“*, zweite erweiterte Auflage, Witten 1912, 163.

¹⁵ NAGEL, *Kampf* (wie Anm. 14), 183.

¹⁶ SCHMITZ, *Neviandt* (wie Anm. 7), 37; s. a., 20. 89; SCHMITZ, *Grenner* (wie Anm. 7) 191.

¹⁷ SCHMITZ, *Grenner* (wie Anm. 7), 214.

¹⁸ KONRAD BUSSEMER: *Blicke in das nachapostolische Zeitalter: Der Gärtner* 18. Jg., Nr. 31 (31.7.1910), 244.

¹⁹ S. dazu WEYEL, *Zukunft*, Bd. 1 (wie Anm. 7), 32–39.

²⁰ Explizit folgt die Darstellung von NAGEL dem Modell. In die Dekadenz der Kirche wird die „kleine Herde“, die dem „Prinzip der biblisch-neutestamentlichen Gemeinde“ (*Kampf* [wie Anm. 7], 159) treu bleibt eingezeichnet (ebd., 274. 381 f)

²¹ *Blätter: Der Gärtner*, 27. Jg., Nr. 37/38 (22.9.1918), 162; 27. Jg., Nr. 39/40 (6.10.1918), 171; 28. Jg., Nr. 5/6 (9.2.1919), 18.

²² HERMES, *Grafe* (wie Anm. 7), 89. 103; die Kirche muss in der Dekadenz entscheiden, ob sie mehr die „gewordene Kirche der Geschichte“ oder die „göttlich gewollte des Neuen Testaments“ sein will (ebd., 229).

²³ Heilsgeschichte ist nach WIESEMANN zunächst die sich innerhalb des zweiteiligen biblischen Kanons abzeichnende Geschichte Gottes mit den Menschen. Sie wird erweitert auf alle, die denen der auferstandene Herr durch den Geist des Vaters nach der Auferstehung das Heil zueignet; vgl. WIESEMANN, *Gewissen* (wie Anm. 7), 82.

zwischen Mensch und Gott. Bei den Historikern drückt sie sich darin aus, dass eine negative Geschichtsentwicklung allein dem menschlichen Handeln zugeschrieben wird, positive, heilvolle Entwicklung hingegen Gott. Vorausgeschickt sei, dass GRAFE diese Unterscheidung nicht vornimmt,²⁴ und auch wenn NEVIANDT sie trifft,²⁵ kann er doch Gutes und Böses in das Wirken des einen Gottes einzeichnen.²⁶ Erst bei ISCHEBECK kommt die Gott-Mensch Diastase in der Geschichtsdarstellung umfassend zur Geltung²⁷ und wird von SCHMITZ weitergeführt.²⁸ BUSSEMER will die Trennung überwinden. Nach seinem Geschichtsverständnis steht die „Kirchengeschichte“ im Zentrum der Weltgeschichte und gestaltet diese von innen heraus.²⁹ In seiner Geschichtsdarstellung steht jedoch göttliches und menschliches Handeln unvermittelt nebeneinander, indem er das Scheitern der Pläne Gottes auf menschliches Handeln zurückführt.³⁰ Darin folgt ihm HERMES, der von einer von Gott vorgesehenen „Linie der Geschichte“ ausgeht, die der Mensch nicht so einhält „wie sie abgewinkelt“ war.³¹ Erst HOENEN überwindet diese Diastase. Er möchte schlicht die Eigenart der Freien evangelischen Gemeinden kennzeichnen, „und zwar aufgrund ihrer Entstehung und Entwicklung“³². WIESEMANN unterscheidet wieder zwischen Welt- und Heilsgeschichte, die sich aber beizeiten gegenseitig durchdringen.³³ Freilich ist die Unterscheidung auch auf den Zweck der jeweiligen Darstellung zurückzuführen. Aber nach ihrer gänzlichen Vermeidung in den wissenschaftlichen Arbeiten von LENHARD, HEINRICHS und JUNG macht sich BEAUPIN die Trennung wenigstens im Vorwort wieder zu eigen,³⁴ während WEYEL dem WIESEMANN'schen Modell verpflichtet ist und Welt- und Heilsgeschichte einander so zuordnet, dass sich die Heilsgeschichte innerhalb der Weltgeschichte vollziehe.³⁵ In den disparaten Verständnissen artikuliert sich für heute der Bedarf, die Beziehung von Welt- und Heilsgeschichte für die historische Arbeit theologisch zu reflektieren. Dieser Bedarf ergibt sich auch aus dem häufig artikulierten Verständnis der Lenkung der Geschichte durch Gott.

²⁴ HERMES, Grafe (wie Anm. 7), 60. 97 und HG 112 (NEVIANDT, Erinnerungen [wie Anm. 7], 202).

²⁵ HG 138 (NEVIANDT, Erinnerungen [wie Anm. 7], 231); s. a. HG 14 (109); HG 42 (134); HG 70 (159); HG 95 (187).

²⁶ HG 67 (NEVIANDT, Erinnerungen [wie Anm. 7], 156).

²⁷ Blätter: Der Gärtner 28. Jg., Nr. 25/26 (20.6.1919), 98; s. a. 28. Jg., Nr. 27 (6.7.1919), 106.

²⁸ SCHMITZ, Neviandt (wie Anm. 7), 7; „Es ist immer lehrreich, im Querschnitt der Geschichte die wirkenden Kräfte in ihren Auswirkungen zu verfolgen und zu sehen, wie alle Abweichungen von dem Vollgehalt der Schrift zu Entwicklungen führen, die einmal, wollen sie gesund verlaufen, in die von Gott gezeichneten Linien einbiegen müssen“ (ebd., 31); s. a. SCHMITZ, Grenner (wie Anm. 7), 231.

²⁹ BUSSEMER, Blicke (wie Anm. 18), 244.

³⁰ BUSSEMER, Bender (wie Anm. 7), 213.

³¹ HERMES, Grafe (wie Anm. 7), 224.

³² HOENEN, Gemeinden (wie Anm. 7), V.

³³ WIESEMANN, Gewissen (wie Anm. 7), 9.

³⁴ BEAUPIN, Freikirche (wie Anm. 7), 3.

³⁵ WEYEL, Zukunft, Bd. 1 (wie Anm. 7), 18.

Aufgrund eines mit idealistischen Motiven durchsetzten heilsgeschichtlichen Geschichtsverständnisses wird meist implizit ausgedrückt, dass Gott Geschichte lenkt. Diese Lenkung schlägt sich in der Darstellung des Erfolgs von Aktivitäten der eigenen Gruppe nieder und wird zunächst nur formelhaft ausgesagt. Daneben tritt die Vorstellung vom gottgegebenen rechten Zeitpunkt für historische Ereignisse.

Bereits NEVIANDT setzt die Lenkung der Geschichte durch Gott voraus.³⁶ Ihm folgend macht ISCHEBECK kleine Randbemerkungen, nach denen die „göttliche Vorsehung“, die „starke“ und „gütige Hand“, der „starke Fuß“, der „gute Rat“, das „Werk“ Gottes,³⁷ die Geschichte lenken.³⁸ Ferner werden Abläufe schlicht dadurch motiviert, dass „Gott gab“³⁹ sei. SCHMITZ spricht bildhaft von Gott, der am „Webstuhl der Geschichte“ sitze und „ungesehen ihre Fäden fließen“ lasse⁴⁰. Von den „geschichtlichen Führungen Gottes“, die sich meist im Gelingen von Gemeindebau zeigen, redet BUSSEMER.⁴¹ Geschichte wird nach HERMES von „Gottes weisem und vorbedachten Rat“, „Gottes Führung“, „Gottes Gnade“, „Gottes Bestimmung“, der „höheren Hand“, „dem Segen des Herrn“, „der Sendung“ bestimmt.⁴² Ferner lenke Gott durch „scheinbar“ natürliche Gaben von Menschen.⁴³ In den Darstellungen aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg werden die Formeln weniger. WIESEMANN und JUNG gebrauchen sie selten, HOENEN, LENHARD und HEINRICHS gar nicht.⁴⁴

Neben den formelhaften Aussagen zur direkten Geschichtslenkung Gottes wird das seit dem antiken Christentum vertretene Modell des rechten Zeitpunkts (καιρός) historischer Ereignisse häufiger bemüht.⁴⁵ Gott setzt zu einer bestimmten Zeit günstige Umstände, die Menschen für ihre Taten und damit zur Änderung des Geschichtslaufes nutzen – oder verpassen. Die Aufgabe des Historikers besteht darin, solche Zeitpunkte aufzuspüren. Dieses Verständnis vertritt bereits GRAFE:

³⁶ SCHMITZ, Neviandt (wie Anm. 7), 32.

³⁷ Blätter: Der Gärtner 27. Jg., Nr. 37/38 (22.9.1918), 163; 27. Jg., Nr. 43/44 (3.11.1918), 187; 28. Jg., Nr. 43 (28.10.1919), 235; 28. Jg., Nr. 3/4 (20.1.1919), 10; 28. Jg., Nr. 5/6 (9.2.1919), 18; 28. Jg., Nr. 3/4 (20.1.1919), 10f.

³⁸ Blätter: Der Gärtner 27. Jg., Nr. 43/44 (3.11.1918), 187.

³⁹ Blätter: Der Gärtner 27. Jg., Nr. 45/46 (17.11.1918), 195; 28. Jg., Nr. 3/4 (20.1.1919), 10; 28. Jg., Nr. 42 (19.10.1919), 227; 28. Jg., Nr. 47 (23.11.1919), 266.

⁴⁰ SCHMITZ, Gremmer (wie Anm. 7), 246.

⁴¹ BUSSEMER, Bender (wie Anm. 7), 210. 252. 326.

⁴² HERMES, Grafe (wie Anm. 7), 19. 54. 41. 55. 64. 122. 333.

⁴³ Ebd., 28; zu dämonischer Geschichtslenkung s. 105f.

⁴⁴ JUNG sieht in der Bereitstellung der Tagebücher GRAFES durch REMKO SIEBEL ein „Stück Gottesgeschichte“; und Gott habe „Anstöße“ zur Wiederauffindung der Grafetagebücher „geschenkt“ (AUGUST JUNG: Tradition auf Umwegen. Zugleich ein Kapitel selbsterlebter Geschichte, in: Act, Bd. 1, hg. v. DIETRICH [wie Anm. 7], [39–70] 46. 64).

⁴⁵ „Denn der rechte Augenblick (καιρός) fliegt schnell vorbei und läßt sich vielleicht ergreifen, wenn er einem vor den Füßen ist; wenn er aber dem Zugriff entkommen ist, erhebt er sich in die Lüfte und verläßt seine Verfolger und läßt nicht wieder zu, daß man ihm nahekommt.“ (Evagrius Scholasticus: *Historia ecclesiastica* 3,26 [Fontes christiani 57/2, 387 HÜBNER]).

„Jede Zeit hat zur Entwicklung des Reiches Gottes ihre besondere Aufgabe. Und es will mir scheinen, als wenn der Herr unsere Tage dazu bestimmt habe, der Kirche oder den Kirchengemeinschaften eine neue Reformation zu geben.“⁴⁶

ISCHEBECKS Arbeiten zeigen, dass im rechten Zeitpunkt mehrere Kausalitäten zusammenlaufen und neue geschichtliche Situationen formen:

„Die Zeitbedürfnisse, die Arbeitswilligkeit, der Segen Gottes haben es bezeugt: die Stunde Gottes war für die freie gläubige Evangelisation vorhanden.“⁴⁷

Auch SCHMITZ nutzt die Vorstellung vom rechten Zeitpunkt zur Erklärung historischer Vorgänge, wenn er die Geschichte als „immer pünktlich“ auffasst.⁴⁸ HERMES zitiert LUTHER mit der entsprechenden Anschauung.⁴⁹ LENHARD, HEINRICHS und WEYEL verzichten auf die Anwendung, aber JUNG nutzt das *καίρός*-Modell, um Menschen vor späterer Kritik zu schützen, da eine bestimmte geschichtliche Gelegenheit zum Handeln eben noch nicht da gewesen sei.⁵⁰

1.4 Das personengeschichtliche Modell

Die unmittelbare Geschichtslenkung Gottes und das göttliche und menschliche Handeln vermittelnde Modell des rechten Zeitpunkts wird in der freievang. Geschichtsschreibung auf die handelnden Personen konzentriert. So beginnt sie überhaupt erst mit einer personengeschichtlichen Darstellung des Lebens ihres Gründers, verfasst von NEVIANDT.⁵¹ Er hatte den Berliner Kirchenhistoriker AUGUST NEANDER (1789–1850) in dessen letztem Semester 1850 wahrscheinlich noch gehört,⁵² der es sich zur Aufgabe machte, das von Christus ausgehende göttliche Leben in der Menschheit nachzuzeichnen. Das führte ihn zur Darstellung der frommen Einzelgestalten. Dieses Modell fokussiert auf Frömmigkeitsgeschichte und lädt zur persönlichen Erbauung und Nachah-

⁴⁶ Tagebuch 1, 66; 28.1.1852.

⁴⁷ Blätter: Der Gärtner 28. Jg., Nr. 9/10 (9.3.1919), 34; 27. Jg., Nr. 45/46 (17.11.1918), 194; 28. Jg., Nr. 3/4 (20.1.1919), 11.

⁴⁸ SCHMITZ, Neviandt (wie Anm. 7), 7. 37.

⁴⁹ „Kein Ding geht eher, ehe die Stunde kommt, die Gott bestimmt hat. Welcher Sache Stündlein gekommen ist, die geht; die andern bleiben stecken, hindern und stauen sich, wenn sich gleich alle Menschen auf Erden zerreißen wollten. Kurzum: Gott will sich ihm den Zeiger nicht stellen lassen.“ (HERMES, Vorwort zu SCHMITZ, Grenner [wie Anm. 7].)

⁵⁰ JUNG, Erbe (wie Anm. 7), 106.

⁵¹ HEINRICH, Erinnerungen (wie Anm. 7), 99–284, Einleitung von DIETRICH, ebd., 71–98; er bezeichnet NEVIANDT als „... wissenschaftlich geschulte[n] Theologe[n], der seinen Stoff mit Umsicht behandelt und seine Darstellung mit von Originalquellen zu einem wichtigen Dokument der westdeutschen Erweckungsbewegung werden lässt.“ (Ebd., 88.)

⁵² LENHARD, Studien (wie Anm. 7) 131; zu NEANDER s. KURT-VICTOR SELGE: August Neander – ein getaufter Hamburger Jude der Emanzipations- und Restaurationszeit als erster Berliner Kirchenhistoriker (1813–1850), in: 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, hg. v. GERHARD BESIER/CHRISTOF GESTRICH, Göttingen 1989, 233–276.

mung ein. Es prägt in unterschiedlichen Schattierungen den größten Teil der Freien evangelischen Gemeinde-Geschichtsschreibung und wird angereichert durch die dominanten Auffassungen des Historikers HEINRICH VON TREITSCHKE (1834–1896), der die Geschichtsschreibung auf Personen- und Staatengeschichte aus der Sicht der Herrschenden fixierte.⁵³ Einer frühen Kritik an den vereinzelten Lebensbildern zu Folge wird schon bei ISCHBECK in den „Blättern aus vergangenen Tagen“ deutlich: Er lehnt eine Personengeschichte im Stil einer bezuglosen Aufzählung von Lebensdaten und Ereignissen ab. Nur genötigt fügt er ausgedehnte „Lebensbilder“ in seine Darstellung ein.⁵⁴ Eine methodische Durchdringung der Personengeschichte liefert SCHMITZ, indem er genau sondiert, was der Darstellung der Person zuträglich ist oder von ihr ablenkt.⁵⁵ Neben erfreulichen Überlegungen zur Personengeschichte⁵⁶ kippt das Modell bei HERMES ins Panegyrische,⁵⁷ das zudem mit der Terminologie des nationalistischen Aufbruchs der 1930er Jahre übersät wird. So ist GRAFE eine „nicht alltägliche Persönlichkeit“,⁵⁸ ein „Mann außer der Reihe“,⁵⁹ ein „Mann von großem Ausmaß“⁶⁰ und mehr. Am deutlichsten kommt das Modell in Kapitel 18 „Der Führer und sein Lebenswerk“ zum Ausdruck. Ihm ist das Wort THOMAS CARLYLES vorangestellt „Der Inhalt der Geschichte ist das Leben großer Männer.“⁶¹ „Gott baut sein Werk auf einzelne Menschen“, auf „Segensträger für neue Pläne, ...“. „Die Menge der anderen lässt sich führen und verlangt nach Führern, ...“ HERMES bemerkt selbst, dass „diese Auffassung nicht modern“ sei, denn sie sei „nicht demokratisch“. Dennoch hält er sie für historisch erwiesen. „Immer sind auch im Reiche Gottes Menschen und Persönlichkeiten das Entscheidende, nie die Mittel und Einrichtungen!“ HERMES versieht diesen Satz mit der Anmerkung „Das Pendel der Geschichte schwingt in Deutschland durch die Revolution vom 30. Januar 1933 erfreulicherweise jetzt wieder nach der anderen Seite.“⁶² Danach

⁵³ KARL HEINZ METZ: Grundformen historiographischen Denkens. Wissenschaftsgeschichte als Methodologie. Dargestellt an Ranke, Treitschke und Lamprecht, Münchener Universitäts-Schriften (Reihe der Philosophischen Fakultät 21), München 1979, 237–423.

⁵⁴ Blätter: Der Gärtner 28. Jg., Nr. 25/26 (29.6.1919), 98.

⁵⁵ SCHMITZ, Neviandt (wie Anm. 7), 62.

⁵⁶ HERMES, Grafe (wie Anm. 7) 115. 165. 314. 321. 328. 380; ferner 314. 321. 380; vgl. DERS.: Der Einfluß der Persönlichkeiten in unseren Gemeinden: Der Gärtner 32. Jg., Nr. 24/25 (15./22.6.1924), 383–386.

⁵⁷ Zur Panegyrik gehört Übertreibung: „Jede Wahrheit muss ja übersteigert hinaus gerufen werden, damit sie überhaupt nur gehört werde!“ (HERMES, Grafe [wie Anm. 7], 336.) Beispiele panegyrischer Darstellung: 27. 59. 120. 333; NEVIANDT, den HERMES ausschreibt, gibt freilich Anstöße, verfällt aber sonst selten in die genreüblichen Übertreibungen wie etwa bei der Schilderung des „seligen Grafe“ 1852 (HG 98 [NEVIANDT, Erinnerungen [wie Anm. 6], 188]) oder der „von Gott ausersehen Persönlichkeit“ (HG 109 [ebd., 201]).

⁵⁸ HERMES, Grafe (wie Anm. 7), 44.

⁵⁹ Ebd., 58; vgl. 120, aber auch Brockhaus „Persönlichkeit außer der Reihe“ (ebd., 164).

⁶⁰ Ebd., 378.

⁶¹ Ebd., 328.

⁶² Ebd.

setzt sich BUSSEMER bei prinzipieller Befürwortung des Modells⁶³ notgedrungen mit der aufkommenden Kritik an der Personengeschichte auseinander. Sie sei „zumeist nicht wahr genug“, sei zu viel Panegyrik und zu wenig „in dem Sinne der Geschichte gehalten“.⁶⁴ Der Fokus auf Personen und „einzelne geschichtliche Begebenheiten“ versperre das Verständnis der Allgemeingeschichte. Den Geschichtsschreibern des Bundes werde angelastet, es gebe eine „Fülle von Einzel-Lebensbeschreibungen“, dagegen hätten „sie kaum ein einziges Geschichtswerk von umfassender Weite hervorgebracht.“⁶⁵ Dagegen setzt BUSSEMER die zielgerichtete Personengeschichtsschreibung, die „diejenigen Werte“ heraushebt, „die für die Gesamtheit Bedeutung haben“.⁶⁶ Diese Läuterung des Modells setzt sich durch. Bei LENHARD spielt es nur insofern eine Rolle, wie biografische Informationen dem Verlauf seiner Darstellung dienlich sind,⁶⁷ HEINRICHS ordnet die personengeschichtlichen Forschungen der mentalitätsgeschichtlichen Fragestellung unter,⁶⁸ und JUNG stellt seine Biogramme in den Anhang.⁶⁹ In den letzten drei Jahren publizierte WEYEL drei Bände „Lebendige Portraits“, die der Darstellung von Personen dienen.⁷⁰ In ihnen zeigt sich, wie das personengeschichtliche Modell sich der meisten anderen Modelle bedient und deren Leistungsfähigkeit mit dem Fokus auf die Einzelperson bündelt.

1.5 Das mentalitätsgeschichtliche Modell

Deutlich wurde bereits, dass es in der frei-evangelischen Geschichtsschreibung bis in die 1980er Jahre hinein nur wenige wissenschaftliche historische Arbeiten gibt. Vielmehr wird die theologische Einordnung einzelner Gemeinden geübt

⁶³ BUSSEMER, Bender [wie Anm. 7], 9); vgl. ferner die zahlreichen Lebensbilder, die BUSSEMER für die Zeitschrift „Der Gärtner“ verfasst hat.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ LENHARD gewichtet seine Studien zwar biografisch, er arbeitet dabei aber Verschiebungen im ekklesiologischen Verständnis der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland bis um 1910 auf den „theologischen und institutionellen Prozess der ‚Kirchwerdung‘“ aus (LENHARD, Studien [wie Anm. 7], 1); dazu dient eine präzise Auswahl an Daten, vgl. ebd., 28 f. 33. 129. 208 f. 227 f.; vgl. demgegenüber die enzyklopädischen Biogramme ohne Bezug zur Darstellung bei Hermes, der HERMANN KORNELIUS VOORHOEVE vorführt, „wenn dieser auch“ wie HERMES selbst bemerkt „sonst keine unmittelbare Berührung mit unserem Geschichtsbilde genommen hat.“ (HERMES, Grafe [wie Anm. 7], [156–159] 156)

⁶⁸ HEINRICHS, Freikirchen (wie Anm. 7), 377–425.

⁶⁹ JUNG, Erbe (wie Anm. 7), 153–171; auch die Personengeschichten DERS.: Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist. Evangelist. KZ-Opfer (Geschichte und Theologie des Bundes Freier evangelischer Gemeinden 5,2), Witten 2005 und DERS.: Julius Anton von Poseck. Ein Gründervater der Brüderbewegung (Kirchengeschichtliche Monographien 9), Wuppertal 2002 verfolgen dezidiert historische Fragestellungen.

⁷⁰ WEYEL, Zukunft, Bd. 1–3 (wie Anm. 7) stellt sich in die Tradition BUSSEMERs (Bd. 1 [wie Anm. 7], 12).

und die Historie nur als „formaler Hintergrund“ oder als „Tatsachenauflistung“ herangezogen.⁷¹ Eine deutliche Innovation bringen die Arbeiten des Wuppertaler Historikers Wolfgang HEINRICHS. Er wertet die Entstehungsgeschichte der Freikirchen im deutschen Raum für die Mentalitätsgeschichte der Moderne aus. Dazu geht er davon aus, dass religiös geprägtes Denken als fundamentale Interpretation der Welt und als Antwort auf die konkrete Frage der Lebensbewältigung in Kohärenz mit an der Umwelt orientiertem Handeln steht.⁷² Er schildert den epochenspezifischen Zusammenhang von religiös geprägten Denk- und Verhaltensdispositionen mit der sozialhistorischen Wirklichkeit der im 19. Jahrhundert aufkommenden Industriegesellschaft. Erstmals wird die Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden dabei als Regionalgeschichte reflektiert. Da „Mentalität“ als „innere Disposition“, „die in einer engen Relation zu äußeren sozialen Konstellationen steht“, aufgefasst wird, gehören Mentalität und Zivilisation zusammen. Und Zivilisation sei in einem klar umrissenen historischen Raum, nämlich der Region zu fassen.⁷³ Die strukturellen Phänomene und Prozesse, die einer historischen Epoche zugrunde liegen, werden in einer bestimmten historischen Lebenswirklichkeit fassbar gemacht.⁷⁴ In dem exemplarischen Mikrokosmos des Wuppertals wird die Struktur des Ganzen sichtbar. Darum lassen sich Freikirchen als „Antwort des Protestantismus auf die moderne Welt“ verstehen und stellen als „Übersetzung der neuen sozialen Organisationsform des Vereins ins Religiöse“ eine „moderne ekklesiologische Alternative zur Amts- bzw. Landeskirche“ dar.⁷⁵

Es zeigt sich, dass die Geschichtsschreibung der Freien evangelischen Gemeinden mit einer geringen Anzahl von Modellen auskommt; dabei erweist sich das personengeschichtliche Modell mit heilsgeschichtlicher Prägung als äußerst dominant. Diese Dominanz ergibt sich aus der Abzweckung der Geschichtsdarstellung, die von der Gemeinde für die Gemeinde geschrieben wird und sich erst langsam zu einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit der eigenen Geschichte hin entwickelt.

2 Geschichtsdarstellung

Wenn man fragt, wie frei-evangelische Historiker Geschichte darstellen, ist daher zunächst nach den Zwecken und sodann nach der Methodik der Darstellung zu fragen.

⁷¹ HEINRICHS, Freikirchen (wie Anm. 7), 8.

⁷² Ebd., 2.

⁷³ Ebd., 5.

⁷⁴ Ebd., 6.

⁷⁵ Ebd., 16f.

2.1 Zwecke der Geschichtsdarstellung

Die Zwecke der Geschichtsschreibung hängen freilich eng mit dem jeweiligem Geschichtsmodell der Historiker und diese wiederum mit dem intendierten Publikum zusammen. Mit den „Erinnerungen“ an GRAFE möchte NEVIANDT die Leser „in erster Linie etwas über Grafes religiösen Werdegang und über seine evangelistischen und gemeindlichen Aktivitäten erfahren“ lassen.⁷⁶ Er beabsichtigt keine private Erinnerung. Mit dem erbaulichen Charakter der Darstellung und der theologischen Auswahl der Themen zielt er auf eine öffentliche Wirkung im Umfeld der ersten Freien evangelischen Gemeinde. NEVIANDT sieht die Notwendigkeit eines eigenen Schrifttums, da in den ersten Jahrzehnten der Bewegung keine nennenswerte Literatur verfasst worden ist.⁷⁷ Er sichert die Existenz der Gruppe, durch eine Fülle von sonst wahrscheinlich verlorenen Dokumenten, die er im Sinn einer wissenschaftlichen, quellenmäßigen Erfassung einbezieht.⁷⁸ Mit der dezidiert theologischen Darstellung verfolgt er einen pädagogischen Zweck.⁷⁹ Dass die weitere Personengeschichte dem Zweck der Nachahmung des Glaubens der großen Männer dient, braucht keine weitere Erläuterung.

2.1.1 Darstellen und Verstehen

Neben der Erbauung durch Lebensbilder kommt der Geschichtsdarstellung ein weiterer Zweck zu. Die Daseinsberechtigung der eigenen Denomination wird für sich und andere plausibel gemacht. Darum soll die Darstellung wesentlich zum Verstehen von Zusammenhängen führen, das wiederum in einem historisch abgesicherten Selbstverständnis mündet.

Bei der Ausrichtung der Darstellung aufs Verstehen fällt auf, dass sich die meisten frei-evangelischen Historiker bei dieser Zweckbestimmung an einem Modell orientieren, wie es durch JOHANN GUSTAV DROYSEN (1808–1886) in seiner Jenaer Vorlesung „Historik“ (1857) prominent geworden ist: „Es gilt zu verstehen.“⁸⁰ Dabei bezieht sich schon der Begriff „Darstellung“ im Prozess der historischen Arbeit auf das Ziel der gegenwärtigen Tätigkeit. Denn zum historischen Material tritt ein besonderer Kommunikationsvorgang zwischen dem Historiker und der Vergangenheit hinzu. Und wie hier kommuniziert wird, hängt vom jeweiligen Historiker ab, der sich selbst mehr analysierend oder munter erzählend in die Darstellung einbringt. Die Darstellungen wollen ihrer Leserschaft das Verstehen vergangener Ereignisse ermöglichen. Dabei legen sie Zeugnis ab vom Verstehen der Autoren, was mindestens ein Erfassen von Äußerungen und ein deutendes Interpretieren im Licht einer Fragestellung bedeutet.

⁷⁶ Vgl. DIETRICH, Einleitung zu NEVIANDT, *Erinnerungen* (wie Anm. 7), 79.

⁷⁷ Ein Überblick ebd., 80, Anm. 20.

⁷⁸ Vgl. ebd., 81.

⁷⁹ Vgl. ebd., 89.

⁸⁰ JOHANN GUSTAV DROYSEN: *Historik*, hg. v. PETER LEYH, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 22.

Bei unseren Autoren wird deutlich, dass auch das Verstehen auf einen Zweck ausgerichtet ist. Es soll ermöglichen, aus der Vergangenheit für die Gegenwart zu lernen. Man kann diese Ansicht als Konsens der Historik des 19. Jahrhunderts bezeichnen, dem sich auch die frei-evangelischen Historiker anschlossen. So erhofft FRIEDRICH SCHILLER (1759–1805) vom Geschichtsstudium die Erleuchtung des Verstandes und die „Verbesserung“ der individuellen Entscheidungs- und Urteilsfähigkeit.⁸¹ FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER (1768–1834) weiß, dass die Gegenwart „nicht als Keim einer ... Zukunft richtig behandelt werden kann, wenn nicht erkannt wird, wie sie sich aus der Vergangenheit entwickelt hat“.⁸²

Exemplarisch bringen ISCHEBECK und SCHMITZ diese Zweckbestimmung zum Ausdruck, indem erster schreibt:

„Um des historischen Wertes dieses kirchengeschichtlichen Ereignisses willen (sc. Aufkommen des Darbysmus in Deutschland) und weil eine quellenmäßige, *objektive Darstellung* unseres Wissens darüber noch fehlt, müssen wir mehr Zeit und Raum dafür verwenden ...“⁸³ Nach der Darstellung ist das Ziel erreicht: „Wir *verstehen*, inwiefern das System Darbys im Brüderverein einen Anknüpfungspunkt finden konnte.“⁸⁴ (Hervorhebungen, AH)

Auch bei BUSSEMER⁸⁵ und SCHMITZ soll die historische Arbeit im „Verstehen“ münden.

„Wir haben geglaubt, vorstehende Erscheinungen ... darstellen zu sollen, weil sie tief in das Leben Neviandts eingreifen und weil sie dazu beitragen, sein Charakterbild zu verstehen.“⁸⁶

Mit seltenem Methodenbewusstsein legt SCHMITZ sich dabei Rechenschaft über die Vorläufigkeit der Geschichtsdarstellung ab. Das historische Verstehen ist eine Momentaufnahme im fortschreitenden Verstehen.

„Was wir darstellen können, sind nur äußere Umrisse. Dies nicht einmal, sondern nur unvollkommene Bruchstücke. Alle lebendige Gegenwartsgeschichte ist gebettet in einen Strom ewiger Kräfte, die sie gestalten, aber selber geheimnisvoll wirken. Nur von dem, was in die Augen fällt, kann etwas gesagt werden, und dies ist immer lückenhaft. Alle rechte Geschichtsschreibung muß vertagt werden, bis die Bücher des Lebens aufgetan sind.“⁸⁷

⁸¹ Vgl. die Jenaer Antrittsvorlesung von 1789: Schillers Werke (Nationalausgabe 17/1): Historische Schriften, hg. v. KARL HEINZ HAHN, Weimar 1970, 374,31–375,1.

⁸² Kurtze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, kritische Ausgabe, hg. v. HEINRICH SCHOLZ (Quellen zur Geschichte des Protestantismus 10), Leipzig 1910 = Hildesheim/New York 1969, 11 (= § 26).

⁸³ Blätter: Der Gärtner 28. Jg., Nr. 11/12 (23.3.1919), 42.

⁸⁴ Blätter: Der Gärtner 28. Jg., Nr. 13/14 (6.4.1919), 50.

⁸⁵ BUSSEMER, Bender (wie Anm. 7), 251.

⁸⁶ SCHMITZ, Neviandt (wie Anm. 7), 33; vgl. 20. 37. 62. 75; „Verständnis“ (ebd., 29).

⁸⁷ SCHMITZ, Grenner (wie Anm. 7), 192.

Nur in versteckten Hinweisen zur Methodik verpflichtet sich auch HERMES diesem Ziel.⁸⁸ Und bei der Darstellung des Lebens GRAFES liegt ihm „daran, mit diesem Lebensabriß Verständnis zu wecken für den weiteren Gang der Dinge“.⁸⁹ Auch die mehr motivgeschichtliche Arbeit LENHARDS will zum Verstehen die „Wirksamkeit theologischer Motive in der Geschichte der Gemeinden“ darstellen.⁹⁰

Gerade in den Anfängen verfolgt die zum Verstehen führende Geschichtsdarstellung genuin apologetische Zwecke. So wundert es nicht, dass bei ISCHEBECK die Freie evangelische Gemeinde als Hort der Einheit des Leibes Christi dargestellt wird, die Brüderbewegung, allen voran JOHN NELSON DARBY (1800–1882) als Zerstörer derselben.⁹¹

2.1.1 Forschungsinteressen

Erst mit den wissenschaftlich angelegten Studien zielt die Darstellung auf ein methodisch geleitetes Verstehen. So verfolgt HOENEN den Zweck, die „Eigenart“ der Freien evangelischen Gemeinden „zu kennzeichnen, und zwar aufgrund ihrer Entstehung und Entwicklung“.⁹² Mit durchaus apologetischem Zweck gegen das Verdikt, es gebe keine eigenständige Theologie der Erweckungsbewegung, versucht LENHARD „die Entstehung und Entwicklung des Gemeinde Begriffs der freien evangelischen Gemeinden im historischen Verlauf aufzusuchen und zu verfolgen“.⁹³ HENRICHS Darstellung folgt der genuin mentalitätsgeschichtlichen Fragestellung.⁹⁴ JUNG zielt auf das Verstehen ganz bestimmter historischer Abläufe, indem er beispielsweise die Geschichte rivalisierender Strömungen in den Anfängen des Bundes Freier evangelischer Gemeinden nach 1874 darstellt und überkommene Geschichtsbilder revidiert.⁹⁵ Und auch die von DIETRICH u. a. ins Leben gerufene Reihe „Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden“ zielt seit 1988 darauf, „eigene Geschichte wieder ins Gedächtnis rufen“ oder überhaupt erst bekannt machen.⁹⁶ Die ersten Bände, in denen Quellen aus der frühen Gemeindeggeschichte ediert sind, sind als „Handlangerdienste“ angelegt,⁹⁷ aus denen andere Geschichte darstellen sollen. Und BEAUPINS Darstellung widmet sich einer präzisen Frage, nämlich

⁸⁸ HERMES, Grafe (wie Anm. 7), 142.

⁸⁹ Ebd., 155; auch WIESEMANN, Gewissen (wie Anm. 7), 5, 113.

⁹⁰ LENHARD, Studien (wie Anm. 7), 16.

⁹¹ ISCHEBECK, Darby (wie Anm. 7).

⁹² HOENEN, Gemeinden (wie Anm. 7), V; auch ISCHEBECK, Blätter: Der Gärtner 28. Jg., Nr. 15/16 (20.4.1919), 57; weiteres 28. Jg., Nr. 29 (20.7.1919), 123.

⁹³ LENHARD, Studien (wie Anm. 7), 19.

⁹⁴ S. o. 10f.

⁹⁵ JUNG, Erbe (wie Anm. 7).

⁹⁶ DIETRICH, Geschichte (wie Anm. 4), 23.

⁹⁷ Ebd., 24; JUNG, Kampf (wie Anm. 7).

„in welcher Form sich das ‚Verhältnis‘ zwischen der Freikirche und der Staatsmacht gestaltete und welche Wirkung die sozialistische Staatsform auf die wichtigsten Arbeitsbereiche der Freikirchen hatte“.⁹⁸

Und letztlich geht es auch in den Personenportraits WEYELS um eine Darstellung, die auf das Verstehen der eigenen Geschichte angelegt ist⁹⁹.

Zusammenfassend erscheinen die auch in DROYSSENS Historik für die historische Arbeit beschriebenen Ziele „Darstellung und des Verstehen“ so dominant oder auch ohne Kenntnisse von DROYSEN als in einer Weise evident, dass sich auch frei-evangelischen Historiker ihnen nicht entziehen können oder ein solches Modell in ihrer historischen Arbeit intuitiv entwickeln. Auf welchen Wegen sie sich ihre historische Arbeitsweise angeeignet haben, muss noch erhellt werden.

2.2 Methodik

Wenn man fragt, wie man zu einer dem Zweck des Verstehens dienenden Darstellung der Geschichte gelangt, dann gerät zunächst das Quellenmaterial, das über die zur Darstellung zu bringenden Ereignisse Auskunft gibt, in den Blick. Die Frage nach der Auswahl relevanter Quellen führt zur pragmatischen Methode, die alle frei-evangelischen Historiker anwenden.

2.2.1 Quellenarbeit

GRAFE selbst hat durch die teils kommentierte Darbietung von Originaldokumenten in seinen Tagebüchern Quellenarbeit geleistet und zu weiterer animiert. Dass die Darstellung auf der Analyse von Quellen beruhen muss, ist schon im Beginn der frei-evangelischen Geschichtsschreibung mit NEVIANDT angelegt.¹⁰⁰ Spätestens seit ISCHBECK wird der Bezug auf Quellen zum Allgemeingut der Historiker.

„Der Wahrheit gemäß, im rechten Sinn und Geist über sie zu schreiben, ist so außerordentlich schwer, weil die meisten der bisher ... verbreiteten Berichte einseitig sind. Unser Bestreben ist, möglichst sachlich und unparteiisch zu berichten. Aus diesem Grunde lassen wir in den folgenden Kapiteln möglichst viele Quellen und Zeitgenossen zu Worte kommen.“¹⁰¹

⁹⁸ BEAUPIN, Freikirche (wie Anm. 7), 12.

⁹⁹ WEYEL, Zukunft, Bd. 1 (wie Anm. 7), 8.

¹⁰⁰ NEVIANDT hat als historisch geschulter Theologe relativ viele „Originalquellen“ wiedergegeben (DIETRICH, Einleitung zu NEVIANDT, Erinnerungen [wie Anm. 7], 78). Gerade für die Darstellung der Entwicklung Grafes beklagt er den Quellenmangel (HG 9 [NEVIANDT, Erinnerungen [wie Anm. 7], 105]).

¹⁰¹ ISCHBECK, Darby (wie Anm. 7), 75.

Die an LEOPOLD VON RANKE anklingende Forderung, auf der Grundlage von Quellen „bloß sagen“ zu wollen, „wie es gewesen“ ist,¹⁰² wird nun sehr unterschiedlich umgesetzt. In der Frühphase liegt kaum ein reflektierter Quellenbegriff vor. Die heute unsäglich erscheinende Vermischung von Quelle und Sekundärliteratur hängt mit dem damals dominanten Quellenbegriff zusammen, der auch „die gelehrte, rhetorische, wissenschaftliche Geschichtsschreibung“¹⁰³ und eben nicht nur all „jene Bestandteile des historischen Materials, ... mit denen die wissenschaftliche Erforschung historischer Sachverhalte und Abläufe gewährleistet werden kann“,¹⁰⁴ unter die Quellen subsumiert. Entsprechend avanciert NEVIANDTS gesamte Darstellung und eben nicht nur die von ihm überlieferten Originaldokumente zur Quelle weiterer Geschichtsschreibung. Darum wird beispielsweise bei ISCHEBECK alles, was er zu Händen hat, zu Quellenmaterial und seine Darstellung generiert streckenweise zu einer Anthologie von Sekundärliteratur.¹⁰⁵ Wieder erst mit HOENEN, der dem „Grundsatz gefolgt“ ist, „nur auf zuverlässigen Unterlagen aufzubauen“,¹⁰⁶ setzt eine den wissenschaftlichen Maßgaben der Zeit entsprechende Quellenarbeit ein.¹⁰⁷

Weil die Freien evangelischen Gemeinden eine relativ junge Bewegung sind, spielt Augenzeugschaft eine große Rolle. So stützt sich NEVIANDT neben dem Briefwechsel Grafes auch auf eigene Erlebnisse.¹⁰⁸ Auch in späterer Zeit bietet eigene Erfahrung eine wichtige Quelle, wie beispielsweise die Arbeiten von WIESEMANN zeigen.¹⁰⁹ Gerade für die dringend erforderliche Geschichtsschreibung der jüngsten Geschichte stehen derzeit noch Augenzeugen zur Verfügung.¹¹⁰

¹⁰² „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beygemessen: so hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloss sagen, wie es eigentlich gewesen.“ (LEOPOLD VON RANKE: Geschichte der romanischen und germanischen Völker 1494–1535, Bd. 1, Leipzig/Berlin 1824, Vf.)

¹⁰³ DROYSEN, Historik (wie Anm. 80), 400.

¹⁰⁴ CHRISTOPH MARKSCHIES: Arbeitsbuch Kirchengeschichte (UTB für Wissenschaft: Uni Taschenbücher 1857), Tübingen 1995, 20.

¹⁰⁵ Blätter: Der Gärtner 27. Jg., Nr. 39/40 (6.10.1918), 170; s. a. 28. Jg., Nr. 27 (6.7.1919), 106; BUSSEMER unterscheidet exakt zwischen Quellen und Sekundärliteratur (z. B. BUSSEMER, Bender [wie Anm. 7], 179).

¹⁰⁶ HOENEN, Gemeinden (wie Anm. 7), V.

¹⁰⁷ Vgl. JUNG, Erbe (wie Anm. 7), 46.

¹⁰⁸ HG 9. 15. 53. 91. 93 f. 104. 106. 132. 135. 155. 182. 184 (NEVIANDT, Erinnerungen [wie Anm. 7], 106. 111. 145. 184 f. 195. 199. 227 f. 245. 277. 279).

¹⁰⁹ WIESEMANN, Gewissen (wie Anm. 7).

¹¹⁰ Zu erwähnen ist hier die Sammlung: Zeitzeugen im Gespräch. Ehemalige Mitarbeiter im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R. erzählen, aufgezeichnet v. WALDEMAR BRENNER, bearbeitet v. HEINZ-ADOLF RITTER, Dietzhölztal 2011; MATTHIAS EHMANN und MICHAEL BRITSCH erarbeiten derzeit im Rahmen ihres Masterabschlusses an der Theologischen Hochschule Ewersbach eine Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden des Bayerischen Kreises, in dem noch Zeitzeugen leben (oral history).

Freilich variiert je nach Zweck der Darstellung die Quellenbasis. Für die mentalitätsgeschichtliche Arbeit von HEINRICHS fließen die Quellen „äußerst reichhaltig“.¹¹¹ Hier stehen Aktenvorgänge der Staats- und Kirchenbehörden, amtliche Korrespondenzen, Satzungen, Protokolle der Vorstands- und Mitgliederversammlungen, Mitgliederlisten, Briefe von Gemeindegliedern, Tagebücher zur Verfügung, aber auch Predigten, Traktate, Zeitschriftenaufsätze bereit. Für die Personengeschichte stellt sich die Quellenlage hingegen beizeiten problematisch dar.¹¹²

Bei dem von HEINRICHS 1988 beklagten Problem der „ungeordnete[n] Archive“¹¹³ ist zumindest mit dem Ausbau des Archivs des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, wo durch DORIS REESE Druck- und Tonerzeugnisse des Bundes und der Ortsgemeinden gesammelt werden, und der an der Theologischen Hochschule Friedensau weiter im Aufbau befindlichen Bibliothek des Vereins für Freikirchenforschung in Zukunft mit Besserung zu rechnen.¹¹⁴

Was den Umgang mit Quellen angeht, so ist bedauerlich, dass der Nachweis von Quellen nach den fachwissenschaftlichen Standards des Fachs überhaupt erst ab HOENEN 1930 und auch seither in unterschiedlicher Qualität erbracht wird.¹¹⁵ Zeichnen sich vor allem die Arbeiten JUNGS und DIETRICHs durch saubere Quellenanalyse und -arbeit aus, so ist in der Frühzeit quellenkritisches Arbeiten selten zu finden, BUSSEMERS Arbeiten sind die Ausnahme.¹¹⁶ Die Zeit und Umstände der Entstehung, die besondere Gattung und der Zweck der Entstehung der Quellen werden kaum berücksichtigt.¹¹⁷ Mangels vorliegender Quellen werden in der Zeit bis in die 1960er auch selten verschiedene Quellen, die zu einem Ereignis Auskunft geben, herangezogen und gegeneinander abgewogen.¹¹⁸ Erst JUNG bedient sich dieser Arbeitsweise in beispielgebender Form.¹¹⁹

¹¹¹ HEINRICHS, Freikirchen (wie Anm. 7), 7.

¹¹² WEYEL, Zukunft (wie Anm. 7), 8.

¹¹³ HEINRICHS, Freikirchen (wie Anm. 7), 7.

¹¹⁴ Vgl. <http://www.feg.de/index.php?id=135>; die Bestände der Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden befinden sich im Archiv der Freien evangelischen Gemeinden Wuppertal-Barmen; http://www.thh-friedensau.de/Bib/de/Startseite/S02_Themengebiete/S18_Freikirchenforschung/index.html (letzter Zugriff am 3.5.2012).

¹¹⁵ Vgl. LENHARD, Studien (wie Anm. 7), 15f.; WIESEMANN unterscheidet sauber zwischen Quellen und Sekundärliteratur (WIESEMANN, Gewissen [wie Anm. 7], 115).

¹¹⁶ BUSSEMER, Bender (wie Anm. 7), 115; er wertet beispielsweise die Sitzungsbücher der Kölner Freien evangelischen Gemeinde aus (ebd., 171 f.); aus der Quellenlage werden Forschungsdesiderate abgeleitet: ebd., 307 f.

¹¹⁷ ISCHEBECK bemerkt zu seiner Darstellung, dass NEVIANDT ihm „ein sicherer Führer“ sei (Blätter: Der Gärtner 28. Jg., Nr. 33 [17.8.1919], 154); WIESEMANN legt über den Wert seiner untersuchten Quellen Rechenschaft ab (WIESEMANN, Gewissen [wie Anm. 7], 5).

¹¹⁸ Beispielsweise hat ISCHEBECK zwei Abschriften der Austrittserklärung der sechs Gründer der ersten Freien evangelischen Gemeinde vorliegen, bemerkt, sie seien „bis auf drei oder vier Worte, die ganz nebensächlich sind, gleichlautend“ (Blätter: Der Gärtner 28. Jg., Nr. 29 [20.7.1919], 123); s. a. ISCHEBECK, Darby (wie Anm. 7), 84; sodann auch BUSSEMER, Bender (wie Anm. 7), 128.

¹¹⁹ Besonders: JUNG, Erbe (wie Anm. 7); er beschreibt die Quellenlage seiner Forschung professionell (JUNG, Väter [wie Anm. 7], 15 f. 22), auch Fehler werden nachgewiesen (15).

2.2.2 Pragmatische Methode

Trotz des dominanten Modells der Heilsgeschichte und Geschichtslenkung Gottes zog auch in die frei-evangelische Kirchengeschichtsschreibung die pragmatische Methode ein. Sie war in Deutschland im 18. Jahrhundert aus der politischen Geschichtsschreibung in die protestantische Kirchengeschichtsschreibung aufgenommen worden. Sie fragt nach einem innerweltlichen Ursache-Wirkungszusammenhang.¹²⁰ Entsprechend fragen die Historiker nach Kausalketten. Welches Ereignis hat welches bewirkt oder auf es eingewirkt? Die Frage nach solchen Kausalitäten bildet nun ein Auswahlkriterium für die zur Darstellung herangezogenen Quellen. Nur historisch relevante Ereignisse werden in die Darstellung einbezogen. Dabei besteht der Anspruch, die Kette der Ereignisse bis zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen.

„Eine geschichtliche Entwicklung wird nur dann recht verstanden, wenn man bis an ihre Wurzeln, ihre Anfänge zurückgeht. Ehe eine Idee Heimatrecht gewinnt und dann im größeren Umfange ihre Entwicklung ausübt, bricht sie sich am feindlichen Widerstande, realisiert sich im kleinsten Maßstabe. Dabei offenbart sie sowohl die Fülle ihrer neuschaffenden Kraft als auch die Gefahren ihrer Kampfzeit und Gähnung.“¹²¹

Mit der Methode geht ein gewisser Relativismus einher. Hat man die Ursache eines Phänomens benannt, nimmt man ihm seine originäre Kraft. Man macht sich das Einzelphänomen handhabbar, indem man es mit den Einflüssen, die auf es einwirken, erklärt. Dem Individuellen, Originären wird entgegengewirkt.

Die frei-evangelische Geschichtsschreibung ist davon bestimmt, die pragmatische Methode zu verwenden, ohne dabei das der Methode vorausgesetzte naturwissenschaftliche Weltbild zu übernehmen. Innerweltliche Kausalitäten und göttliche Geschichtslenkung stehen darum ohne Klärung der Bezüge nebeneinander.¹²²

¹²⁰ ECKEHART STÖVE: Art. Kirchengeschichtsschreibung: TRE 18 (1989), (535–560) 544 f.

¹²¹ Blätter: Der Gärtner 28. Jg., Nr. 9/10 (9.3.1919), 34; BUSSEMER, Bender (wie Anm. 7), 251.

¹²² HG 13 (NEVIANDT, Erinnerungen [wie Anm. 7], 108). Bei ISCHEBECK sieht man das Nebeneinander von pragmatischer Methode, ohne Übernahme des naturwissenschaftlichen Weltbildes (Blätter: Der Gärtner 27. Jg., Nr. 37/38 [22.9.1918], 162) wird die Kausalität mit der Kabinettsorder von Friedrich II. aus dem Jahr 1740 belegt, dabei aber gleichzeitig „der Herr Zebaoth, der Herr der Kirche ließ zu allen Zeiten ...“ (ebd.); ferner: 28. Jg., Nr. 29 (20.7.1919), 123 u. ö.; „Jedes Leben ist eingetaucht in die Zuständlichkeit derjenigen geschichtlichen Entwicklungsphase, welche es antrifft und die es beeinflusst – verdirbt oder befruchtet.“ (SCHMITZ, Grenner [wie Anm. 7] 15); historische Relevanz von Ereignissen: „Ein Wendepunkt in der Geschichte der Gemeinde sollte eintreten“ (ebd., 192); HERMES, Grafe (wie Anm. 7), 16 f. 65. 117); zur Ereigniskette (ebd., 155. 172); HOENEN, Gemeinden (wie Anm. 7), 21. 24; sucht immer nach materialen Berührungspunkten, nicht reine phänomenologische Analogien (ebd., 32 f); Suche nach „Abhängigkeitsverhältnissen“ (ebd., 40 f); Personen lösen historisch relevante Ereignisse aus, die zu neuen historischen Situationen führen. Die pragmatische Methode fordert, alle Aspekte zu erwähnen, die Einfluss auf Personen hatten (BUSSEMER, Bender [wie Anm. 7], 6. 113); ande-

3 Schlussbemerkungen

Aus der skizzenhaften Untersuchung der historischen Arbeit von Autoren der Freien evangelischen Gemeinden zu der Geschichte ihrer eigenen Denomination lässt sich festhalten, dass diese Geschichtsschreibung Anteil hat an den wenigstens vier Grundproblemen aller einschlägigen Unternehmungen auf diesem Feld.¹²³

Die Historiker der Freien evangelischen Gemeinden schreiben bedingt durch den ihnen vorgegebenen Sachgegenstand und ihrer Beteiligung an ihm aus einer *Innenperspektive*. So wird die Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden von Historikern aus diesen Gemeinden für Rezipienten in diesen Gemeinden geschrieben. Dabei wird die Außenperspektive nur gelegentlich mit in die Darstellung eingebunden.¹²⁴ Eine Weitung der Perspektive geschieht durch die Arbeit des seit 1990 bestehenden „Vereins für Freikirchenforschung“ und durch die zunehmende Vernetzung frei-evangelischer Historiker.¹²⁵

Seit Beginn einer eigenen Geschichtsschreibung mit NEVIANDT sitzt die frei-evangelische Geschichtsschreibung in einem *Spannungsfeld*, das zwischen der zeitgenössischen Historiographie auf der einen Seite und systematischer Theologie auf der anderen Seite besteht. Je nachdem, welcher Seite die Historiker nachgeben, zeitigt das methodische Konsequenzen, die ERNST TROELTSCH auf die Formel „historische und dogmatische Methode“¹²⁶ bringt. Mit dem Einsatz der pragmatischen Methode ziehen mit der den Freien evangelischen Gemeinden eigenen Verspätung Standards und Formen der zeitgenössischen Historiographie ein, die das Verhältnis vom Wirken Gottes und menschlicher Freiheit nirgends bedenkt. Entsprechend mühsam versucht man, die Analyse von Kausalitätsketten mit der altkirchlichen Lehre vom „rechten Zeitpunkt“, den Gott setzt und den Menschen nutzen, zu vermitteln oder lässt weltliche Kausalität

res wird als irrelevant ausgeschieden (ebd., 115. 250. 315. 328); „was da ist, da war, geschahe, muß sich auswirken, muß sich fortbilden nach einem gewissen Ziele hin“ (BUSSEMER, Blicke [wie Anm. 7], 244); WIESEMANN, Gewissen (wie Anm. 7), 35. 67; „Faden der geschichtlichen Entwicklung“ (ebd., 92); LENHARD, Studien (wie Anm. 7), 78; zum Verständnis von Sachverhalten wird ihre Vorgeschichte rekonstruiert (ebd., 200–202); HEINRICHS, Freikirchen (wie Anm. 7), 2: Religiös geprägtes Denken steht in Kohärenz mit an der Umwelt orientiertem Handeln. BEAUPIN arbeitet heraus, „welche Wirkung die sozialistische Staatsform auf die wichtigsten Arbeitsbereiche der Freikirchen hatte“ (BEAUPIN, Freikirche [wie Anm. 7], 12); nicht zuletzt WEYEL, Zukunft, Bd. 1 (wie Anm. 7), 31–45.

¹²³ Vgl. CHRISTOPH MARKSCHIES: Art. Geschichte/Geschichtsauffassung. VI. Kirchengeschichte: RGG⁴ 3 (2000), 789–791.

¹²⁴ Beispielsweise bei HARTMUT WEYEL: Kirchliche und staatliche Reaktionen auf die Gründung der ersten Freien evangelischen Gemeinde, in: Act, Bd. 2 (wie Anm. 8), 137–168.

¹²⁵ So die Initiation denominationsübergreifender Fachtagungen, wie z. B.: Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, hg. v. DANIEL HEINZ (Kirche. Konfession. Religion 54), Göttingen 2011.

¹²⁶ ERNST TROELTSCH: Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie (1900), in: DERS.: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913, 729–753.

und göttliche Geschichtslenkung formelhaft unverbunden nebeneinander stehen. Hier ist ein dezidiert theologischer Beitrag zum Geschichtsverständnis gefordert.¹²⁷

Die Geschichtsdarstellung der Historiker Freier evangelischer Gemeinden ist durch *Selektion* aus der Fülle des Stoffs gekennzeichnet. Welche Ereignisse in der Kausalitätskette historische Relevanz besitzen, bestimmt der Historiker. Immerhin ist durch die europäische Vernetzung der erwecklichen Kreise um die Mitte des 19. Jahrhunderts von Anfang an eine gewisse Weite in der Auswahl der Stoffe garantiert. Andere Stoffe haben die Darstellungen noch nicht erreicht. Welche Rolle spielen beispielsweise die Frauen zu Beginn der Gemeindebewegung im Wuppertal? Die Selektion verstärkt sich weiter mit der Frage, welche Geschichte denn geschrieben werden soll: die des Bundes, die der Einzelgemeinde oder die von einzelnen Personen aus Gemeinden? Mit dem weiten Fokus auf eine aus der Region erhobene Mentalität der Moderne im Sinne einer „*histoire totale*“ ist von HEINRICHS die Selektion zukunftsweisend geweitet worden.

Die Geschichtsschreibung der Freien evangelischen Gemeinden verfügt über eine überschaubare Zahl von Modellen zur Erklärung von Geschichte. Hier ist dringend geraten, die Überbeanspruchung einzelner Modelle zu überwinden, die zeitweise die Geschichtsschreibung bestimmte, und das Erklärungspotential der unterschiedlichen Modellierungen im Zuge der Darstellung zu entfalten.

Abstract

From the founding of the congregations of the Union of Evangelical Free Churches in Germany there have been written historical accounts. The historical understanding and methodology supporting these accounts was more often implicit rather than explicitly described. This paper investigates the historical theories and methodologies underlying these accounts, and asks which perspectives for writing free evangelical history can be gained. The author describes first five simple historical models which have been employed, then discusses the aims and methodologies of the accounts, and concludes with a discussion of the problems involved with historical writings on the free evangelical churches and gives perspectives for future work in the field.

Dr. Andreas Heiser, Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 48, 35716 Dietzhöhlztal-Ewersbach; E-Mail: heiser@th-ewersbach.de

¹²⁷ Einen solchen formuliert EILERT HERMS: Theologische Geschichtsschreibung: Kirchliche Zeitgeschichte 10 (1997), 305–330.

Friederike Meißner

Predigt zu Gen 29,31-30,24

„Ich bin Lea“ – Vom Selbstwert einer Frau

Ich bin Lea. Kennen Sie mich? Ich bin die Frau von Jakob, die erste Frau. Ich bin die Schwester von Rahel, der Frau, die Jakob liebt. Ich bin die Tochter Labans, die Nichte von Rebekka und Isaak. Ich bin die Mutter von Ruben und Simeon, Levi und Juda, Issachar, Sebulon und Dina. Ich bin ... ja, wer bin ich eigentlich? Was bin ich schon wert? Ich bin Lea.

[Die Predigerin legt das Tuch, das sie während der ersten Sätze über dem Kopf trug, ab.]

Lea. Die Ungeliebte.

Wer war sie schon: Lea. Eine der vielen Frauen, die sich und ihren Wert über andere definieren. Eine, die durch die Schönheit und die Beliebtheit ihrer Schwester regelrecht abgewertet wird. Es heißt, sie hätte „matte Augen“ gehabt. Augen sagen so viel aus, diese Spiegel der Seele. Aber waren ihre Augen, war ihre Seele wirklich matt? Das hebräische Wort, das hier steht, könnte genauso gut übersetzt werden: sanft, zart, schmeichelnd, verzärtelt, schwach, furchtsam. Lea, die Verletzliche, nicht Dominante. Die Unscheinbare, die nicht die Szene beherrscht, sobald sie auftritt. Es gibt viele solche Menschen. Sie sind gar nicht hässlicher als die Schönheiten um sie herum, aber so schüchtern, dass ihre Augen matt bleiben. Vielleicht war Lea so eine Frau. Immer im Schatten ihrer temperamentvolleren kleinen Schwester.

Leas Selbstwertgefühl ist klein. Und genau darin begegnet sie uns heute. Irgendwie sind wir alle Lea. Denn das ist ein Problem, das viele mit ihr teilen. Vor allem Frauen, habe ich mir sagen lassen. Eine tiefe Unsicherheit, ob man tatsächlich geliebt wird, begegnet mir bei vielen Frauen. Und große Verletzlichkeit, wenn man sich abgelehnt fühlt. Vielleicht zeichnet es uns Frauen aus, dass wir irgendwo tief drinnen unsicher sind, ob wir gut genug sind. Schön genug. Liebenswert. Besonders diese Sehnsucht nach Liebe scheint ein echtes Frauenthema zu sein: Werde ich geliebt?

Ich muss den Männern um mich herum glauben, wenn sie mir versichern, dass diese Frage sie nicht so tief bewegt wie Frauen. Liebe Männer, da habt ihr es gut! Wenn das stimmt, seid ihr glückliche Menschen. Aber ich weiß auch von Männern, die ihren Wert nicht aus sich selbst heraus fühlen. Da wird der Selbstwert über Leistung und Arbeit definiert. Und dann kann wirklich die Welt zusammenbrechen, wenn man die Arbeit verliert oder alt wird und nicht mehr so viel leisten kann wie früher.

Selbstwert ist eine spannende Sache. Wie entsteht der? Wie kann man jemandem Selbstwert geben, der sich selbst nicht wertschätzt? Es geht beim Selbst-Wert ja nicht um das abstrakte Wissen, dass man als Mensch grundsätzlich wertvoll ist. Sondern Selbst-Wert ist das sichere Empfinden, Wissen in Kopf und Herz und Bauch, dass man in Ordnung ist. Man muss sich selbst etwas wert sein. Und auch einzig aus sich selbst heraus.

Was ist Lea schon wert? Was ist sie sich selbst wert? Diese Frage schwingt in der ganzen Erzählung in Genesis 29 und 30 unterschwellig mit.

Auf jeden Fall sehen wir in Lea eine unglückliche Frau, deren Leben vor allem von zwei Kampffeldern (Rivalität mit der Schwester und das Ringen um Liebe) und einer schmerzhaften Grunderfahrung geprägt zu sein scheint: Ich bin überflüssig, unerwünscht.

Letzte Woche haben wir noch gelacht darüber, wie betrunken Jakob gewesen sein musste, um nicht zu merken, dass statt Rahel Lea im Hochzeitsbett lag. Heute bleibt mir dieses Lachen im Halse stecken, wenn ich mir ausmale, wie Lea sich gefühlt hat. „Und siehe, am Morgen war es Lea.“¹ Schockiert, verärgert, ablehnend springt Jakob auf: „Du bist ja ... Lea!“ Was für ein Schlag ins Gesicht. Jakob verlässt das Zimmer, zurück bleibt die frischgebackene Ehefrau. Was ist sie schon wert? Natürlich hatte Lea gewusst, dass es so kommen würde. Und ihr Kopf war vielleicht darauf vorbereitet. Aber so eine heftige Ablehnung trifft ja nicht den Kopf, die geht ins Herz. Die haut in die immer wieder selbe Kerbe, in die schon seit Kindertagen verletzte Seele von Lea. Es wirkt doch so, als ob das das bekannte Muster war: Rahel, die Schöne, Beliebte, Jüngere, und Lea, die am Rande. Die Tochter, die auch innerhalb von sieben Jahren keiner heiratet, obwohl die Mitgift sicher nicht schlecht gewesen wäre.

Aber: „JHWH sah, dass Lea ungeliebt war und er öffnete ihren Mutterleib; Rahel aber war unfruchtbar“. So steht es in Gen 29, 31. JHWH (Jahwe) sah, dass Lea ungeliebt war und er öffnete ihren Mutterleib. Ist das nicht schön? Gott wendet sich der zu, die am Rande steht. Er nimmt sie in den Blick. Die Benachteiligten, Zurückgesetzten nimmt Gott in den Blick.

Bisher war die Gewichtung irgendwie eindeutig: Rahel die Hübsche und Glückliche, die Geliebte, Begehrte, Erfolgreiche. Alles schien ihr zuzufliegen. Ein Mann kommt und arbeitet sieben Jahre für sie. Was muss das für eine Frau gewesen sein. Rahel war irgendwie in meiner Wahrnehmung der Geschichte immer die Glücksmarie. Und Lea die Pechmarie. Die auf der Schattenseite des Lebens. Die mit der man höchstens Mitleid hatte.

Und jetzt wendet sich das Blatt plötzlich. Zumindest scheint es doch von außen so. Gott wendet sich Lea zu. Und schenkt ihr Kinder. Statussymbole der damaligen Zeit. Mehr noch: Altersvorsorge und ewiges Leben. Eine Frau, die Kinder hatte, die war was. Und dazu noch Söhne. Einen nach dem anderen. Ruben, Simeon, Levi, Juda.

¹ Die Zitate aus dem Bibeltext werden in eigener Übersetzung der Autorin wiedergegeben.

Lea reicht das nicht. Sie wünscht sich mehr als den Wert durch die Kinder. Die Namen der ersten drei Söhne drücken das sehr deutlich aus: Ruben: Sieh, ein Sohn! Kannst du mich nicht endlich wahrnehmen, Jakob? Lieb mich! Simeon: Gott hat mich gehört, ich wurde verschmäht, aber er sorgt für mich. Levi: Häng dich an mich, Jakob! Ich hab dir drei Söhne geboren! Lieb mich!

Lea hat solche Sehnsucht nach Jakobs Liebe, nach seiner Zuwendung. Und genau ihr, der diese menschliche Zuwendung verwehrt bleibt, ihrer erbarmt sich Gott. Er wendet sich den Sehnsüchtigen zu. Wenn Sie sich ausgegrenzt fühlen, wenn Sie Sehnsucht haben nach Anerkennung, nach Liebe, dann unterdrücken Sie die nicht. Sprechen Sie es vor Gott aus: ich sehne mich so nach etwas Gutem in meinem Leben.

Sehnsucht ist wahrscheinlich die wichtigste Voraussetzung dafür, dass wir offen sind für Gottes Zuwendung. Wer glaubt, alles zu haben, der macht zu. Ist ja klar. Was man hat, muss man halten. Solange man sich sehnt, bleibt man offen.

Lea sehnt sich so sehr. Und sie bekommt Liebe. Gott wendet sich ihr zu. Die Geburten ihrer Kinder empfindet sie als Zeichen dieser Zuwendung. Und auch wenn die Söhne Leas vielleicht ohne Jakobs empfundene Liebe entstanden sind, sind sie doch Zeichen der Liebe. Denn Kinder sind, jedes Kind ist ein Ausdruck der Liebe Gottes zum Leben. Jedes Kind ist ein Ausdruck der Liebe Gottes zum Leben.

Lea hat vier gesunde Söhne. Was für Segen! Wie dankbar und stolz könnte diese Frau sein. Vielleicht ist sie das sogar vorübergehend. In Gen 29, 35 heißt es: „Sie wurde noch einmal schwanger und gebar einen Sohn; und sie sagte: Diesmal will ich JHWH preisen! Darum gab sie ihm den Namen Juda. Und sie hörte auf zu gebären“.

In diesem vierten Namen endlich steckt keine Botschaft an Jakob drin, nur Dank. Vielleicht hat er sich ihr ein bisschen mehr zugewandt. Oder vielleicht hat sie einfach dankbar sehen und annehmen können, was sie hatte und wollte sich tatsächlich damit zufrieden geben.

Die Geschichte geht anders weiter, Gen 30, 1: „Da merkte Rahel, dass sie dem Jakob nicht gebar. Sie wurde eifersüchtig auf ihre Schwester und sagte zu Jakob: Mach mir Söhne! Wenn nicht, sterbe ich!“

In dem Moment, wo Jakob sich Lea zuwendet – oder zumindest wo Lea entspannter scheint – wird Rahel eifersüchtig. Die herzzerreißende Liebe von Jakob und Rahel bleibt fruchtlos. Sie muss langsam um ihre Position fürchten. Als Unfruchtbare steht sie stark in der Gefahr, Nebenfrau zu werden. Also wendet sie sich vorwurfsvoll an Jakob.

Da wird Jakob doch tatsächlich mal zornig gegen Rahel: Bin ich Gott?! Zorn ist eine starke Emotion. Jakob, der zornig auf seine angebetete Rahel wird – das ist ein neues Bild für mich. Die Nerven sind offensichtlich bei allen sehr angespannt.

Die beiden Schwestern fangen an, ihre Eifersucht offen auszutragen. Ein Gebärwettkampf beginnt – was für eine schräge Sache. Meine Sympathien

schwanken. Mal ist die Eine zu bedauern, dann wieder die Andere. Sie sind so tief in ihren Gebärwettkampf verwickelt, dass sie gar nichts anderes mehr wahrzunehmen scheinen. Rahel, die geliebte Schönheit ohne Kinder, und Lea, schon erschöpft von den vielen Geburten und ungeliebt. Zumindest fühlt sie sich so.

■ Denn es ist ja wirklich die Frage, ob das so stimmt. Vielleicht ist sie da inzwischen so in einem Muster, einem Bild von sich selbst drin, dass sie sich gar nicht mehr befreien kann aus dieser Konkurrenzspirale.

■ Neid und auch Eifersucht haben eine gefährliche Eigendynamik. Wer gewohnt ist, sich ständig zu vergleichen, der kommt da auch nicht so leicht wieder raus. Man findet immer jemanden, der hübscher, schlauer, erfolgreicher oder beliebter ist als man selbst. Und genauso findet man auch immer die, die viel schlechter dran sind.

■ Auch in die Richtung zu gucken, macht nicht glücklich. Eher stolz, hochmütig oder auf eine etwas perverse Weise dankbar. Pervers, weil es verdreht ist – das bedeutet das Wort eigentlich. Es ist verdreht, wenn man sich andere in ihrem Unglück vor Augen halten muss, um das eigene Glück zu sehen.

■ Lea und Rahel jedenfalls scheinen nichts um sich herum mehr richtig wahrzunehmen. Sie schauen ausschließlich auf sich selbst. Rahels Magd bringt stellvertretend für Rahel zwei Söhne zur Welt. Die bekommen von Rahel regelrechte Kampfnamen: Dan, nennt sie den ersten, mit der Erklärung: Gott hat mir Recht verschafft. Und den zweiten nennt sie Naftali und sagt: Gotteskämpfe habe ich mit meiner Schwester gekämpft – und ich habe gesiegt.

■ Das wiederum lässt sich Lea, die doch Mutter von vier Söhnen ist, jetzt aber auch nicht bieten. Sie führt nun auch ihrerseits ihre Magd ins Feld, da sie selber scheinbar keine Kinder mehr bekommt. Es könnte immer weiter so hin und her gehen. Lea bekommt dann sogar doch noch drei weitere eigene Kinder – und Rahel hat immer noch kein einziges ... Aber dafür hat Lea noch immer das Gefühl, die Ungeliebte zu sein und Rahel wird von Jakob geliebt.

■ Das Einzige, was den beiden so in ihre Kämpfe verstrickten Schwestern und dem hilflos dahinein verwickelten Jakob helfen kann, ist die Erinnerung Gottes. „Und Gott dachte an Rahel und erhörte sie und er öffnete ihren Mutterleib. Und sie wurde schwanger.“ (Gen 30, 22)

■ Endlich! Gott gedenkt an Rahel. Sie hat in Gottes Herzen und in seinem Plan einen Platz. Ohne Joseph, den Sohn Rahels, würde die ganze Schar der Brüder einige Jahre später verhungern. Aber ohne die Söhne Leas ginge es auch nicht weiter, denn aus der Nachkommenschaft Judas stammt Jesus Christus. Gott braucht sie beide. Und dadurch, dass er nun auch endlich der Rahel gedenkt, unterbricht er den Teufelskreis. In dem Moment wird Jakob aktiv und nimmt das Leben wieder in die Hand.

■ Die Predigt der letzten Woche hat das Bild gemalt von einem goldenen Faden, der in die Geschichte hineingewoben ist – auch wo sie den Beteiligten düster scheint. Auch hier finden wir diesen goldenen Faden ganz deutlich. Es ist die

Güte Gottes, sein Erinnern. Er nimmt die Bedürftigen in den Blick. Und begegnet ihren Sehnsüchten.

Ist das nicht auch ein Trost für uns heute? Wenn wir uns am Rande fühlen, wenn es bei anderen besser zu laufen scheint, wenn wir uns abgelehnt oder vergessen fühlen: Gott wendet sich zu.

Es gibt Menschen, die haben viel Schweres erlebt, und doch merkt man ihnen keinerlei Bitterkeit an. Sie wirken versöhnt und heil. Vielleicht ist das Geheimnis dafür eben genau jenes sich nicht in Konkurrenzkämpfe verwickeln lassen. Sich nicht vergleichen. In dem, was ich habe, Gottes goldenen Faden entdecken.

Vielleicht kann so gegen die massive Bitterkeit, die manches Leben prägt, ein anderes Lebensgefühl entstehen: Gottvertrauen. Gottvertrauen als Lebensgefühl. Und aus diesem Lebensgefühl heraus könnte dann auch die tiefe Wunde der Lea heilen. Diese große Frage nach dem Selbstwert.

Am Anfang der Predigt habe ich die Frage schon mal aufgeworfen. Woran hängt der Selbstwert? Wenn man hier in dieser Geschichte sucht, findet man relativ schnell eine Antwort: Lea fühlt sich ungeliebt. Genau darin besteht das Problem. Ihr Ringen um Jakobs Liebe ist ein verzweifelter Ausdruck ihres Grundgefühls nichts wert zu sein.

Genau so einfach ist es vielleicht auch bei uns. Die Frage danach, wie wertvoll ich mich selbst fühle, hängt daran, wie geliebt ich mich weiß. Das fängt bei kleinen Kindern schon an: Kinder, die sich geliebt wissen, treten mit deutlicherem Selbstbewusstsein auf. Und bei Erwachsenen ist das nicht anders: wer sich geliebt fühlt, erscheint sicherer, selbstbewusster, als jemand, der von der tiefen Unsicherheit durchdrungen ist, ob es eigentlich in Ordnung ist, dass er oder sie gerade hier ist.

Das sagt sich leicht, wenn man umgeben ist von Menschen die einen lieben. Aber wie hilft das dem, der daran leidet, dass er keinen hat, der ihn liebt? Was hilft denn der jungen Frau, die ihr Leben lang mit dem Gefühl lebt, dass sie eigentlich unerwünscht ist. Nicht schlau, schlank oder schön genug, um mit den Anderen, um mit Rahel mitzuhalten.

Werfen wir noch einmal einen Blick zurück in die Geschichte, die in Gen 29 und 30 und den folgenden Kapiteln erzählt wird: einen Blick auf Lea.

Sie, die Zurückgesetzte, wird von Gott begnadet und reich gemacht. Gott liebt Lea. Sie ist ihm wertvoll. Für Lea wird es sogar ein happy End geben. Sie wird die Stammutter Israels. Sie ist es, die den Großteil der zwölf Söhne Jakobs zur Welt bringt, aus denen die zwölf Stämme Israels werden. Sie wird begraben werden mit Abraham und Sara, Isaak und Rebekka, und an der Seite Jakobs. Und sie ist es, deren Sohn Juda in der Vorfahrenliste Jesu auftaucht.

Gott hat Großes mit Lea vor. Sie ist für ihn kein kleines Rädchen am Rande der Geschichte, auch wenn es für sie selbst über lange Strecken der Geschichte so aussehen mag.

In der Bibel finden wir keine klare Aussage, ob Lea eines Tages glücklich war. Aber mir fällt auf, dass in der Familie Frieden einzukehren scheint, als Rahel

endlich ihren Sohn hat. Lea und Rahel halten sogar von da an zusammen, gegen ihren Vater.

Vielleicht hat Gott wirklich Leas Herz erreicht. Vielleicht hat sie es letztendlich verstanden: Ich bin geliebt. Gott liebt mich. Er wendet sich mir zu.

Und wer geliebt wird, der oder die kann sich selbst lieben. Wer geliebt wird, kann sich selbst annehmen. Wer geliebt wird, wer liebevoll angesehen und wahrgenommen wird, kann sich selbst barmherzig begegnen. Und wird fähig zum Frieden mit denen um sich herum.

So eine Liebe, die das in uns bewirkt, die kommt nicht von irgendwo her. Die können wir auch von keinem Menschen erwarten. Menschen können lieben, können Liebe weitergeben. Aber diese Liebe, die wirklich ins Herz trifft, und die in einem Menschen jeden Zweifel ausräumt, ob er oder sie wirklich gewollt ist, diese Liebe kann nur Gott schenken. So wie er sich Lea zuwendet, so sind auch wir darauf angewiesen. Wir müssen wahrscheinlich einfach nur Sehnsucht danach haben und behalten. Dann kann er unseren Fragen und Zweifeln und Ängsten begegnen und auch tief in uns den Selbstwert pflanzen, der aus der Gewissheit kommt, dass wir vor ihm in Ordnung sind. Richtig. Gerecht gemacht.

Ich stelle mir vor, wie Leas Augen eines Tages klar werden, weil sie nicht mehr nach innen blicken und nach ihrem Wert suchen muss. Und wie sie dann erhobenen Hauptes vor uns steht und sagt:

Ich bin Lea. Ich bin geliebt von Gott. Ich bin ihm wertvoll und darum bin ich mir selbst etwas wert. Ich bin ich.

Pastorin Friederike Meißner (BFeG), Regentenstraße 78/80, 51063 Köln;
E-Mail: friederike.meissner@feg.de

Dirk Sager

Kommentar zur Predigt von Friederike Meißner über Gen 29,31-30,24

Mit Spannung lese ich eine Predigt über Lea, die erste Frau des Erzvaters Jakob, die „Ungeliebte“, die „Zurückgesetzte“¹, wie sie sich selbst laut Gen 29,33 bezeichnet. Wann wird über einen solchen Text schon mal gepredigt? Ich zolle Friederike Meißner Respekt, eine Geschichte auszulegen, in der ein regelrechter „Gebärwettkampf“ ausgetragen wird – „eine schräge Sache“, die in unserer heutigen Gesellschaft auf Unverständnis stoßen muss. Die Predigerin nutzt die Chance, anhand dieses herausfordernden Textes ihre Hörerinnen und Hörer mit der Frage des Selbstwertes zu konfrontieren. Ein bleibend aktuelles Thema.

Als Predighörer und Kommentator halte ich an dieser Stelle inne: Die Predigt ist überschrieben mit dem Titel: „*Ich bin Lea*“ – *Vom Selbstwert einer Frau*. Da frage ich mich natürlich unweigerlich, inwiefern ich denn auch als Mann auf das Problem der Selbstannahme hin angesprochen werde. Dem ersten Eindruck von Friederike Meißner nach scheint die „Sehnsucht nach Liebe (...) ein echtes Frauenthema zu sein“. Und auch die Männer in ihrem persönlichen Umfeld, sagt sie, wollen dieses Vorurteil zementieren. Welche Bedeutung wird die Predigerin nun also der Geschlechterdifferenz im Hinblick auf die Selbstannahme zumessen?

Ich merke, dass ich die vorliegende Predigt mit unterschiedlichen Ohren höre (bzw. Augen lese). Zunächst interessiert mich die exegetische Dimension: Welche Hilfen werden gegeben, um den historisch fern stehenden Text besser zu verstehen? Sodann möchte ich ein besonderes Augenmerk auf die homiletisch-seelsorgerliche Dimension richten: Welche Wege werden beschritten, um die verschiedenen Zielgruppen – Männer/Frauen – zu erreichen? Und schließlich die systematisch-theologische Dimension: Was ist der Skopus/die Hauptaussage der Predigt?

I Zur exegetischen Dimension der Predigt

Bei einem alttestamentlichen Text wie diesem spürt jede Hörerin und jeder Hörer sogleich den „garstigen Graben der Geschichte“. Darin liegen Gefahren aber auch Chancen für eine Predigt. Exegetische Informationen zur Erhellung der

¹ In Genesis 29,31.33 findet sich das hebräische Wort *sane*, das meist mit „hassen“ wiedergegeben wird. KLEIN, RENATE A.: Jakob. Wie Gott auf krummen Linien gerade schreibt (BG 17), Leipzig 2007, 77, weist darauf hin, dass „das Wort *sane* nicht nur ‚hassen‘ bedeuten, sondern auch die Bedeutung ‚zurücksetzen, verschmähen‘ annehmen“ kann. So z. B. auch nach der Zürcher Bibel 2007.

historischen Hintergründe haben ihr relatives Recht. Die Predigerin versteht es, wesentliche Aspekte für das Thema fruchtbar zu machen.

Besonders gelungen finde ich die Auslegung im Blick auf die äußere Erscheinung Leas. Geschickt legt die Predigerin die verschiedenen konnotierten Übersetzungsmöglichkeiten des hebräischen Wortes *rak*; offen, das die Augen Leas charakterisiert. Schönheit entsteht bekanntlich in den Augen des Betrachters, ist also äußerst subjektiv, allerdings auch wiederum zeit- und kulturabhängig. Denkt Jakob (bzw. der Verfasser) in den Kategorien eines altorientalischen Schönheitsideals? In diesen Bedingtheiten stecken wir heute schließlich auf unsere Weise – man denke nur an die Macht der Werbung oder den Einfluss einer Castingshow wie „Germany’s next Topmodel“ auf junge Teenagerinnen (und andere Zuschauer, vielleicht auch Männer?). Es wäre durchaus lohnenswert gewesen, auf diese Ambivalenzen noch etwas ausführlicher einzugehen.

Im weiteren Verlauf werde ich in die spannungsgeladene Atmosphäre des biblischen Textes hinein genommen: Wird Lea ihr Ziel erreichen, die Liebe Jakobs durch die Geburt ihrer Kinder zu gewinnen? In diesem Zusammenhang werde ich daran erinnert, wie wichtig Kinder für das Selbstwertgefühl einer Frau und deren soziale Absicherung im Alten Orient waren (man hätte erwähnen können, dass dies in vielen Gesellschaften heute noch die Regel ist). Ohne zu belehren wird mir die Bedeutung der Namen der Söhne Rahels und Leas nahe gebracht. *Nomen est omen* – das lerne ich bei dieser Predigt quasi im Vorübergehen.

Die Frage, ob Lea sich am Ende von ihrem Mann angenommen weiß, bleibt im biblischen Text insofern offen, als wir keine Bestätigung aus dem Munde Jakobs erfahren. Darauf weist auch die Predigerin hin, was ich als sehr angemessen empfinde. Mit Erleichterung nehme ich den (zwar nur flüchtigen) Hinweis auf, dass in der folgenden Geschichte von Jakobs Flucht vor Laban die beiden Schwestern sogar *gegen* ihren Vater zusammenhalten (Gen 31, 15). Die Predigerin untermauert ihre exegetische Stärke, indem sie die größeren Linien benennt, mit denen die verschiedenen Erzählabschnitte untereinander verbunden sind.

Auf den „goldenen Faden“, also den Zusammenhang der Erzählung mit der Heilsgeschichte, wird ebenfalls eingegangen (und zwar im Rückgriff auf die vorangegangene Predigt). Dadurch entsteht zusätzliche Tiefe. Etwas Mühe habe ich indes mit der Vorstellung, Gott käme durch diesen Heilsplan, der den Beteiligten damals ja nicht unmittelbar einsichtig gewesen sein kann, den individuellen Bedürfnissen und Sehnsüchten entgegen. (Was „bringt“ es Lea, dass sie neben Abraham und Sara begraben liegt?) Ob Lea selbst kraft dieses übergeordneten Plans ihren Selbstwert findet, wird denn auch mit einem vagen „vielleicht“ beantwortet und lässt mich als Hörer etwas verunsichert zurück. Dabei liegt die Antwort warum in der Familie mehr oder weniger „Friede“ Einzug gehalten hat vom Text her auf der Hand: Doch wohl in erster Linie deshalb, weil beide Frauen über die Geburt ihrer Kinder Achtung erringen – eine „schräge“ aber auch im wahrsten Sinn des Wortes *merkwürdige* Sache (sonst hätte man die Geschichte nicht zu überliefern brauchen).

Es wäre daher wünschenswert gewesen, wenn in der Predigt zumindest kurz angesprochen worden wäre, dass der Text neben dem paradigmatischen einen ätiologischen Zweck verfolgt. Die Erzählung will ja mindestens *auch* beleuchten, unter welchen Umständen etwas so geworden ist, wie die damaligen Rezipienten es erfahren; konkret: dass „Israel“ über weite Strecken der Geschichte eine spannungsvolle Größe darstellt, weil sie aus dem Konkurrenzverhältnis zweier Ehefrauen hervorgegangen ist. Es gibt also auch historisch-kulturelle Grenzen zwischen unserer heutigen Suche nach individueller Anerkennung und der damaligen, die sich nicht ohne weiteres überwinden lassen.

2 Zur homiletisch-seelsorgerlichen Dimension der Predigt

Zu Beginn schlüpft die Predigerin in die Rolle der Lea – unterstützt durch ein Kopftuch als Requisite. Dieser methodische Ansatz gefällt mir ausgesprochen gut, denn er bietet den Hörerinnen sofort eine Möglichkeit der Identifikation. Und eröffnet den männlichen Hörern die Chance zur Auseinandersetzung mit den Rollenbildern von Frauen und Männern, damals wie heute. „Lea“ stellt sich vor als eine Frau, die sich in erster Linie über andere definiert (ihren Mann, ihre Söhne, ihren Verwandtschaft). Recht zügig „legt“ die Predigerin diese Rolle wieder „ab“, was ich ein wenig schade finde. Denn es wäre doch lohnenswert gewesen, die folgenden Gedanken und Selbstzweifel aus dem Munde der fiktiven Lea weiter zu verfolgen.

Es geht in der Predigt also in erster Linie um das Schicksal einer Frau. Natürlich finden sich Männer in dieser Problematik nur teilweise wieder bzw. nehmen sie aus einer ganz anderen Sichtweise wahr. Es ist auch legitim, wenn sich eine Predigt stärker auf Hörerinnen als auf Hörer konzentriert. Eine Predigt kann und muss nicht allen Rollen und Lebenslagen gleichermaßen gerecht werden. Nicht bloß ich bin wichtig, wenn ich zuhöre.

Die Predigerin zweifelt an der Behauptung ihrer männlichen Gesprächspartner, ihnen sei die Frage des Geliebtwerdens nicht so bedeutsam. Warum, frage ich mich, entgegnet sie diesem vorgefertigten Bild ihrerseits mit einem Klischee? Es mag wohl sein, dass viele Männer ihren Selbstwert über Arbeit und Leistung definieren, doch gibt es nicht auch Frauen, bei denen das so ist? Und wäre es nicht eine gute Gelegenheit gewesen, die anwesenden Hörer auf die Frage hin anzusprechen, ob sie nicht ebenfalls das Bedürfnis nach einer Liebe in sich tragen, die nicht allein über äußere Stärke gedeckt wird? Die Predigerin geht zumindest allem Anschein nach davon aus, wenn sie unterstellt: „Irgendwie sind *wir alle Lea*.“

Wenn dem so ist, bin ich neugierig, welche Wege mir als männlichem Hörer angeboten werden, mich mit der Frage des Selbstwerts auseinanderzusetzen – dem eigenen und dem von Frauen. Denn in der Tat: das mit dem „*Selbstwert ist eine spannende Sache. Wie entsteht der?*“ Selbstwert beinhaltet, wie Friederike Meißner anschaulich beschreibt, kein abstraktes Wissen, sondern wird indi-

viduell konkret empfunden – und zwar leib-seelisch („in Kopf und Herz und Bauch“).

Bei den folgenden Sätzen, die den Grund des Selbstwertes aufzeigen sollen, stutze ich: „Man muss sich selbst etwas wert sein. Und auch *einzig* (Hervorhebung von mir) aus sich selbst heraus.“ Das klingt für mich dann doch wiederum recht abstrakt. Wie soll das gehen? Wo ist der Ansatz? Dabei ist es letztlich „so einfach“, wie die Predigerin wenig später konstatiert: „Die Frage danach, wie wertvoll ich mich selbst fühle, hängt daran, wie geliebt ich mich weiß.“ Ob als Kind oder Erwachsener, ob als Mann oder Frau. Das sind eben die Basics unseres menschlichen Daseins. Wir sind Beziehungswesen. In der totalen Isolation gehen wir kaputt.

Kurz vor Schluss der Predigt kommt es dann zum seelsorgerlichen Schwur: „Aber wie hilft das dem, der ja gerade daran leidet, dass er keinen hat, der ihn liebt?“ Die Antwort aus der Predigt berührt sich schon mit der nächsten Perspektive, die ich einnehme.

3 Zur systematisch-theologischen Dimension der Predigt

Wie verhalten sich die grenzenlose Liebe Gottes zu den Menschen und die menschliche Liebe und das Bedürfnis danach zueinander? Das ist die theologisch-anthropologische Schlüsselfrage.

Die Predigerin lenkt die Aufmerksamkeit im Schlussteil zu Recht mehr und mehr auf das Gottvertrauen, dem „Gottvertrauen als Lebensgefühl“. Indem Gott kraft seiner Güte „die Bedürftigen in den Blick nimmt“, begegnet er gleichsam den Sehnsüchten der Menschen nach Anerkennung und Liebe – gerade denen, die sich einsam vorkommen. Gottes Option für die Erniedrigten und Ausgegrenzten höre ich als theologische Kernaussage heraus, die ich voll und ganz unterstreiche. Weiter vernehme ich: Wer die Sehnsucht nach dieser unvergleichlichen Liebe Gottes wach hält, den erreicht dieselbige auch und vermag die letzten Zweifel, ob sie/er denn wirklich geliebt ist, auszuräumen. Ja und amen, sage ich spontan dazu. Und doch bleibt ein Rest des Zweifels in mir stecken, der sich noch einmal zurückmelden will:

Ist es denn wirklich so, dass wir „wahrscheinlich einfach nur“ Sehnsucht nach Gottes Liebe haben und behalten „müssen“? Und was, wenn ich diese Kraft aus mir selbst heraus nicht zu entwickeln vermag? Auf eine eigentümliche Weise fühle ich mich an dieser Stelle wieder auf mich selbst – und damit auf den Anfang der Predigt – zurück geworfen. Entsteht der Selbstwert des Subjekts, und sei es des frommen, am Ende doch wieder (einzig) „aus sich selbst heraus“? Bedarf die Liebe Gottes, durch die „er in uns den Selbstwert pflanzen“ soll, nicht eben gerade einer Vermittlung (durch Menschen), die mich von außen her erreicht? Intuitiv ahne ich, dass dies genau die Intention der Predigerin darstellt. Gerade die letzten Sätze der Predigt empfinde ich diesbezüglich jedoch als besonders schillernd. Einerseits spricht die fiktive Lea den entscheidenden Satz aus, den

ich sofort für mich in Anspruch nehmen möchte: „Ich bin geliebt von Gott“, um dann tautologisch im Selbstbezug zu enden: „Ich bin ich.“

Auf der anderen Seite erkenne ich deutlich, wie Friederike Meißner sicherstellen will, dass wir unbedingt der Liebe Gottes als einer Kraft bedürfen, die Menschen ohne ihn nicht hätten. „So eine Liebe“, heißt es kurz vor Ende klipp und klar, „(d)ie können wir (...) von keinem Menschen erwarten.“ Sicher – Gottes bedingungslose Liebe kann kein Mensch ersetzen. Doch gibt es nicht gleichwohl menschliche Liebe, die durchaus „wirklich ins Herz trifft“ und einem Menschen die Gewissheit schenkt, unschätzbar wertvoll zu sein? Ich finde, beide Quellen des Selbstwerts, die menschliche und die göttliche Liebe, haben ihr jeweiliges Recht und ihre Notwendigkeit – zumal ja aus der göttlichen Barmherzigkeit die ethische Konsequenz folgt, ebenfalls einander in Liebe zu begegnen (aber das wäre ein neues Thema). Mir hätte es geholfen, diese zwei Seiten noch stärker auf einander zu beziehen.

Fazit

Aufs Ganze gesehen nehme ich eine sehr anregende, spannende und mutige Predigt auf, die ich gerne selbst gehört hätte. Denn sicherlich hätte sie – besonders aufgrund des Rahmens – dann noch einmal anders und vor allem „anschaulicher“ gewirkt.

Die Tatsache, dass eine Frau im Mittelpunkt des Geschehens steht, hindert mich als männlichen Hörer nicht daran, mich mit der Quelle meines Urvertrauens (in mich selbst, in andere Menschen, in Gott) auseinanderzusetzen. Darum geht es hier thematisch nach meiner Wahrnehmung um den Selbstwert – *am Beispiel (!)* einer Frau. Die Frage des Geschlechts ist tatsächlich von untergeordneter Bedeutung. Freilich spielt die besondere Situation von Frauen in der biblischen Geschichte eine Rolle. Daher werden diese Predigt Frauen anders verarbeiten als Männer.

Die theologisch-anthropologische Krux, wie sich „Gottvertrauen als Lebensgefühl“ entwickelt, stellt die Herausforderung für jede Predigerin und jeden Prediger dar. An diesem Punkt fühle ich mich von Friederike Meißner gestärkt und ermutigt, wenngleich am Ende nicht gänzlich überzeugt. Mithilfe der Geschichte von Jakob, Lea und Rahel eröffnet sie Raum für weitere Diskussion über ein Thema, das den Rahmen einer einzelnen Predigt übersteigt.

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



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 Überlegungen 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.

Ca. 6 Wochen vor Beginn eines Quartals erhalten 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.



ISBN 978-3-87939-617-7
CD-ROM, 49,95 €

Eine Leseprobe finden Sie unter: www.oncken.de

J. G. Oncken Nachf. GmbH | Versandbuchhandlung | Postfach 20 01 52 | 34080 Kassel | Tel.: (0561)52005-88 | buchhandlung@oncken.de

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 36. Jahrgang • 2012 • 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); Prof. Dr. Markus Iff und

Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BFeG).

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.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

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

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24,

Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und

Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680,

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

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

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

Satz: OLD-Media OHG, 69239 Neckarsteinach.

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

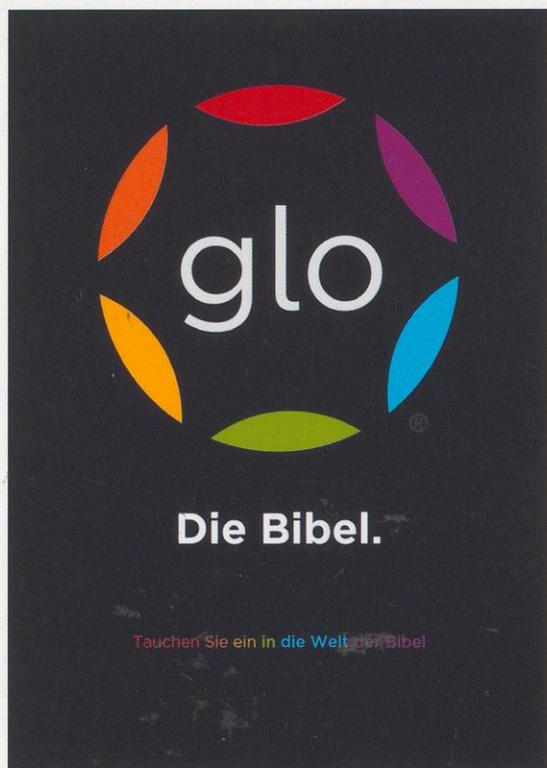
Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.



ONCKEN:

scm **Bundes-Verlag**

Glo. Die Bibel



Die Bibel ermöglicht Ihnen einen zeitgemäßen und multimedialen Einblick in die Inhalte und die Welt der Bibel.

Mehr als 450 virtuellen 3-D-Touren z. B. durch das heilige Land oder erforschen Sie die Stiftshütte.

2 300 hochauflösende Fotos helfen Ihnen, sich biblische Schauplätze besser vorzustellen.

Erscheint voraussichtlich im Juli 2012.

Wir merken gern für Sie vor!

Systemvoraussetzungen unter:

www.oncken.de

ISBN 978-3-417-36155-1

Software mit 3 DVDs

79,95 €

Hier alle Extras auf einen Blick:

Elberfelder Bibel

Neues Leben Bibel

English Standard Version

Studienbibel: Begegnung fürs Leben

Lexikon zur Bibel

Präsentationsfunktion

Generator zum Erstellen von Bibelleseplänen



theo

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Diakoniewissenschaft und prophetische Sozialkritik

Aufsätze

Heinz Schmidt: **Diakoniewissenschaftliche Forschung** 163

Michael Rohde: **Prophetische Sozialkritik und moderne Gesellschaftskritik. Impulse zum Verhältnis von Gesellschaft und Glauben im Spiegel von Texten des Amosbuches** 179

Rezensionen 205

PREDIGTWERKSTATT

Christoph Schrodt: „Gott wurde ein Slumdog und baute seine Hütte neben uns“
Predigt über Johannes 1,14 195

Kommentar zur Predigt von Christoph Schrodt (Friedbert Neese) 200

2012 • Heft 4

ISSN 1431-200X

36. JAHRGANG

Diakoniewissenschaft und prophetische Sozialkritik

Am 9. November 2011 wurde am Theologischen Seminar Elstal feierlich das Institut für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie eröffnet. Geleitet wird das Institut von RALF DZIEWAS. Die Forschungsprojekte des Instituts liegen vor allem im Bereich der Diakonie im Gesundheitswesen und der sozialtheologischen Deutung der modernen Gesellschaft, letzteres auch in Verbindung mit der Peter-Dienel-Forschungsstelle. Anlässlich der ersten Institutsgründung innerhalb des Theologischen Seminars Elstal hat der Heidelberger Diakoniewissenschaftler HEINZ SCHMIDT den Festvortrag gehalten. Diesen Vortrag des langjährigen Leiters des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg dokumentieren wir mit dieser Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS. SCHMIDT zeichnet die Geschichte der unterschiedlichen Ansätze diakoniewissenschaftlicher Forschung nach und erläutert dabei den Weg von einer auf den Bereich der Diakonie beschränkten Hilfswissenschaft Diakonik zu einer Diakoniewissenschaft als Sozialtheologie, die sich einer interdisziplinären Forschungsmethodik und der Gestaltung einer verantwortlichen Gesellschaft verpflichtet wisse. Damit zeigt SCHMIDT auch den weiten Horizont der Arbeit des neu gegründeten Instituts auf, denn im Handlungsfeld der Diakonie müssen vielfach ökonomische, rechtliche aber auch theologische Werthaltungen und Entscheidungskriterien miteinander in Einklang gebracht werden.

Aus einer interdisziplinären Beschäftigung von alttestamentlicher Exegese und sozialtheologischer Arbeit heraus ist der zweite Beitrag dieser Ausgabe entstanden. Überlegungen zum Alltagsleben und der sozialen Verhältnisse der Menschen von denen die biblischen Texte erzählen bzw. aus der Zeit, in denen die Texte entstanden, können das Verstehen der biblischen Überlieferungen vertiefen und sind anschlussfähig für moderne gesellschaftliche Diskussionen. MICHAEL ROHDE skizziert die grundsätzliche Bedeutung der sozialgeschichtlichen Exegese und führt am Beispiel des sozialen Hintergrundes der Prophetie und des Propheten Amos aus, welche hohe Bedeutung Gesellschaftskritik auch für heutige Verkündigung haben kann.

Die Predigtwerkstatt setzt eine Reihe von Predigten zu besonderen Anlässen fort. Der Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Böblingen, CHRISTOPH SCHRODT, hat eine Predigt zum Heiligabend zur Veröffentlichung zur Verfügung gestellt. Kommentiert wird die Predigt von Pastor FRIEDBERT NEESE, der den Dienstbereich Ordinierte Mitarbeiter im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden leitet.

Vier Rezensionen runden diese Ausgabe ab, darunter auch zwei Dissertationen freikirchlicher Theologen.

Dr. Michael Rohde (Schriftleitung)

Diakoniewissenschaftliche Forschung

Die Gründung eines Instituts dieses Namens überrascht zunächst einmal, denn sie liegt quer zu einem Trend der letzten Jahre, der eine weitere Institutionalisierung der Diakoniewissenschaft nicht erwarten ließ. Zwar hat sich die diakoniewissenschaftliche Literaturproduktion seit etwa 2000 erheblich erweitert¹, die damals noch erwartete Etablierung weiterer diakonischer Forschungseinrichtungen ist aber ausgeblieben. Angesichts eines bedrohlich erscheinenden Rückgangs der Anzahl der Theologiestudierenden hatten die theologischen Fakultäten damals an vielen Orten begonnen, diakoniewissenschaftliche Studiengänge aufzulegen und entsprechende Forschungsaktivitäten angekündigt. Da sich die Mangelsituation nach wenigen Jahren jedoch entspannt hat, wurden Studiengänge wieder eingestellt und größere Institutionsprojekte (Kompetenzzentren) auf ein kaum noch qualitätssicherndes Minimum reduziert, zumal auch die Verbände und größeren Einrichtungen der Diakonie, die in Forschungsaktivitäten von Hochschulen größere Summen nachhaltig zu investieren angekündigt hatten, diese inzwischen radikal zurückgefahren haben. Mitte des ersten Jahrzehnts dieses Jahrhunderts rechneten wir mit mindestens vier ausgebauten diakoniewissenschaftlichen Institutionen an deutschsprachigen theologischen Fakultäten und mit der Einrichtung bzw. Neuprofilierung diakoniewissenschaftlicher Professuren in allen theologischen Fakultäten. Geblieben sind davon zwei Institute, wovon eines (Bethel) quantitativ weit hinter den ursprünglichen Plänen zurückbleibt. Die theologischen Fakultäten haben neue Profilierungen unterlassen zugunsten einer Sicherung der traditionellen Fachanteile in den neuen Bachelor- und Masterstudiengängen. Auch eine stärkere „Diakonisierung“ des Theologiestudiums wurde nicht erreicht.

Etwas anders entwickelte sich die Situation an den Fachhochschulen bzw. Hochschulen für angewandte Wissenschaften. Hier gibt es mehrere neue diakonische Studiengänge oder Studienschwerpunkte, die auch mit Professuren verbunden wurden. Obwohl im Gefolge dieser Entwicklung auch Forschungsaktivitäten entstanden, erwachsen daraus nicht diakoniewissenschaftliche oder theologische Institute oder Projekte, sondern sie werden als diakoniewissenschaftliche Beiträge in sog. interdisziplinären Zentren eingebracht. Diese sollen Projekte bearbeiten, die ihrerseits gesellschaftlich relevanten Handlungsfeldern oder Problembereichen zugeordnet sind, z. B. demographischer Wandel/Altersforschung, Gesundheit, Jugend/Familie/Bildung, Integration und Zivilgesellschaft usw.

¹ Vgl. SCHMIDT, HEINZ, Diakoniewissenschaft 2000-2010: ThR 77 (2/2012) 201-225.

Offensichtlich besteht wissenschaftstheoretischer Klärungsbedarf, was die Möglichkeit einer integrativen interdisziplinären Forschung angeht bzw. die Vereinbarkeit verschiedener fachwissenschaftlicher Forschungsparameter. Man verzichtet daher – nicht nur von Seiten der Theologie – auf eine Führungsrolle, also auf den Anspruch, die Vielzahl der fachwissenschaftlichen Parameter und Erkenntnisse selektiv für den eigenen fachwissenschaftlichen Erkenntnisprozess zu nutzen, und ersetzt diese durch recht vage Konzepte wie Multiperspektivität und Pluralität des Erkenntnisprozesses oder ein erhofftes Gelingen diskursiver Verständigung. Die Einheit des Projekts wird allein durch den Bezug auf den jeweils problematisierten Handlungsbereich konstituiert, wobei es jeder beteiligten Fachdisziplin überlassen bleibt, welchem Aspekt des Problemfelds bzw. welchem Phänomen sie sich widmen will. Gemeinsam hoffen die beteiligten Disziplinen, die Komplexität eines Problembereichs angemessener zu erfassen, konstitutive Zusammenhänge zu erkennen und damit auch Handlungsfähigkeit zu steigern.

Gegen den Trend theologischer Selbstsicherung zuungunsten diakoniewissenschaftlicher Profilierung und trotz wissenschaftstheoretischer Unsicherheit hinsichtlich von Möglichkeiten interdisziplinärer Integrationen hat Ihre Hochschule (Elstal) zunächst einmal ein Zeichen gesetzt, indem sie diakoniewissenschaftliche und sozialtheologische Forschung – eine möglicherweise zeit- und wissenschaftsgeschichtlich notwendige Verknüpfung – in einem Institut organisiert hat, mit dessen Kapazitäten sie in verschiedenen interdisziplinär angelegten Forschungssettings tätig sein wird, z. B. im Handlungsfeld Gesundheit. Vielleicht kann ein solches Wagnis derzeit nur von einer freikirchlichen Institution angegangen werden, in der Sorgen um Bestand und Relevanzverlust weniger strategiebestimmend sind als in den Großkirchen und den mit ihnen verbundenen theologischen Fakultäten. Über eine kirchensoziologisch begründete Vermutung hinaus ist dennoch zu fragen, ob eine solche Institutionalisierung wissenschaftstheoretisch und theologisch legitim ist und auch zukunftsweisend sein kann. Mit anderen Worten: Kann eine sozialtheologisch profilierte Diakoniewissenschaft als Fachwissenschaft forschungs- und handlungsrelevant sein und gleichzeitig interdisziplinär agieren?

Zur Geschichte der Diakoniewissenschaft

Die Institutionalisierung der Diakonik begann Ende der 1920er Jahre mit einem Institut in Berlin unter der Leitung von REINHOLD SEEBERG. Es hatte zwar eine schwache theoretische Grundlage und sollte hauptsächlich der Theologenausbildung dienen, aber auch Studierende anderer Fakultäten an evangelische Sozialtheorie und -praxis heranführen. Durch Forschung konnte sich das Institut kaum profilieren. Ab 1933 geriet es in kirchen- und personalpolitische Auseinandersetzungen und wurde 1938 geschlossen, weil – so die offizielle Begründung – die christliche Liebestätigkeit als Teil der Wohlfahrtsaufgaben von Partei

und Staat anzusehen sei.² Aber nicht nur nach nationalsozialistischer Ideologie, sondern auch nach dem herkömmlichen und damals herrschenden Wissenschaftsverständnis war eine eigenständige diakoniewissenschaftliche Forschung nicht nötig. Demnach hat Wissenschaft einen fest umrissenen Gegenstands- oder Handlungsbereich theoretisch zu erfassen, d. h. seine Grundlagen sowie die Regeln bzw. Gesetze zu erkennen, die in diesem Bereich gelten. Geschichtliche Studien gehören dazu, insofern sie dazu dienen, Richtiges und Falsches oder Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden. Dementsprechend ist die Diakonie Gegenstand der Theologie, weil sie eine Ausdrucksform des Glaubens bzw. der Kirche ist. Als solche ist sie theologisch zu begründen und methodisch-praktisch zu regulieren. Das haben einige Theologen neben und nach WICHERN auch geleistet. WICHERN selbst hat Diakonie in der Offenbarung des Bundes Gottes als Entsprechung zur innertrinitarischen Liebe verankert, die in Form der Inneren Mission in das Glaubenszeugnis integriert ist. Demnach ist kirchliche Diakonie „eine von der geordneten amtlichen Kirche wesentlich ausgehende ihr bleibend eingefügte Lebens- und Liebesmitteilung in geistlichen und leiblichen Gaben“³.

Diese Diakonie in Gestalt der Inneren Mission wurde von dem Praktischen Theologen CARL IMMANUEL NITZSCH (1857) der Seelsorge zugerechnet, d. h. dem Regelwerk der „eigenthümlichen Seelenpflege des evangelischen Hirtenamts“⁴ unterworfen. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts trat bei EMIL SULZE an die Stelle des pastoralen Amtes die Gemeinde als Subjekt der Seelsorge. Damit wird die Innere Mission Teil der wechselseitigen Liebestätigkeit der Gemeinde mit dem eigentlichen Ziel der „Rettung der Seelen“⁵.

Diese der Realität der Inneren Mission als freie Liebestätigkeit diametral widersprechende Sicht lässt sich nur durch vorab feststehende Bestimmung des Gegenstandsbereichs auf Kirche und Glauben/Theologie erklären. Die Verengung auf die Seelsorgelehre wurde schon 1890 von THEODOR SCHÄFER, einer diakonischen Leitungsperson, kritisiert, der deshalb Diakonie als eigenständige Disziplin der Praktischen Theologie reklamierte. Er blieb dennoch dem bereichsbezogenen Paradigma verhaftet. Diakonie sollte als „Theorie der Verwirklichung der Kirche in der Welt“⁶ expliziert werden. Damit kommt eine recht erfolgreiche

² Zur Geschichte dieses Instituts vgl. KAISER, JOHANN-CHRISTOPH: Von Berlin bis Heidelberg – Diakonie als Wissenschaft. Anmerkungen zum Vorläuferinstitut des Heidelberger Diakoniewissenschaftlichen Instituts, in: 50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut, DWI-INFO Sonderausgabe 5, hg. v. VOLKER HERRMANN, Heidelberg 2005, 136-143.

³ WICHERN, JOHANN HINRICH: Über Armenpflege (1855/56) (SW III/I), 44. Zitiert nach SCHÄFER, GERHARD K: Evangelisch-theologische Konzeptionen und Diskussionslinien der Diakonie, in: Diakonisches Kompendium, hg. v. GÜNTER RUDDAT und DERS., 96.

⁴ RUDDAT/SCHÄFER, Diakonisches Kompendium (wie Anm 3) 99 f.

⁵ Ebd.

⁶ SCHÄFER, THEODOR: Diakonik oder Theorie und Geschichte der Inneren Mission, in: Handbuch der theologischen Wissenschaften in enzyklopädischer Darstellung, Bd. 4, hg. v. OTTO ZÖCKLER, München³1890, 520.

Denkfigur zum Tragen, Diakonie und Welt als getrennte Bereiche, wobei die Diakonie als Kirche in die Welt hineingeht und dort kirchen- bzw. theologiekonforme Strukturen hervorbringen kann. Diese Denkfigur hat noch EUGEN GERSTENMAIER nach dem Zweiten Weltkrieg bei seiner Aufgabenbestimmung des Evangelischen Hilfswerks bestimmt und bis HERBERT KRIMM und PAUL PHILIPPI das DWI in Heidelberg bis in die 70er Jahre positioniert. Auch die liberalen Theologen, die nicht die Innere Mission verkirchlichen, sondern die freie Vereinstätigkeit ernst nehmen wollten, blieben der Vorstellung eines spezifischen Handlungsbereichs verhaftet, indem sie wie RICHARD ROTHE⁷ und später PAUL GRÜNBERG⁸ das (neuzeitliche) Christentum als Nährboden einer eigenständigen Diakonie verstanden. Dabei wurden die freien Vereine entweder als Vehikel des Übergangs vom kirchlichen zum ethischen Zeitalter des Christentums (ROTHE) oder als eine besondere Gestalt des christlichen Geistes verstanden.⁹

Gesellschaftliche Diakonie und Theologie

Im Gefolge der zunehmenden Integration diakonischer Einrichtungen in den Sozialstaat der Weimarer Republik (als Dienstleister) konnte die Verortung der Diakonie im Gegenstandsbereich Kirche/Glaube nicht mehr befriedigen. HEINZ-DIETRICH WENDLAND hat darum das Konzept einer gesellschaftlichen Diakonie neben seine Vorstellung einer diakonischen Kirche gestellt. Damit aber hat er die Verortung in einem abgrenzbaren Gegenstandsbereich verlassen: Denn eine funktionierende Gesellschaft, von der WENDLAND ausgeht, ist zwar strukturiert; sie stellt aber kein abgegrenztes Gefüge dar, sondern einen Prozess dynamischer Strukturen. Diese Dynamik bringt entmenschlichende Phänomene hervor, weil die Strukturen selbst destruktiv und daher als Sünde zu bezeichnen sind. Gesellschaftliche Diakonie zielt als Gegenkraft auf die Harmonisierung der Gesellschaft. Sie strebt in unterschiedlichen Formen – als diakonische Kirche/Gemeinde, als diakonische Einrichtung oder als „bruderschaftliche Diakonie von unten“¹⁰ nach einer „verantwortlichen Gesellschaft“. Wissenschaftstheoretisch gesehen hat WENDLAND mit dieser Diakoniekonzeption den Bezug der sog. Diakonik auf einen fixierten Gegenstandsbereich verlassen und durch eine Leitperspektive („Verantwortliche Gesellschaft“) ersetzt. Diese macht eine wissenschaftliche Reflexion prinzipiell unbegrenzter Dynamik gesellschaftlicher Entwicklung erforderlich, deren Qualifizierung, d. h. ihr Wertbezug, als diakonisch

⁷ ROTHE, RICHARD: Theologische Ethik, Bd. 3, Wittenberg 1948, § 1178.

⁸ GRÜNBERG, PAUL: Die evangelische Gemeinde und die Innere Mission, in: Lebendige Gemeinden (FS E. SULZE), hg. v. CARL CLEMEN u. a., Gießen 1912, 29-45.

⁹ Vgl. SCHÄFER, Konzeptionen (wie Anm. 3) 102.

¹⁰ WENDLAND, HEINZ-DIETRICH: Christos Diakonos – Christos Doulos. Zur theologischen Begründung der Diakonie, in: Christos Diakonos – Ursprung und Auftrag der Kirche – Drei Vorträge, hg. v. DERS., ARTHUR RICH und HERBERT KRIMM, Zürich 1962, 29.

allerdings ebenfalls zu spezifizieren ist. Man braucht nun eine spezifisch diakonische Reflexion, die intentional auf eine verantwortliche Gesellschaft gerichtet ist. Als diakonisch ist die Reflexion mit den Worten WENDLANDS zu qualifizieren, wenn sie aus der christologischen „Einheit von Heilung und Vergebung, von erlösendem Wort und helfender Liebestat“¹¹ erwächst.

WENDLAND selbst war sich dieser wissenschaftlich theoretischen Neuorientierung nicht bewusst. Deshalb konnte er sie auch nicht argumentativ in die Auseinandersetzungen mit HERBERT KRIMM und PAUL PHILIPPI einbringen, die weiter von einer qualitativen Diastase zwischen Kirche (als Ort der Verkündigung bzw. einer christologisch strukturierten Gemeinde) und Welt (als Ort der Sünde und des Dunkels, der Kirche und Diakonie durch eine christusförmige Struktur des Zusammenlebens Beispiel sein sollte) ausgingen. Dass Kirche und Glaube selbst an der gesellschaftlichen Dynamik teilhaben, konnten KRIMM und PHILIPPI nicht anders begreifen, als dass die sündige Welt in die institutionalisierte Kirche (und Diakonie) eindringt und diese zum *Corpus permixtum* macht. So konnten sich die Kontrahenten eigentlich nicht verstehen.

Eine genauere Analyse der WENDLAND'schen Schriften könnte auch noch zeigen, wie sich der Stellenwert der Theologie mit ihren Teilgebieten (einschließlich der Diakonik) ändert. Theologische Sätze sind nicht mehr notwendigerweise schon Teil des Forschungsgegenstands und gehören auch nicht prinzipiell zum Kernbestand der dem Gegenstand zugehörigen wissenschaftlichen Reflexion. Sie können dazu gehören, müssen es aber nicht. In erster Linie wird Theologie zur Klärung der Wertbasis bzw. Qualität der Leitperspektive gebraucht. Das heißt aber auch, dass Forschung sich nie als wertfreie Beobachtung selbst stilisieren sollte. Was als verantwortliche Gesellschaft im Sinne eines christlichen Humanismus gelten kann, muss theologisch legitimiert werden.

Dass die Theologie die Intentionen bzw. Wertorientierung (diakonie-)wissenschaftlicher Forschungsaktivitäten zu reflektieren hat, heißt nicht, dass sie sich darauf zu beschränken hätte. Theologie kann auch bei der Bestimmung und Analyse von Forschungsgegenständen eine Rolle spielen. WENDLAND hat z. B. Christus mit den Armen symbolisch identifiziert und gesellschaftliche Strukturen als Sünde bezeichnet, d. h. er hat bestimmte Phänomene der gesellschaftlichen Dynamik werthaft positiv oder negativ ausgezeichnet und aus der Begegnung zwischen werthaften Leitperspektiven (= erlösendes Wort und helfende Liebestat) und werthaften Phänomenen (Strukturen, Arme) Handlungsempfehlungen gewonnen. Solche Qualifizierungen ihrer Forschungsgegenstände sind auch für die anderen Wissenschaften kennzeichnend. Sie bedürfen einer Begründung, in der Theologie einer theologischen Begründung, die auch von WENDLAND geleistet wurde (z. B. im Blick auf die Armen biblisch mit Verweis auf Mt 25).

¹¹ WENDLAND, HEINZ-DIETRICH: Diakonie zwischen Kirche und Welt, in: Diakonie zwischen Kirche und Welt, hg. v. CHRISTINE BOURBECK und DERS., Hamburg 1958, 35.

Abschied von Gegenstandsfixierung zugunsten von Forschungsperspektiven

Die Entwicklung der Diakoniewissenschaft zeigt so exemplarisch, was die Entkopplung von Gegenstandsbereich und Wissenschaft konkret bedeutet. Nicht mehr nur die kirchliche Verkündigung bzw. der Glaube kann Gegenstand wissenschaftlicher theologischer Reflexion sein, sondern potenziell die Wirklichkeit in ihrer unendlich erscheinenden Vielfalt. Ein Einwand ist hier abzuwehren. Er lautet, dass die Theologie sich immer schon deutend auf die gesamte Wirklichkeit bezogen hat, indem sie diese als Schöpfung Gottes, als Welt der Sünde oder als Ort der Heilsgeschichte verstanden hat. Der Einwand ist insofern berechtigt, als die Theologie universalistische Verkündigungsinhalte/Glaubensaussagen expliziert. Diese stellen aber selbst nichts anderes als generelle Deutungsperspektiven dar, also Werte, die auf konkrete Erscheinungen erst noch bezogen werden müssen, die damit als Gegenstände der wissenschaftlichen Reflexion ausgewählt werden. Globaldeutungen kennt jede Wissenschaft. Sie werden zu wirklichkeitsverstellenden Ideologien, wenn sie nicht an konkreten Erscheinungen oder Entwicklungen ihre Erklärungskraft erweisen oder sich widerlegen lassen. Deshalb ist die Applikation solcher generellen Deutungen zunächst immer ein Wagnis, wie z. B. auch die von WENDLAND vorgenommene Applikation von Sünde auf gesellschaftliche Strukturen und von Christus auf die Armen. Deshalb bemüht sich WENDLAND auch darum, durch Argumente seine Deutungen zu plausibilisieren.

Das Vorgehen WENDLANDS, also die Loslösung von einem vorweg abgegrenzten Gegenstandsbereich und die Umstellung auf Leitperspektiven, zeigt darüber hinaus, dass der Gegenstandsbezug von Wissenschaft zwar flexibilisiert, aber auch zu einer besonderen Herausforderung wird. Eine ständige Explikation von Leitperspektiven allein bleibt ideologisch, eine beliebige Auswahl und Qualifizierung irgendwelcher Erscheinungen würde aber den Ideologieverdacht nicht beseitigen und wäre auch nicht kommunikabel. Deshalb bedarf es immer einer reflexiv kontrollierten, d. h. kriterienbezogenen Selektion bestimmter Erscheinungen, die erst so relevant werden. Leitkriterien werden in theoretischen und methodischen Grundmustern von den Wissenschaften selbst bereitgestellt. Es handelt sich dabei um die von THOMAS KUHN¹² so genannten Forschungsparadigmen, die von einer Gemeinschaft von Wissenschaftlern für längere Zeit akzeptiert werden. Sie erlauben, bestimmte Erscheinungen oder Zusammenhänge als problematisch für eine bestimmte Wissenschaft, z. B. für die Diakoniewissenschaft, auszuwählen, etwa die Zahl der in Armut lebenden Kinder in der Bundesrepublik Deutschland. Der Gegenstandsbezug wird also im Blick auf ein Phänomen definiert, das unter

¹² KUHN, THOMAS S./SIMON, KURT/VETTER, HERMANN: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. 2001.

bestimmten Kriterien problematisch erscheint, mit dem Ziel, das so erkannte Problem zu lösen oder zumindest zu lindern.

Projektorientierung und Interdisziplinarität

Das heute übliche Modell für ein solches Vorgehen ist das Projekt, das vorab konzipiert bzw. in einem Forschungsdesign festgelegt wird. Es enthält eine methodisch kontrollierte Problemanalyse, eine Reflexion verschiedener Ursachen-erklärungen, eine Erörterung möglicher Lösungen, oft auch eine normative Reflexion, sodann die Bestimmung konkreter Lösungswege, die Durchführung und die Evaluation. Das Projekt ist die typische Form, mit deren Hilfe Wissenschaft heute handelt und damit ihren Realitätsbezug herstellt. Das gilt nicht nur für angewandte Forschung, sondern auch für Grundlagenforschung. Die Diakoniewissenschaft arbeitet heute durchweg projektförmig. WENDLANDS Konzept einer gesellschaftlichen Diakonie hat eine solche Forschung ermöglicht, weil es deutlich machte, dass Gesellschaft keine terra incognita et obscura ist, in die das Licht christlicher Liebestätigkeit hineingetragen werden müsse, sondern eigene Strukturen und Dynamiken besitzt. Im Gefolge dieser Entwicklung wurden mehrere relevante gesellschaftliche Problembereiche identifiziert und diakoniewissenschaftlicher Reflexion zugänglich gemacht, z. B. Kinder und Jugendliche, Armut, Behinderte, Senioren und Pflege, Gesundheit, Migration u. a. m. Aber auch Probleme des diakonischen Selbstverständnisses kamen auf diese Weise zu Tage, wie etwa die für die Diakonie neue Wettbewerbssituation auf Sozialmärkten, die seit den 90er Jahren verstärkt als diakonisches Identitätsproblem angesichts betriebswirtschaftlicher Methoden begriffen wurde. Der Übergang von einer bereichsspezifischen Explikation und Reflexion durch eine Bezugswissenschaft zu einer dynamischen projektartigen und zugleich perspektivengeleiteten Forschung kann m. E. mit der sonst nicht erklärten Namensänderung von Diakonik zu Diakoniewissenschaft in Verbindung gebracht werden, die sich in den letzten Jahrzehnten fast unbemerkt ereignet hat. Diakonik klingt antiquiert, Diakoniewissenschaft lässt eher an progressive Forschung denken.¹³

Logischerweise ist die skizzierte wissenschaftstheoretische Neuorientierung verbunden mit der Abkehr von monodisziplinärer Theoriebildung und einer Hinwendung zu interdisziplinärer Forschung. Denn die der Entwicklung der diakonischen Praxis folgende Forschung muss sich mit Gegenständen, Situationen und Phänomenen befassen, die bereits von verschiedenen Wissenschaften unter de-

¹³ Die obige Darstellung lässt sich quantitativ und inhaltlich belegen. Während PETER C. BLOTH 2001 noch mit 14 Titeln die Entwicklung der „Diakonie-Forschung“ eines Jahrzehnts in einem Forschungsbericht darstellen konnte, sprengen heute die Publikationen sowohl zahlenmäßig wie inhaltlich jeden denkbaren Rahmen dieses Sujets. Möglich sind nur noch perspektivische und thematisch auf Einzelprojekte begrenzte Berichte. Vgl. BLOTH, PETER C.: Zur theologischen Diakonieforschung: ThR 66 (2001) 240-259.

ren Leitperspektiven erschlossen sind, nämlich unter soziologischen, psychologischen, pädagogischen, gesundheitswissenschaftlichen, ökonomischen u. a. m. Das Verhältnis zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Zugängen, d. h. die Struktur von Interdisziplinarität, ist heute weitgehend ungeklärt und wird deshalb auch unablässig diskutiert. Dabei liegen die Schwierigkeiten weniger im methodologischen Bereich. Bestimmte Methoden mögen in einer wissenschaftlichen Tradition und Ausbildung unbekannt, in einer anderen fest etabliert sein und damit auch zur Abgrenzung oder als Identitätsmerkmal benutzt werden. So spricht man von sozialwissenschaftlichen im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen oder geisteswissenschaftlichen Methoden, oder auch kleinformatiger von soziologischen, psychologischen, mathematischen oder theologischen Methoden. Derartige Unterschiede verdanken sich allein den Wissenschaftstraditionen, genauer traditionellen Gegenstandsfixierungen der jeweiligen Fachdisziplinen. So erscheint die Theologie traditionell an hermeneutische Methoden gebunden, weil die Verkündigung, die Schrift und ihre Auslegung (im weitesten Sinn) als ihr Gegenstandsbereich galten. Im Gefolge der neuzeitlichen Auffassung des persönlichen Glaubens als Erkenntnisquelle kamen dann auch psychologische Methoden ins Spiel, woraus sich dann eine theoretische Religionspsychologie entwickelte. Methodologisch sind die Wissenschaften nicht festgelegt. Sie „lernen“ neue Methoden, wenn dies erforderlich ist, wie eine neue Sprache und benutzen dann auch deren Sprache. So hat auch die Diakonik auf dem Weg zur Diakoniewissenschaft ihr Methodenrepertoire vervielfältigt. Insbesondere hat sie Methoden empirischer Forschung aufgegriffen.

Dass es nicht die Methoden sind, die interdisziplinäres Forschen und Handeln schwierig machen, sondern vorausliegende grundlegende Überzeugungen, Vorstellungen, Erwartungen und Visionen, kann man auch an der Geschichte der neueren Diakonik selbst erkennen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstand sie sich als christliche Liebestätigkeit, verbunden mit dem Glaubenszeugnis in einer vom Glauben abgefallenen Welt, weshalb die besonders Benachteiligten durch die Liebe zum Glauben zurückgebracht werden sollten. Deshalb wurde diese Tätigkeit von der theologisch verstandenen Wissenschaft der Inneren Mission (= Diakonik) durchaus angemessen erfasst. Allein WICHERN selbst stellte mit seiner Theorie der drei Grundformen der Diakonik (Freie Diakonik, Kirchliche Diakonik und Bürgerliche Diakonik) mit je unterschiedlichen Zielsetzungen eine Ausnahme dar,¹⁴ die freilich wirkungslos blieb, zumal auch Wichern selbst sich dem Konzept der Inneren Mission verschrieben hatte. In diesem Konzept war kein Platz z. B. für empirische Forschung, etwa über die Gründe der Massenarmut oder die Denkweisen der Armen oder Gefängnisinsassen.¹⁵ Denn man wusste, dass die entscheidenden Gründe in Sünde und Glaubensabfall lagen.

¹⁴ Vgl. die Darstellung bei SCHÄFER, Konzeptionen (wie Anm. 3) 96-99.

¹⁵ Auch in dieser Hinsicht hat sich WICHERN bemerkenswerter Weise um eine genauere Beschreibung der Notsituationen bemüht, also eine Vorform empirischer Forschung praktiziert. Aber

Sozialstaatliche Integration und Wettbewerbsorientierung als Anlässe zu Neuorientierung

Eine grundlegende Änderung ergab sich für die Innere Mission durch die zunehmende Eingliederung ihrer Einrichtungen in das wohlfahrtsstaatliche System der Weimarer Republik. Es fanden sich nun Versuche und Forderungen nach genauerer Erforschung der psychischen und sozialen Lage der Hilfsbedürftigen und es entstanden die ersten Ausbildungsordnungen und Studienangebote, die diese Neuerung berücksichtigten. Die naheliegende Institutionalisierung einer eigenständigen Diakoniewissenschaft scheiterte aber noch, zumal zunächst die wirtschaftlichen Notlagen und Krisen, sodann der politische Druck durch die Naziherrschaft die Sorge um die Erhaltung der Einrichtungen ganz in den Vordergrund rücken ließ und mit einer Annäherung an die institutionalisierte Kirche verbunden war. Im Prinzip hat sich diese Situation auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht verändert, obwohl vom Evangelischen Hilfswerk (unter GERSTENMAIER) nicht nur die Linderung individueller Not, sondern auch der Kampf um die Veränderungen „verzweifelter Lebensbedingungen“ und um Gerechtigkeit zum Programm erklärt wurde.¹⁶ Die längst fällige Öffnung für Methoden und Erkenntnisse der sozialen Arbeit, die mit der sozialstaatlichen Integration der Diakonie erforderlich war, setzte erst in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ein, wurde aber in der „Diakonik“ noch dadurch verzögert, dass ihre einzige Institution, das 1954 gegründete Diakoniewissenschaftliche Institut in Heidelberg, bis zum Ende der 1970er Jahre unter KRIMM und PHILIPPI am traditionellen kirchlich-theologischen Paradigma festhielt und auch deswegen gänzlich unwirksam wurde. Die Wende wurde dann durch THEODOR STROHM unter der Perspektive einer verantwortlichen Gesellschaft zu Beginn der 1980er Jahre eingeleitet und hat zu mehreren interdisziplinären Forschungen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen geführt.¹⁷ Empirische Forschung wurde zunehmend relevant. Das Problem der Verbindung von theologischer und sozialwissenschaftlicher Theoriebildung wird seitdem breit diskutiert. Es ist ein zentrales Thema der diakonischen Ethik, wird aber auch als Grundlagenproblem der Praktischen Theologie nicht nur im Blick auf das diakonische, sondern auch auf das erzieherische, seelsorgerische, liturgische und homiletische Handeln erörtert.

auch seine diesbezüglichen Beobachtungen haben ihn nicht dazu veranlasst, eine allgemeine methodisch ausgewiesene Situationsanalyse zu fordern.

¹⁶ GERSTENMAIER, EUGEN: Kirche und Öffentlichkeit (Rede in Bethel 1948), in: DERS., Reden und Aufsätze, zusammengestellt anlässlich seines 50. Geburtstages am 25. 8. 1956, Stuttgart 1956, 98 f.

¹⁷ STROHM, THEODOR: Theologie der Diakonie – Diakonie an der Theologie. Forschungsaufgaben der Diakoniewissenschaft: ThPr 20 (1985) 281-292, wieder abgedruckt in: DERS.: Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche, hg. v. GERHARD K. SCHÄFER und KLAUS MÜLLER, Heidelberg 1993, 125-137.

Am Ende des vergangenen Jahrhunderts ist eine weitere einschneidende Veränderung der gesellschaftlichen Lage der Diakonie eingetreten. Die weitgehende Integration in das sozialstaatliche Dienstleistungssystem wurde nicht aufgehoben, aber dieses System wurde wettbewerbsorientiert verändert, d. h. die staatliche Regelung einer Versorgung auf Bedarfsbasis wurde in zentralen Bereichen durch eine (gesetzlich limitierte) ökonomische Steuerung ersetzt; das bedeutet, dass Markt- und Kostenvorteile zu Entscheidungskriterien avancierten.

Die beiden großen geschichtlichen Einschnitte der modernen Diakonie, die sozialstaatliche Integration und die ökonomische Formatierung, haben nur teilweise vergleichbare wissenschaftstheoretische Folgen. Zwei unterschiedliche gesellschaftstheoretische Erklärungsmuster führen hier zu ähnlichen Einsichten. Systemtheoretisch ist die Diakonie als funktionales Leistungssystem des Religionssystems zu betrachten,¹⁸ seit sie – sozialstaatlich integriert – zum Dienstleister geworden ist. Die funktionalen Erfordernisse der Dienstleistungen in diesem Rahmen haben auch die ursprünglich allein bestimmende kirchlich-theologische Zielsetzung (Glaubenszeugnis/Bekehrung und Liebestat/Unterstützung) mit einer besonderen Ausrichtung auf die Armen und Benachteiligten verändert. Das Funktionalitätserfordernis machte die fachlich-sachliche Angemessenheit und die Qualität der Leistungserbringung zu erstrangigen Zielen. Die Bestimmung von sozialen Systemen als Kommunikationssysteme ist hier besonders hilfreich. Soziale Systeme meinen nicht Organisationen, Institutionen oder interaktive Gruppen. Dies und anderes sind mögliche Formen in sozialen Systemen. Es handelt sich um die Kommunikationen, die für alle unterschiedlichen Organisationsformen, auch die diakonischer Arbeit, bestimmend sind. Und diese definieren sich selbst als fachlich angemessen, den jeweils anerkannten professionellen Standards entsprechend, auf hohem Niveau und unter Einbeziehung der ethischen Standards der jeweils zuständigen Profession.¹⁹ Hinzu kommen die grundlegenden Theorien der nunmehr einschlägigen Wissenschaften, also aus der Soziologie, der Medizin, der Pflegewissenschaft, dem Recht etc.. Systemtheoretisch gesehen sind Theorien und Methoden Programme, mit deren Hilfe ein System sich selbst reproduziert. Sie werden wegen funktionaler Erfordernisse übernommen, d. h. sie „interpenetrieren“ das System und werden strukturell verkoppelt, und zwar unverändert, soweit sie der Leistungsfähigkeit des Systems dienen.

Was aber wird dann aus den ursprünglich konstitutiven theologischen Kommunikationen? Werden sie einfach an den Rand gedrängt bzw. nur noch ideologisch im Blick auf vormoderne Legitimationswünsche gebraucht? Zumindest vor der Ökonomisierung konnte man manchmal diesen Eindruck haben. Fakt ist aber, dass die theologischen Argumentationen zunächst einmal additiv dazu-

¹⁸ Vgl. STARNITZKE, DIERK: *Diakonie als soziales System*, Stuttgart 1996; bietet eine umfassende und weitgehend angemessene systemtheoretische Analyse der Diakonie.

¹⁹ Z. B. Gesundheit und Lebensschutz für Medizin, Menschenrechte für Soziale Arbeit u. a.

kommen. Auf diese Weise können theologisch-ethische Kommunikationen im sozial-staatlichen Zusammenhang spezifische Erfordernisse erfüllen, d.h. auch die Funktionalität erhöhen. Die additive Verwendung eines theologisch-ethischen Programms kann also funktionale Leistungen zusätzlich legitimieren und damit auch deren Akzeptanz bei wertorientierten Gruppen erhöhen. Freilich können auch Defizite insofern zu Tage treten, als die Definition von gesellschaftlich zu befriedigenden Bedürfnissen und damit von erforderlichen Leistungen der Komplexität menschlicher Bedarfslagen einfach deshalb nicht entspricht, weil ganze Dimensionen menschlicher Existenz, wie z.B. religiöse und moralische Bindungen, einfach ausgeblendet sind. Ein instruktives Beispiel ist der Leitbegriff des Gesundheitssystems, der den Restriktionen medizinisch-pharmazeutischer Machbarkeit entspricht und daher Verluste, Benachteiligungen, Besonderheiten oder Leiden als zu kurierende Defizite betrachtet. Zu Recht widmet sich das neu gegründete Institut mit einem Projekt dem Komplex Gesundheit.

Mit dieser Überlegung ist allerdings eine Grenze des funktional-systemtheoretischen Modells erreicht, weil dieses nur eine generelle Leistung als systembildend bzw. abgrenzend zulässt, in unserem Fall also die (Wieder-)Herstellung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit. Zusätzliche Leistungen müssen dieser mit Notwendigkeit zu- bzw. untergeordnet sein. Dem Theoriemodell zufolge sind also mehrere gleichwertige Funktionen oder eine zeitweilige Priorität einzelner Hauptfunktionen nicht möglich.

Hybridität als Koordination unterschiedlicher Logiken

Hier helfen neuere organisationstheoretische Ansätze weiter. Auch diese gehen davon aus, dass Organisationen aus Kommunikationen bestehen, die bestimmten funktionalen Erfordernissen genügen müssen. Sie strukturieren sich aber im Hinblick auf komplexe und dauerhafte Anforderungslagen in unterschiedlichen Formen und können auf diese Weise auch verschiedenartige Funktionen erfüllen. Dementsprechend können Organisationen verschiedenartige Kommunikationen strukturell verbinden und auch operative Modi, d.h. ursprünglich verschiedene Methoden kombinieren. Gerade dafür verwenden Forscher heute die Bezeichnung „hybride Organisation“²⁰. Außerdem gibt es auch die Möglichkeit, die Konsequenzen des zweiten folgenreichen Wandels der Diakonie, der Ökonomisierung, einzubeziehen.

Als hybride Organisationen werden heute in der Regel international tätige Großunternehmen bezeichnet, die in den meisten Fällen als Holding oder als Konzern organisiert sind, d.h. verschiedene, mehr oder weniger selbstverantwortlich wirtschaftende Einheiten einer zentralen Aufsichts- bzw. Steuerung-

²⁰ BILLIS, DAVID: *Hybrid Organizations and the Third Sector*, Palgrave Macmillan 2010.

seinheit zuordnen, die für die Einhaltung grundlegender Prinzipien sorgt, die Rentabilität der einzelnen Bereiche überwacht und sich in besonderer Weise um die Öffentlichkeitswirkung des Großunternehmens kümmert. Die einzelnen kleineren Betriebseinheiten bleiben aber ansonsten selbstständig und können sich daher auch leichter auf Veränderungen einstellen. Der Vorteil einer solchen Organisationsform ist, dass die situativen Gegebenheiten – also lokale, regionale, kulturelle Besonderheiten, einschließlich unterschiedlicher moralischer Präferenzen – bei Produktion und Vertrieb besser berücksichtigt werden können. Neben Großunternehmen werden neuerdings auch Organisationen und Verbände, die im sogenannten Dritten Sektor, also „zwischen Macht, Staat und Zivilgesellschaft“, operieren,²¹ als hybride Organisationen bezeichnet. Dabei wird davon ausgegangen, dass diese hybriden Organisationen teilweise einer Sachlogik des Staates, teilweise einer des Marktes folgen und beide Logiken in einem koordinierenden Gefüge vereinigen können, das seinerseits zivilgesellschaftlichen Zielsetzungen (= Werten) verpflichtet ist.²² Dieser letztere Gebrauch des Begriffs hybrider Organisation ist voraussetzungsreicher als der allein auf Wirtschaftsunternehmen bezogene, weil im sogenannten Dritten Sektor die wirtschaftliche Zielsetzung (Gewinnmaximierung) zugunsten anderer Vorstellungen (politischer, moralischer, sozialer) relativiert ist. Offen bleibt auch hier freilich jede genauere Verhältnisbestimmung zwischen den potenziell divergierenden Interessen oder Logiken. Dies bildet ziemlich genau die Situation vieler diakonischer Organisationen ab. Das konfliktreiche Nebeneinander religiös-moralischer, sozialer und wirtschaftlicher Ziele wird häufig thematisiert und teilweise beklagt, ohne dass effektive Entscheidungsregeln für existenzgefährdende Konflikte aus den diakonischen Zielvorstellungen abgeleitet werden konnten. In den ruhigen Zeiten, d. h. bei befriedigenden wirtschaftlichen Ergebnissen, wird der Gemeinwohlbeitrag höher veranschlagt als die Kapitalverzinsung – jedenfalls offiziell –, fallen qualitative werthaltige Variablen bei Evaluationen stärker ins Gewicht als die standardisierte Rechnungslegung, sind vertrauensbasierte Transaktionen wichtiger als geldbasierte, spielt die Ertragsstärke eine geringere Rolle als das Vertrauen der Kunden und der Öffentlichkeit und es werden höhere Transaktionskosten als bei vergleichbaren gewerblichen Einrichtungen mit den besonderen spirituellen, seelsorglichen und ethischen Aufgaben der Diakonie begründet. Bei wirtschaftlichen Schwierigkeiten wird die Rangordnung aber schnell umgedreht. Notstandsparagraphen und Überlebensargumente erlauben es leider nicht nur vorübergehend, alle ideellen Ziele hintanzustellen. Wenn der Begriff hybride Organisation im Wohlfahrtsbereich nichts anderes meint als einen funktional gerechtfertigten, d. h. situationsbedingten Austausch von unter-

²¹ Vgl. SCHULZ, ANDREAS: Organisationen zwischen Macht, Staat und Zivilgesellschaft: Arbeitsmarktförderung von Langzeitarbeitslosen im Deutschen Caritasverband, Wiesbaden 2009.

²² Unter diese Definition fallen dann auch Genossenschaften, da sie vorrangig auf Märkten operieren, aber auch soziale und gegebenenfalls kulturelle Bedürfnisse ihrer Mitglieder erfüllen.

schiedlichen, sich widersprechenden Logiken, Normen und Strategien, hätte er zwar einen gewissen Erkenntniswert, aber nicht den geringsten Orientierungswert.

Logik der Welt und Logik Christi

Das Miteinander unterschiedlicher Logiken hat schon MARTIN LUTHER beschäftigt. Er unterschied zwei Lebens- und Handlungsbereiche der Christen, das Reich der Welt und das Reich Gottes bzw. Christi, zum einen räumlich als Nebeneinander, zum anderen zeitlich in eschatologischer Perspektive einander zugeordnet.²³ Im Reich der Welt gelten die weltlichen Ordnungen vorübergehend, um dem Bösen Grenzen zu setzen. Das weltliche Reich ist durch göttliche und weltliche Gesetze geordnet und wird von Obrigkeiten regiert. Die Christen haben diesen zu gehorchen und ihre Pflichten als Untertanen, Soldaten, Magistrate, Kaufleute zu erfüllen. Unter wahren Christen und in der Gemeinde selbst sollte die Logik der Welt aber nicht gelten, sondern die der Nächstenliebe. Deshalb muss der Christ, sofern er nur für sich selbst handelt, Unrecht ertragen und auf Gegenwehr verzichten. Dieser Zustand ist freilich vorübergehend. LUTHER war ursprünglich fest davon überzeugt, dass die freie Verkündigung des Evangeliums immer mehr Menschen zu wahren Christen machen und damit die Logik der Liebe zum Sieg verhelfen werde. In seiner späteren, stärker pastoralen Lebensphase ist der Reformator integrativen Denkmustern gefolgt, d. h. er hat sich den Grundmustern hybrider Wohlfahrtsorganisationen angenähert. Die von ihm verfassten oder beeinflussten Gemeinde- und Kirchenordnungen (Leisnigger Ordnung, die Ordnungen Bugenhagens) verbanden Nächstenliebe und Gerechtigkeitsregeln mit wirtschaftlichen und pädagogischen Prinzipien, ohne freilich die Logik der Welt und die Macht des Bösen illusionistisch zu suspendieren. Im Übrigen bewegten sich die Vorstellungen LUTHERS in dieser späteren, gemeindeorientierten Phase ganz in der Nähe heutiger gemeindebasierter Diakonie bzw. der Community-work-Konzepte mit familialem, nachbarschaftlichem Hilfehandeln und Netzwerken einerseits und kommunaler Wohlfahrtskoordination in bürgerlicher Verantwortung andererseits, wobei sich kirchliche und städtische Aktivitäten ergänzen sollten, wie das die verschiedenen städtischen Gemeindeordnungen des 16. Jahrhunderts anschaulich belegen.

LUTHER hat in seiner Zeit die beiden „Logiken“ durch die gemeinsame Leitperspektive des einen Reiches Gottes, das in der Verkündigung des Evangeliums schon wirksam ist, zusammenzuhalten versucht. Freilich kam es im Luthertum des 19. und 20. Jahrhunderts zu einer Trennung. Die weltlichen Obrigkeiten und

²³ Vgl. TÖRNvall, GERD: Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis, München 1947; SAUTER, GERHARD (Hg.): Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers (Theologische Bücherei Bd. 49), München 1973.

Ordnungen, m. a. W. die „Sachlogik“ der Welt, galten diesen Lutheranern als gottunmittelbar. Die Liebesordnungen des Reiches Gottes sollten erst nach dem jüngsten Gericht wirksam werden, mit der Konsequenz, dass einige Lutheraner auch staatliche Rechtsbrüche rechtfertigen konnten, weil sie ja die Staatsführung als unmittelbar von Gott eingesetzt betrachteten.

Hybridität als Herausforderung zu interdisziplinären Normierungen

Gegen eine solche Aufhebung des Neben- und Miteinanders unterschiedlicher „Sachlogiken“, konkret einer ökonomischen und einer diakonisch-ethischen Logik, ist auch eine diakonische Organisation nicht gefeit, die sich als hybride Organisation im skizzierten Sinne versteht. Jedenfalls ist sie dies so lange nicht, wie unter hybriden Organisationen lediglich solche verstanden werden, die unterschiedliche, miteinander in Spannung stehende Logiken irgendwie miteinander vereinbaren müssen. Der Gefahr, dass die erfolgsträchtigeren ökonomische Gewinn- und Leistungslogik sich auf Dauer durchsetzt, ist kaum zu entgehen, weil Wettbewerbsdruck und Krisen – also die Gründe für Notfallregelungen – auch auf dem Sozialmarkt nicht nur vorübergehend, sondern vermehrt auftreten. Das Modell einer hybriden Organisation enthält jedoch mehr als ein ungeklärtes oder diffuses Interagieren unterschiedlicher Logiken. Ein hybrides Antriebssystem etwa funktioniert nur, wenn bestimmte Normwerte die Interaktion zwischen den unterschiedlichen Antrieben, z. B. zwischen einem elektrischen und einem mit Benzin betriebenen System, regeln. Die Normwerte sind von einer Grundnorm abhängig, im genannten Beispiel von Energieeffizienz, die ihrerseits von einem ökologischen Wert bestimmt ist. Unbestreitbar ist, dass ein hybrides Antriebssystem, das nicht ständig beide Ressourcen nützt, sondern de facto fast immer die ökologisch schädlichere, gar nicht eingesetzt würde. Auch die Diakonie muss ihre hybride „Konstruktion“ dadurch legitimieren, dass ökonomische und diakonisch-ethische Energien bei jeder relevanten Aktion im Spiel sind bzw. entsprechend der Gesamtausrichtung mobilisiert werden.

Das Modell der hybriden Organisation erleichtert es auch zu erklären, warum die sozialstaatliche Integration besonders nach dem Zweiten Weltkrieg für die Diakonie weniger problematisch war als die Ökonomisierung der sozialen Dienstleistungen seit den 1990er Jahren. Der Sozialstaat beruht selbst auf Werten, die in der christlichen Überlieferung gut verankert sind. Es geht um Gerechtigkeit im Sinne eines sozialen Ausgleichs, es geht um Frieden durch konfliktmindernde Transferleistungen, es geht um besondere Zuwendung zu Benachteiligten und Armen über egalitäre Gerechtigkeitsnormen hinaus mit dem Ziel der Befähigung und Rehabilitation. Das alles sind Kernanliegen einer christlich-diakonischen Ethik, die das sozialstaatliche Engagement der Diako-

nie voll rechtfertigen konnten. Selbst die missionarische Komponente des Glaubenszeugnisses durfte berücksichtigt werden. Denn es ist der christliche Glaube, der sowohl zu einem sozialstaatskonformen Verhalten verpflichtet, einschließlich professioneller Qualitätsstandards und Leistungseffizienz, als auch Insuffizienzen und verbleibende Widersprüchlichkeiten individuell erträglich macht und sozialtheologisch in eine eschatologische Perspektive stellt und damit einen Anlass zu weiteren Verbesserungen bietet. Die Addition von theologischer und sozialstaatlich-funktionaler Kommunikation ließ sich also auf dem Weg einer hierarchischen Integration bruchlos bewerkstelligen. Theologie und Diakonie mussten sich nur von einer (individuellen) Interpretation des Nächstenliebegebots als persönliche Hilfe/Unterstützung für Menschen in akuten Notlagen, zugunsten einer umfassenderen gesellschaftstheoretischen Interpretation verabschieden, was mit der Konzeption einer gesellschaftlichen Diakonie unter der Leitperspektive einer verantwortlichen Gesellschaft auch geleistet wurde.

Anders verhält sich dies mit den ökonomischen Theorien und Methoden. Hier hat es die Diakonie mit Wertgrundlagen zu tun, die der eigenen mindestens zum Teil diametral widersprechen. Die materielle Gewinnorientierung und der dabei virulente Egoismus wären theologisch auch dann inakzeptabel, wenn der unterstellte Effekt einer allgemeinen und optimalen Wohlstandsmehrung nachweisbar wäre. In Kauf zu nehmende, vorgeblich vorübergehende Ungerechtigkeiten und Verelendung wären als Folgen ebenso inakzeptabel wie das damit akzeptierte Prinzip, dass eine unmoralische Haltung (Egoismus) durch einen höheren moralischen Zweck (besseres Leben für alle) gerechtfertigt werden könnte. Eine einfache additive bzw. hierarchische Vermittlung zwischen ökonomischen und theologisch-ethischen Kommunikationen mit dem Ziel einer konsensualen Wirtschafts- und Sozialethik ist unter diesen Prämissen nicht möglich. Die Wertkonflikte müssen diskursiv ausgetragen werden.

Diakonische Institutionen haben die Chance, solche Diskurse in die Organisationsentwicklung zu integrieren, wie dies auch vielerorts geschieht. Diskursive Lösungen von Wertkonflikten, etwa hinsichtlich des Gesundheitsbegriffs oder von Pflegezielen, werden in Leitbildern, Qualitätsmanagementkriterien und/oder Balanced Scorecards formuliert und bestimmen so strategische wie operative Entscheidungen. Wenn auf diese Weise theologische Überzeugungen und moralische Werte in die Organisationsziele sowie die operativen Muster eingehen und auch das Handeln der Mitarbeiter bestimmen sollen, ist es nicht verwunderlich, wenn sie auch ökonomisch, psychologisch und soziologisch überprüft werden.

Kann eine ganzheitliche medizinische und pflegerische Betreuung, in der auch Lebensziele, Wertvorstellungen und religiöse Bindungen „behandelt“ werden, finanziert werden? Kann das Personal entsprechend ausgebildet und motiviert werden? Wie sozialverträglich ist die Berücksichtigung und Thematisierung religiöser Orientierungen? Welche Konflikte sind zu vermeiden oder aber auszutragen? Angesichts solcher Fragen wird deutlich, dass in hybriden Or-

ganisationen Interdisziplinarität neu strukturiert werden muss. Hierarchische Integrationen (z. B. Theologie vor Ökonomie vor Psychologie oder umgekehrt) sind ebenso ausgeschlossen wie additive Lösungen, wenn also versichert wird, dass sich aus der Addition von optimaler Fachlichkeit und Seelsorge ein ökonomischer Vorteil ergibt, d. h. sich die Chancen am Markt erhöhen. Diskursive Interdisziplinarität ist ein kontinuierlicher perspektivischer Prozess. Jede Disziplin muss aus ihrer eigenen Perspektive die wesentlichen Ziele, Grundvorstellungen und Handlungsmuster aufgreifen und im Kontext der eigenen Disziplin reformulieren, d. h. verorten, qualifizieren, beurteilen. Sich so ergebende Differenzen müssen festgehalten und dann beiderseitig nach Vermittlungen gesucht werden, die in der hybriden Organisation unersetzbar sind. Manchmal werden theologische, manchmal ökonomische oder andere Kriterien erfolgreicher sein. Eine hybride Organisation ist ein dynamisches Gebilde, das die eigenen Potenzen und die Kompetenzen der Mitarbeitenden immer wieder neu integrieren muss und dabei meistens erfolgreich ist.

Abstract

This paper examines the state and challenges of research in the field of church-based social welfare. The author sketches the history of church-based social welfare from its beginnings regarded as a part of practical theology, through its development in interaction with state-run social welfare services to the modern system of economic competition among providers of welfare services. These trends have made shifts in research methods and models necessary, away from theories from a single discipline towards interdisciplinary theories. New theories of hybrid organisations are proving helpful in accounting for the various challenges for contemporary church-based social welfare.

Prof. Dr. Heinz Schmidt, Diakoniewissenschaftliches Institut, Karlstraße 16, 69117 Heidelberg; E-Mail: heinz.schmidt@dwi.uni-heidelberg.de

Michael Rohde

Prophetische Sozialkritik und moderne Gesellschaftskritik

Impulse zum Verhältnis von Gesellschaft und Glauben
im Spiegel von Texten des Amosbuches

Schlägt erneut die „Stunde des Amos“?¹ Inwiefern ist die prophetische Sozialkritik des Alten Testaments anschlussfähig für moderne Gesellschaftskritik? Was wissen wir überhaupt von Gesellschaft und Religion im alten Israel – über „arm“ und „reich“, gesellschaftlichen Auf- und Abstieg? Anregende Ergebnisse und Literatur der sozialgeschichtlichen Erforschung des alten Israels² können jedem helfen, der biblische Texte besser verstehen möchte, bevor er sie in die gegenwärtige Lage hinein auslegt. Was prägte das Alltagsleben und die sozialen Verhältnisse der Menschen von denen die Texte erzählen? Mit Hilfe von Texten des Amosbuches, archäologischer Funde³ und außerbiblicher Überlieferungen kann durch sozialgeschichtliche Exegese ein Bild von der gesellschaftlichen

¹ So der programmatische Titel Anfang der 1970er Jahre von WOLFF, HANS-WALTER: Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest, München 1971. WOLFF war einerseits überzeugt, dass der Prophet Amos „Zeitgenosse jeder Generation“ (a. a. O., 9) sei und „nicht zum Schweigen gebracht“ (a. a. O., 7) werden könne, zugleich warnt er davor Amos zu instrumentalisieren wie die Revolutionäre seiner Zeit. „Sie plündern seine Sozialkritik [...]. Sie spannen ihn vor den Wagen schockierender Demonstrationen zum Zweck des gesellschaftlichen Umsturzes“ (a. a. O., 7). Dieser Beitrag wurde beim Konvent der Pastorenschaft des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden im März 2012 in Kirchheim vorgestellt und weiterführend diskutiert. Dankbar bin ich auch für Impulse, die ich durch das gemeinsame interdisziplinäre Seminar „Prophetische Sozialkritik und moderne Gesellschaftskritik“ im Wintersemester 2011/12 von dem Diakoniewissenschaftler und Sozialtheologen RALF DZIEWAS am Theologischen Seminar Elstal (FH) und von Elstaler Studierenden erhalten habe.

² Vgl. dazu den anregenden Sammelband von KESSLER, RAINER: Studien zur Sozialgeschichte Israels (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 46), Stuttgart 2009 und das grundlegende Einführungsbuch: KESSLER, RAINER: Sozialgeschichte des alten Israels. Eine Einführung, Darmstadt 2008. Für begriffliche und thematische Studien aus gesamtbiblischer Perspektive ist weiterführend CRÜSEMANN, FRANK, u. a. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009. Einzelne Vorträge und Bibelarbeiten sind zusammengefasst bei CRÜSEMANN, FRANK: Maßstab: Torä. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh 2004.

³ Vgl. die erweiterte Neuauflage von VIEWEGER, DIETER: Archäologie der biblischen Welt, Gütersloh 2012. VIEWEGER erläutert grundsätzlich die Geschichte der Biblischen Archäologie und ihre modernen Methoden und stellt exemplarisch dar, wie leistungsfähig moderne Archäologie die Lebensverhältnisse der biblischen Zeit rekonstruieren kann, ohne dabei einem Biblizismus zu verfallen.

Wirklichkeit in und hinter den Texten entstehen, sodass wiederum helleres Licht auf die Verkündigung der Texte fällt.

I Grundorientierung zur Methode der Sozialgeschichte und sozialgeschichtlichen Exegese

Sozialgeschichte ist zunächst eine Disziplin der Geschichtswissenschaft und eine *Spezialgeschichte*⁴, so wie es Religions-, Literar- oder Kunstgeschichte gibt. Soziale Strukturen haben es immer mit Recht, Wirtschaft und Politik zu tun, sodass nach der Gesellschaft zu fragen immer bedeutet, etwas über Recht, Wirtschaft und Politik herausfinden zu wollen. Sozialgeschichtliche Forschung fragt im Kern nicht, was in Texten steht oder was für Ereignisse in der Geschichte geschehen sind, sondern sie fragt *dahinter*, welche Gestalt einer Gesellschaft sich in Texten, Ereignissen und archäologischen Funden spiegelt.

Sozialgeschichtliche Exegese befragt nun Texte nach diesen Hintergründen. Als exegetische Methode fragt sie nach *Interessen*, die sich in den Texten ausdrücken und wie religiöse Auffassungen, so wie sie sich in den Texten niederschlagen, ihrerseits auf die frühere gesellschaftliche Entwicklung Einfluss haben.

Beispielsweise ist sozialgeschichtlich anzunehmen, dass zunächst die Oberschicht des alten Israels dagegen war, dass das Königtum eingeführt wurde, da sie um ihre Privilegien in der Gesellschaft fürchten musste. Das spiegelt sich im sog. drastischen „Recht des Königs“ von 1. Sam 8, 10-17 – die wohlhabende Schicht der Großgrundbesitzer müsste nämlich nach Aussage dieser warnenden Rede unter der Einführung eines Königs leiden.⁵ Leitwort der Rede ist „nehmen“ (*lqh*). Einen Vorteil für die Oberschicht scheint die Einführung eines Königs nicht zu haben. Nach 1. Sam 10, 27 bringen Angehörige der Oberschicht dem ersten König Saul zwar Geschenke, fragen sich aber, was der wohl helfen kann.

Sozialgeschichtliche Exegese lässt sich als Form „engagierter Exegese“⁶ bezeichnen. Sie will nicht nur soziale Situationen historisch beschreiben – sondern sie will aus ihren Beobachtungen „verpflichtende Positionsbestimmungen für heute (z. B. ‚Option für die Armen‘) ableiten“⁷ und sogar Normen für das Ver-

⁴ Vgl. im folgenden KESSLER, Einführung, 11 f (wie Anm. 2).

⁵ Vgl. CRÜSEMANN, FRANK: Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978, 66-73. „Der Text ist nur zu verstehen als eindringliche Polemik gegen den König, die sich eindeutig an relativ wohlhabende, grundbesitzende israelitische Bauern wendet. Diese Schicht hat am meisten zu verlieren, was sie hat: ihren wirtschaftlichen Reichtum, vor allem ihre wirtschaftliche Autarkie“ (a. a. O., 73).

⁶ Vgl. KREUZER, SIEGFRIED: Soziologische und sozialgeschichtliche Auslegung, in: VIEWEGER, DIETER/KREUZER, SIEGFRIED: Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 2005, 147-172, 147.

⁷ A. a. O. (wie Anm. 6).

stehen von biblischen Texten sowie einen sachkritischen Umgang mit biblischen und anderen Äußerungen finden.

Als befreiungstheologische Exegese ist uns eine sozialgeschichtliche Exegese bekannt, die aus den Verhältnissen der Armen in den Slums in Lateinamerika heraus entstanden ist und die Texte engagiert gelesen hat.⁸ Als engagierte Exegese verbindet sich die Sozialgeschichte mit dem befreiungstheologischen und auch dem feministischen⁹ und christlich-jüdischen Diskurs.

Sozialgeschichte ist eine „Geschichte langsamer Rhythmen“¹⁰, denn sie betrachtet verschiedene Gestalten in einer Gesellschaft, die über gewisse längere Zeiträume stabil geblieben sind. Daher braucht sie sich nicht für jedes Ereignis zu interessieren und kann in gewisser *kontrollierter* Unschärfe mit Datierungen umgehen.

Sucht man als deutschsprachiger Leser nach einer Einführung in die Sozialgeschichte, werden zwei unterschiedliche Ansätze erkennbar. ERHARD GERSTENBERGER stellt einen lesenswerten „Abriss der Sozialgeschichte Israels“ vor, mit dem er seine Monographie zu den „Theologien des Alten Testaments“ eröffnet.¹¹ Als grundlegend auch für alle folgenden Epochen, die vom Alten Testament erzählt werden, sieht GERSTENBERGER die Institutionen von Familie und Sippe, Dorf und Kleinstadt und Stammesverbänden an. Für eine begrenzte Epoche existierten dann als Teilsysteme der Gesellschaft der monarchische Staat und die Konfessions- und Parochialgemeinde. RAINER KESSLER geht in seiner Gliederung der Sozialgeschichte nicht von rekonstruierten Gesellschaftssystemen oder Institutionen aus, sondern von Epochen.¹² Seine historische Herangehensweisen verbindet sich mit gesellschaftlichen Besonderheiten, so lautet seine Einteilung: I. Das Werden Israels als verwandtschaftsbasierte Gesellschaft (S. 49-72), II. Vom frühen zum entwickelten Staat in Israel und Juda (S. 73-113), III. Die Ausbildung einer antiken Klassengesellschaft (S. 114-126), IV. Die Exilierung und ihre Folgen (S. 127-137), V. Die perserzeitliche Provinzialgesellschaft (S. 138-172), VI. Das jüdische Ethnos in hellenistischer Zeit (S. 162-192).¹³

⁸ Pionier der Befreiungstheologie ist 1971 GUSTAVO GUTIÉRREZ: *Teología de la Liberación*, vgl. GUTIÉRREZ, GUSTAVO: *Theologie der Befreiung*. Mit der neuen Einl. des Autors und einem neuen Vorw. von JOHANN BAPTIST METZ, Mainz ¹⁰1992.

⁹ Vgl. dazu „Feministische Exegese, auch wenn sie durch und durch wissenschaftlich verantwortet geschieht, ist intensiver als traditionelle Exegese dies erkennen lässt, eine auch stark die eigene Persönlichkeit herausfordernde Exegese. Auch dort wo gemäßigt feministische Perspektiven eingebracht werden, zielt Exegese deutlich auf Veränderung.“ HAUSMANN, JUTTA: *Feministische Exegese*, in: VIEWEGER, DIETER/KREUZER, SIEGFRIED: *Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart ²2005, 187-197, hier 194.

¹⁰ BRAUDEL, FERNAND: *Schriften zur Geschichte I. Gesellschaften und Zeitstrukturen*, übers. v. G. KURZ/S. SUMMERER, Stuttgart 1992, 21. Vgl. KESSLER, Einführung, 13f (wie Anm. 2).

¹¹ GERSTENBERGER, ERHARD S.: *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001.

¹² Vgl. KESSLER, Einführung, 16, 49-192 (wie Anm. 2).

¹³ Als Zusammenschau sind ergänzend zu nennen: ALBERTZ, RAINER: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, GAT 8, 2 Bde., Göttingen 1992; McNUTT, PAULA: *Reconstructing the*

Aus dieser Grundorientierung zur sozialgeschichtlichen Forschung heraus, ergibt sich ein erster Impuls für die pastorale Arbeit:

Von der sozialgeschichtlichen Exegese methodisch lernen bedeutet, sich bewusst zu machen, dass (biblische) Texte und Ereignisse nicht ohne soziale Hintergründe entstanden sind und dass Exegese sich engagieren darf, soziale Zusammenhänge aufzudecken und zu beeinflussen.

2 Überlegungen zum sozialen Hintergrund des historischen Amos

Nach Am 1, 1 – ein Vers, der als Buchüberschrift dient – wirkte der Prophet Amos unter Jerobeam II. (785-745 v. Chr.). Im Amosbuch werden z. B. in Am 5, 27 und 6, 2 bereits die assyrischen Massendeportationen und Eroberungen reflektiert, die im Fall Samarias 722 v. Chr. gipfelten.¹⁴ Welchen sozialen Hintergrund hatte Amos selbst? Schon hier ist sozialgeschichtliche Exegese weiterführend. Am 7, 14 bezeichnet ihn als jemanden, der Viehzucht und Veredelung von Maulbeeren betreibt. Er hat demnach also einen bäuerlichen Hintergrund und stammt aus Tekoa (15 km südlich von Jerusalem).

Die Worte des Amos – er war unter den Schafzüchtern von Tekoa –, die er geschaut hat über Israel, in den Tagen des Ussija, des Königs von Juda, und in den Tagen Jerobeams, des Sohns von Joasch, des Königs von Israel, zwei Jahre vor dem Erdbeben. (Am 1, 1)

Daraufhin sprach Amos zu Amazja: Ich bin kein Prophet, und ich bin kein Schüler eines Propheten, sondern ich bin ein Viehhirt und ritze Maulbeerfeigen. (Am 7, 14)

Aus der Landeskunde und Botanik ergibt sich, dass Maulbeerbäume im hochgelegenen Herkunftsort von Amos nicht gedeihen. Möglich ist solche Tätigkeit am Toten Meer oder an der Küstenebene.¹⁵ Das würde also voraussetzen, dass Amos im Land umherkommt. Zu welcher sozialen Klasse gehörte Amos? MILTON SCHWANTES schließt aus der Sozialkritik des Amos, dass er selbst zu einer niedrigen und sozial benachteiligten Klasse gehörte. Er sei demnach ein wandernder Erntearbeiter – im Sinne der lateinamerikanischen *migrant worker* – gewesen und saisonal wohl Hirte.¹⁶ Zu dieser Auffassung passt nicht gut, dass

Society of Ancient Israel (Library of Ancient Israel), London/Louisville, Kentucky 1999; CRÜSEMANN, FRANK: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.

¹⁴ Vgl. SCHMID, KONRAD: Das Amosbuch, in: JAN-CHRISTIAN GERTZ (Hg.): Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2010, 388. Grundsätzliche methodische Skepsis zum historischen Propheten zurückstoßen zu können äußert BECKER, UWE: Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung, BThZ 21 (2004), 30-60.

¹⁵ Auf diese Zusammenhänge verweist auch KREUZER, Auslegung, 163 (wie Anm. 7).

¹⁶ Vgl. SCHWANTES, MILTON: Das Land kann seine Worte nicht ertragen. Meditationen zu Amos (KT 105), München 1991, 47.

Amos offensichtlich im Ausland (im Nordreich) tätig war, dass er Zugang zum dortigen Staatsheiligtum in Bethel hatte und sich dort mit dem obersten Priester Amazja auseinandersetzte. Fragen wir daher noch einmal nach der Tätigkeitsbezeichnung des Amos: In 7, 14 wird er als *boqer* bezeichnet – das bedeutet, dass er es von Berufs wegen mit Rindern (*baqar*) zu tun hatte. In 1, 1 wird Amos als *noqed* bezeichnet. Diese Bezeichnung kennt das Alte Testament sonst nur noch aus 2. Kön 3, 4. Dort heißt es:

Und Mescha, der König von Moab, war Schafzüchter (noqed), und hunderttausend Lämmer und hunderttausend ungeschorene Widder pflegte er dem König von Israel zu liefern. (2. Kön 3, 4)

Mescha war ganz gewiss kein Hirte der Schafe im engeren Sinne, sondern Schafzüchter und Eigentümer von Schafen – und zwar einer beträchtlichen Anzahl. Daher wird angenommen, dass Amos sowohl Besitzer von Schafherden als auch Besitzer von Maulbeerbaumpflanzungen gewesen ist. Somit war er sehr wahrscheinlich relativ wohlhabend¹⁷ und kein wandernder Erntearbeiter, sondern vermöglicher Züchter und Händler. Aus der Frage, welchen sozialen Hintergrund ein Sozialkritiker hat, ergibt sich folgender Impuls:

Welche Bedeutung hat die soziale Herkunft eines sozialkritischen Propheten für seine Botschaft? Kann nur derjenige Prophet glaubwürdig Sozialkritik üben, welcher der Gruppe selbst entstammt, gegen deren Benachteiligung er sich ausspricht?

3 Prophetische Sprache und kritische Theologie

Einen komprimierten Eindruck der Sozialkritik des Amos, ihres Profils und ihrer Schärfe, erhält man bei der Lektüre von Am 2, 6-8; 4, 1-3, 5, 4-6.21-24 und 8, 4-7.¹⁸ Die Art und Weise wie prophetische Kritik bei Amos (und anderen Propheten) formuliert ist, ist tatsächlich ungewöhnlich farbig, plakativ und provozierend. Dazu einige Anmerkungen zu zwei der genannten Texten.

a) Die Sprache formuliert ihre Kritik anschaulich und plakativ.

Und auf gepfändeten Kleidern räkeln sie sich neben jedem Altar, und sie trinken den Wein derer, die eine Buße zahlen müssen, im Haus ihres Gottes. (Am 2, 8)

¹⁷ ANTON SCHOORS urteilt vorsichtiger, dass er „wohl nicht arm gewesen war“, so SCHOORS, ANTON: Die Königreiche Israels und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise (Biblische Enzyklopädie 5), Stuttgart 1998, 103.

¹⁸ Diese Textauswahl entspricht nach der aufwendigen Analyse von GUNTHER FLEISCHER – bei allen Vorbehalten gegen die letztgültige Überzeugungskraft solcher Untersuchungen – auch der Stimme des historischen Amos. Vgl. FLEISCHER, GUNTHER: Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amos-Buches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (BBB 74), Frankfurt a. M. 1989.

Die Kritisierten behandeln Verschuldete rücksichtslos, indem sie legale Rechtsordnungen (das Pfänden und Eintreiben von Bußgeldern) in übersteigerter Weise missbrauchen, denn es dient nur der Steigerung ihrer Feiern.¹⁹ Anschaulich wird dem Leser der Luxuswahn beschrieben, indem Gläubiger sich auf dem Pfandgut anderer zum Feiern ausstrecken.

b) Die Angeredeten werden nicht umschmeichelt, sondern polemisch adressiert.

Hört dieses Wort, ihr Kühe von Baschan, die ihr auf dem Berg von Samaria seid, die ihr Hilflose unterdrückt, die ihr Arme schindet, die ihr zu ihren Herren sagt: Her damit, wir wollen saufen! (Am 4, 1)

Baschan liegt östlich vom See Genezareth und umfasst vermutlich auch die Golanhöhen. Es ist aufgrund des verwitterten Basaltbodens ein ungeheuer fruchtbares Weideland und wird an anderen Stellen aufgrund seines Mastviehs und seiner Bullen gerühmt (Ez 39, 18; Dtn 32, 14; Ps 22, 13).²⁰

Angeredet werden mit Am 4, 1 vornehme Damen der Hauptstadt – vielleicht wird auch auf ihre Leibesfülle angespielt, vielmehr aber auf ihren egoistischen Lebensgenuss. Diese „Damen“ bestimmen über das Maß der Festtage und benötigen viel Geld für aufwendige Feiern. „Die Damen der höheren Gesellschaft wünschen auf rauschenden Festen zu prassen.“²¹ Aufgebracht wurde das Geld durch die Unterdrückung von Abhängigen.²²

c) Die prophetische Sprache verfremdet wohlbekannte Worte in irritierender Weise.

Ich hasse, ich verwerfe eure Feste und kann eure Festversammlungen nicht riechen. (...) Eure Speiseopfer will ich nicht annehmen und das Mahlopfereures Mastviehs nicht anschauen. (Am 5, 21-22)²³

Die Gottesrede in Amos 5, 21-24 greift zurück auf solche Worte, die Priester in Gottesdiensten verwendeten. „Die Abweisung des Gottesdienstes beginnt mit einem Paukenschlag: Die härtesten und emotionsgeladesten Verben stehen

¹⁹ Vgl. JEREMIAS, JÖRG: Der Prophet Amos (ATD 24,2), Göttingen 2007, 23.

²⁰ Vgl. JEREMIAS, Prophet, 44 (wie Anm. 19).

²¹ FENDLER, MARLENE: Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte, in: EvTh 33 (1973) 32-53, 46.

²² Nach FENDLER, Sozialkritik, 47 (wie Anm. 21) ist hier daran zu denken, dass die unterdrückenden Tätigkeiten der Männer, den angesprochenen Frauen das Luxusleben ermöglicht hat und sie somit indirekt an der Ausbeutung mitwirkten. JEREMIAS, Prophet, 45 (wie Anm. 19) deutet wegen des Hintergrunds des Verbes „schinden“ (*rss*) vom Brechen eines Rohres oder Stabes, dass es „Amos nicht um einzelnes Unrecht geht, sondern um das Zugrunderichten der Existenz ganzer Familien“.

²³ Übersetzung nach JEREMIAS, Prophet, 74 (wie Anm. 19).

voran“.²⁴ Die Verben und ihre Funktionen stammen fast ausnahmslos aus dem Amtsbereich von Priestern. Mit dem Begriff „annehmen“ von V. 22 („Eure Speiseopfer will ich nicht annehmen“) sprachen sonst die Priester das Urteil darüber aus, ob ein Opfertier akzeptiert oder nicht akzeptiert wurde. Maßstab für die Annahme war, ob das Tier und die Opferhandlung den Ritualvorschriften entsprachen (Lev 1, 3 f; 7, 18 ff; 9, 5-7; 22, 23.27 u. ö.).²⁵ Sonst heißt es doch „Gott liebt, nimmt an und hört ...“ doch hier setzt bei Amos schon bei der Wortwahl die Irritation ein: Gott hasst, verwirft und kann nicht riechen? Gott will nicht ansehen und nicht hören? Gott spricht nach diesem prophetischen Zeugnis Klartext: Eine radikale, kompromisslose Sprache. Die scharfe Kombination der Worte „Ich hasse, ich verwerfe ...“ gehört zu den härtesten Ablehnungen des Alten Testaments.

Welche Sprache benötigt wirksame Sozialkritik? In beeindruckender Weise hat DOROTHEE SÖLLE über den Zusammenhang von Leiden und Sprache nachgedacht und drei Phasen für die Überwindung von Leiden herausgestellt. SÖLLE stellt für die erste Phase heraus, dass Leidensdruck in die Isolation führen kann, da es Schmerzen gibt, die blind und taub machen und das Fühlen für andere absterben lassen und in total empfundene Ohnmacht versetzen.

Als ersten Schritt der Überwindung erkennt SÖLLE die Phase der Expression, welche eine Sprache findet und durch eine Sprache der Klage wenigstens sagt, was ist. Die Ohnmacht wird überwunden, indem alles über die Kommunikation der Klage zur dritten Phase der Veränderung drängt. Inhalte des Leidens können nun diskutiert und Befreiung organisiert werden.²⁶

Mir haben jüngst Pastorenkollegen erzählt, dass sie nicht über den Perikoptext Am 5, 21-24 gepredigt haben, da sie es zu schwierig fanden, mit dieser provokanten Sprache der Gemeinde gegenüber zu treten.²⁷ Diese Vorbehalte sind sicher nicht zufällig: Wir leben in einer Zeit, in der öffentliche Diskurse von „political correctness“ bestimmt sind – auch in der Gemeinde gibt es eine wohlfeile, akzeptable Sprache. Damit steht die Verkündigung in der Gefahr, ihre Leidenschaft zu verlieren und die Botschaft ihre provokante Spitze. Gemeint ist damit nicht die Formulierungskunst des Predigers, sondern die heilsame Irritation des Wortes Gottes.

Inwiefern darf und muss Kanzelsprache provokativ und plakativ sein, um dabei zu helfen, Leiden zur Sprache zu bringen zu überwinden?

²⁴ JEREMIAS, Prophet, 77 (wie Anm. 19).

²⁵ Vgl. a. a. O., 78 (wie Anm. 19).

²⁶ SÖLLE, DOROTHEE: Leiden und Sprache, in: Dies.: Gesammelte Werke. Die Wahrheit macht euch frei. Bd. 4, Stuttgart 2006, 63-86, hier 70-75.

²⁷ Vgl. ROHDE, MICHAEL: Wenn Gott beim Festgottesdienst fehlt. Wie ärgerlich die radikale Kritik von Amos 5, 21-24 ist, in: Die Gemeinde 4/2012, Kassel 2012, 6-7.

4 Die Armen bei Amos und gesellschaftliche Hintergründe für soziale Missstände (Am 2,6-8 und 8,4-7)

Eigentlich ist es ein Skandal: Schon im 5. Buch Mose heißt es angesichts der Gabe eines reichen Landes: „Es wird nicht fehlen an Armen inmitten des Landes...“ (Dtn 15, 11). Und genauso unbefriedigend ist es für jemanden, der von einer Welt ohne Armut träumt, wenn Jesus von einer Frau gesalbt wird, die Jünger die Geldverschwendung kritisieren und Jesus erwidert: „Was betrübt ihr die Frau? Sie hat ein gutes Werk an mir getan. Denn Arme *habt ihr allezeit* bei euch, mich aber *habt ihr nicht allezeit* ...“ (Mt 26, 10-11). Jeder, der möchte, dass es besser wird mit der Gerechtigkeit und der Güterverteilung auf der Erde, wird hier enttäuscht.

Materielle Armut und damit geringe Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Teilhabe sind nicht erst ein Phänomen der Industrialisierung, sondern ziehen sich wie ein roter Faden durch die Geschichte, auch durch die biblische Geschichte. Besonders augenfällig wird die Schichtung der Gesellschaft in oben und unten, in Reiche und Arme in Zeiten des wachsenden Wohlstands! Und für diese Beobachtung ist die Zeit des Propheten Amos eine geschichtliche Illustration.

Methodisch haben wir bei der sozialgeschichtlichen Exegese ein Problem: Die Texte sind nicht geschrieben, um uns über die gesellschaftlichen Verhältnisse des 8. Jahrhunderts zu informieren und sie umfassend darzustellen. Aber zwischen den Zeilen und in der Kritik stecken Informationen, die man – mit einiger Mühe – zu einem gesellschaftlichen Bild zusammen setzen könnte.²⁸

Exemplarisch seien zwei der ausgewählten Texte daraufhin befragt, welche sozialen Missstände angesprochen werden:

4.1 Die Schuldenfalle nach Am 2,6-8

Nach Am 2,6-8 werden der Gesellschaft Israels verschiedene Verbrechen vorgeworfen. Der erste Vorwurf zielt darauf ab, dass Israel seine eigenen Leute verkauft – und zwar nicht im Kampf besiegte Gegner (so etwas wird den Philistern in 1,6 und den Tyrern in 1,9 vorgehalten). Verkauft werden die eigenen Leute in Schuldknechtschaft und zwar um einer lächerlich geringen Schuld willen.

Schuldknechtschaft ist eine gesetzlich geregelte Möglichkeit Kreditschulden einzutreiben. Dass es diese Gesetz gibt, wird nicht beanstandet, sondern auch im biblischen Recht vorausgesetzt (vgl. Ex 21, 2-6; Dtn 15, 12-18; Lev 25, 39-43). Tatsächlich herrschte ein hartes Kreditrecht.²⁹ Kleinbauern konnten mit ihrer Familie relativ schnell in eine Schuldhafte kommen. Könige verlangten Tribute für

²⁸ Etwas vage könnte man ja auch einmal versuchen, aus unseren Predigten eines Jahres heute die gesellschaftliche Situation in der BRD herauszulesen, sicher kein ganz einfaches Unterfangen.

²⁹ Vgl. im folgenden ALBERTZ, RAINER: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I (ATD Ergänzungsreihe 8/1), Göttingen ²1996, 250.

den Schutz, den sie den Bauern gewährten. Wenn nun beispielsweise eine Missernte eintrat, musste der Bauer, um seine Existenz zu sichern und den Tribut zu zahlen, einen Kredit aufnehmen. Er verpfändete also zunächst seinen Acker und damit schon einen Teil der nächsten Ernte. Kam ein Bauer trotzdem nicht aus der Schuldenfalle musste er zunächst seine Familie und dann sich selbst in die Schuldklaverei verkaufen. Schuldknechtschaft bedeutete, dass jemand unter Einschränkung seiner Persönlichkeitsrechte für eine Zeit seine Schuld abarbeitete. Nun wirtschaftete der versklavte Bauer zwar noch auf eigenem Grund und Boden, war aber hoffnungslos verschuldet und abhängig von seinem Gläubiger.

Amos 2, 6 prangert nicht das System als solches an, aber sehr wohl den leichtfertigen Missbrauch der Schuldknechtschaft!³⁰ Die verkauften Schuldner werden als „Unschuldige“ bzw. „Bedürftige“ bezeichnet. Es sind also nicht Trickbetrüger oder ähnliches, sondern solche, die sich im gemeinschaftlichen Verhalten nichts haben zu Schulden kommen lassen und trotzdem in eine finanzielle Notlage gekommen sind. Ein Verkauf in die Schuldknechtschaft war möglich: So soll nach Ex 22, 2 ein Dieb, der keine Wiedergutmachung leisten kann, wegen des Gestohlenen entsprechend verkauft werden. Amos kritisiert aber, dass „Unschuldige wegen geringfügiger Außenstände solchen Maßnahmen unterworfen“³¹ werden. Eine ehemals als angemessen angesehene Sanktion gegenüber Schuldnern und Dieben wurde unter anderen Rahmenbedingungen zu einem Instrument der Versklavung – und zwar größerer Bevölkerungsschichten des Landes zu Gunsten der reichen Städter!

Der zweite Vorwurf wird so auch einsichtig: *In den Staub treten* und *abdrängen ins Abseits* sind sowohl wörtlich zu verstehen³² als auch im übertragenen Sinne: Es sind Gesten und Metaphorik von Brutalität. Abdrängen kann auch den Rechtsweg abschneiden bedeuten.³³ Auch vor Gericht gilt nicht mehr gleiches Recht für alle. Wenn sich nun die Kritisierten auf gepfändeten Kleidern räkeln – dann missbrauchen sie das Pfandrecht.

Die Sozialgesetzgebung des 5. Buch Mose verbietet generell die Ausnutzung der Schwächen der Armen. Darunter gibt es eine Fülle an Wirtschaftsgesetzen, welche die Verarmung verlangsamen oder sogar verhindern sollen.³⁴ Bis heu-

³⁰ Vgl. im folgenden BOHLEN, REINHOLD: Zur Sozialkritik des Propheten (Trierer theologische Zeitschrift 95), 1986, 282-301, hier 285.

³¹ BOHLEN, Sozialkritik, 285 (wie Anm. 30).

³² Vgl. RUDOLPH, der „arme Schlucker“ vor Augen hat, die von „hochmögenden Herren (...) mit Fußstritten traktiert“ werden, so RUDOLPH, WILHELM: Joel – Amos – Obadja – Jona (KAT XIII/2), Gütersloh 1971, 142.

³³ Vgl. WOLFF, HANS WALTER: Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BKAT XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1969, 202. WOLFF geht von einer verkürzten Redeweise aus, die in Spr 17, 12 in Langform vorliegt und „die Wege der Rechtsordnung abweisen“ bezeichnet.

³⁴ Dazu gehört das Zinsverbot (z. B. Ex 22, 24), Regelungen zu korrekten Maßen und Gewichten (Dtn 25, 13-16), der allgemeine Schuldenerlass alle sieben Jahre (Dtn 15, 1-11) und die Beschränkung der Schuldklaverei auf sechs Jahre (Ex 21, 2-6; Dtn 15, 12-18).

te kann man wachsende Armut an der Anzahl von Pfandhäusern ablesen: Die Pfandnahme wird in der Sozialgesetzgebung Israels beschränkt (Ex 22, 25-26; Dtn 24, 6.10-13). Nach Dtn 24, 10-13 regelt ein Gebot das Verhalten des Gläubigers gegenüber dem Elenden (*ani*), dem Bedürftigen: Er soll den gepfändeten Mantel zurückgeben. Der Gläubiger soll nicht das letzte Hemd des anderen einbehalten, sondern dem Armen wieder ermöglichen, eine Decke fürs Schlafen zu haben. Der Arme kommt sogar aus seiner passiven Empfängerrolle heraus, indem vom Wohltätigkeitsempfänger in Richtung auf den Gläubiger gesagt wird: *und er wird dich segnen*³⁵. Die von Amos Kritisierten lassen den Rechtsschutz der Armen außer Acht! Sie räkeln sich ungeniert auf dem, was sie von den Abhängigen einkassiert haben. Ähnliches gilt dafür, wenn ein Weinbauer schon der Ertrag der nächsten Ernte – den Wein – dem Gläubiger verpfänden muss, da er dann keine Einnahmen mehr hat und somit auch keine Möglichkeit, seine Schulden jemals zurück zu zahlen. Die Beschlagnehmung des Weines ist also einem Wucherzins gleich, denn der Wein wird nicht mehr auf die Tilgung der Schuld angerechnet.³⁶

4.2 Die Profitgier nach Am 8, 4-7

Im Blick auf Am 8, 4-7 geißelt der Prophet „Profitgier und unlauteres Geschäftsgewaren“³⁷. Die gewinnhungrigen Kaufleute werden zitiert: Sie können das Ende der gesetzlichen Feiertage und ihre Ruhepflicht gar nicht abwarten, bis sie sich wieder den Geschäften zuwenden. Ihr Geschäft besteht im Getreidehandel und Ankauf von Menschen. Den Geschäftsleuten wird vierfacher Betrug vorgeworfen³⁸: a) Das Verkleinern des Hohlmaßes: Vermutlich ziehen sie einen doppelten Boden in das Messgerät ein oder vermindern das Fassungsvermögen durch eine versteckte Einlage; b) Wenn sie das Zahlungsmittel abwiegen – Silber – dann benutzen sie schwerere Gewichtssteine als üblich und der Kunde muss mehr Silber zahlen; c) Sie manipulieren die Waage – damals war das bei einer Standwaage durch Krümmen oder Verschieben des Querbalkens möglich; d) Sie machen Getreideabfall zu Geld: das kann man, indem man Spreu unter das Getreide mischt (quasi Getreide streckt/panscht) oder vom Boden des Lagerraums verschmutztes Getreide als vollwertig verkauft.

³⁵ Vgl. CRÜSEMANN, FRANK: Armut und Reichtum. Ein Kapitel biblischer Theologie, in: DERS.: Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh 2.Aufl. 2004, 208-221. CRÜSEMANN, Armut 212 kommt zu der These „Der Reiche empfängt seinen Segen durch den Armen“, indem er Dtn 24, 13 als Teil eines Segenskreislaufes interpretiert. Mittler des göttlichen Segens sei hier gerade der Arme, der den Reichen für seine Wohltaten segnet.

³⁶ Vgl. BOHLEN, Sozialkritik, 287 (wie Anm. 30) und FENDLER, Sozialkritik, 36 Anm. 10 (wie Anm. 21). MARLENE FENDLER deutet die „Weineinziehung als wucherische Zinsleistung (...) Die Schulden der Weinbergbesitzer werden nicht gelöscht, obwohl sie ihre Weinernte verlieren“.

³⁷ BOHLEN, Sozialkritik, 287 (wie Anm. 30).

³⁸ Diese Zusammenfassung folgt ebd.

Für einen Großgrundbesitzer – einen Großhändler – haben solche Betrügereien keine existentiellen Folgen. Für kleine Bauern aber, die infolge eines Schädlingsbefalls beispielsweise mit ihrer eigenen Ernte nicht auskommen, konnte ein Einkauf von schlechtem Getreide zu übersteigerten Preisen zu echter Halsabschneiderei werden. Daher nimmt man an, dass diese Geschäftspraktiken vor allen den Kleinhandel und Binnenhandel betrafen (nicht den größeren Außenhandel).

Kurz zusammengefasst werden an diesen beiden Texten folgende soziale Missstände offenbar:

- a) Falscher Gebrauch der Institution der Schuldklaverei durch Gläubiger
- b) Nichtbeachtung des Rechtsschutzes und der Scham/Würde des Armen auch beim Pfandrecht (der Arme wird Objekt des Rechts)
- c) Betrügerische Verkaufspraktiken der Getreidehändler, angeregt durch Profitgier.

Hintergrund für die angesprochenen sozialen Missstände war offensichtlich keine Zeit wirtschaftlichen Abschwungs, sondern ganz im Gegenteil einer ökonomischen Blütezeit des Nordreiches Israel im 8. Jhd. v. Chr. Der wachsende Wohlstand kam aber nur bestimmten Eliten der Bevölkerung zu Gute, andere machte er abhängig. Die archäologischen Funde der Megasilos von Meggido lassen erkennen, dass die Vorratshaltung bei weitem den Eigenbedarf überstieg.³⁹ Die Vorratshaltung lässt darauf schließen, dass erhebliche Abgaben und Steuern zu leisten waren und dass die Landbevölkerung diese Erträge bringen musste.

Es gab in der Sozialgeschichte Israels – besonders in der Königszeit – Erfahrungen von Rentenskapitalismus.⁴⁰ Besonders im 8. Jahrhundert v. Chr. gab es eine Oberschicht, die solche wirtschaftlichen Kreisläufe skrupellos ausnutzte. Die Reichen wurden somit immer reicher: Der Grundbesitz mehrte sich, die landwirtschaftliche Produktion stieg und der Reiche konnte genüsslich und sicher in der Stadt residieren und hatte sichere Einkünfte, die nicht durch eigene Anstrengung, sondern durch seine unterdrückten Bauern erwirtschaftet wurden.

³⁹ GEUS, JAN KEES DE: Die Gesellschaftskritik der Propheten und die Archäologie: ZDPV 98 (1982) 50-57, 56. „Einen archäologischen Hinweis auf Überschussproduktion von Getreide im Norden gibt der riesige Getreidesilo in Megiddo (Nr. 1414) mit seinem Fassungsvermögen von mindestens 450 m³. Dieser Silo stammt aus dem späten 8. Jahrhundert, als Megiddo ein assyrisches Verwaltungszentrum war.“

⁴⁰ Die These vom Rentenskapitalismus wurde von OSWALD LORETZ und BERNHARD LANG in die Diskussion eingebracht und hat sich gegenüber dem Erklärungsversuch von HERBERT DONNER eines unterschiedlichen Beamtenverständnisses zwischen Israel und Kanaan weitgehend durchgesetzt. Vgl. DONNER, HERBERT: Die soziale Botschaft der Propheten im Licht der Gesellschaftsordnung in Israel, in: NEUMANN, P.H.A. (Hg.): Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, WdF 307, Darmstadt 1963, 493-514. LANG, BERNHARD: Prophetie und Ökonomie im alten Israel, in: KEHRER, G. (Hg.): „Vor Gott sind alle gleich“. Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen, Düsseldorf 1983, 53-73. LORETZ, OSWALD: Die prophetische Kritik des Rentenskapitalismus. Grundlagen-Probleme der Prophetenforschung, UF 7 (1975) 271-278.

Amos liegt das Schicksal der verarmten Kleinbauern und Handwerker am Herzen. Durch die zunehmende Schere von Arm und Reich wurden die „Hilflosen“, „Gebeugten“, „Armen“ zu solchen, die noch eine eigene Scholle oder Weingarten hatten, den sie bearbeiteten, deren Leben aber außer Balance geriet: Die Abgaben- und Schuldenlast trieb sie in Schuldklaverei und drückte sie Sprosse um Sprosse die soziale Leiter abwärts. Es entstand nach RAINER KESSLER eine antike Klassengesellschaft: „Durch die Überschuldung gerät ein Teil der bis dahin aufgrund eigenen Grundbesitzes freien Bauern in den Zustand der Besitzlosigkeit. Ihnen stehen diejenigen gegenüber, die aufgrund ihres Grundbesitzes in der Lage sind, weitere Kredite zu vergeben und damit letztlich immer mehr Menschen in ihre Abhängigkeit zu ziehen.“⁴¹ Amos lässt dabei keinen Zweifel, dass der Wohlstand der Reichen auf Kosten der unteren Mittelschicht erzielt wird. Der verschwenderische, luxuriöse Lebensstil der „Kühe von Baschan“ geschieht durch die Bedrückung der Hilflosen!

Für das theologische Gespräch ergeben sich daraus weitere Impulse:

Prophetische Kritik richtet sich nicht nur gegen „illegale“ Praktiken beim Konsum, Handel und Lebensstil auf Kosten anderer, sondern gerade gegen Verhalten, das die Abhängigkeit anderer wachsen lässt und skrupellos ausnutzt. Etwas was legal ist, kann trotzdem ungerecht sein – der Rechtsschutz der Abhängigen wird verbunden mit dem Respekt vor der Situation des Hilflosen – Betrug aus Profitgier wird scharf kritisiert.

Wer sind in der heutigen Gesellschaft die Überflüssigen – die von sozialem Unrecht Bedrohten – die „Armen“ – die Exkludierten?⁴² Welche Abstiegsleiter kennt unsere Gesellschaft? Welches Verhalten der „Reichen“ und „Wohlhabenden“ wäre zu kritisieren?

5 Eine gerechte Gesellschaft im Spiegel der Amostexte und des modernen Gerechtigkeitsdiskurses

Die provokante Gottesrede von Am 5, 21-24 macht bereits erkennbar: Die Sozialkritik ist nicht losgelöst vom Kult. Es gilt also nicht Ethik *statt* Kult, Diakonie *statt* Anbetung, Tat *statt* Wort, sondern *der* Gottesdienst ist wertlos, wenn die Gesellschaft von Ungerechtigkeit, Korruption und sozialer Willkür bestimmt

⁴¹ KESSLER, Einführung, 121 (wie Anm. 2). Für RAINER KESSLER berücksichtigt LORETZ zu wenig, dass sich ab dem 8. Jahrhundert in Israel eine antike Klassengesellschaft entwickelt, welche von der besonderen Entwicklung geprägt ist, dass aus normalen Verschuldungsvorgängen unumkehrbare Überschuldungsvorgänge wurden.

⁴² Vgl. CALLIES, OLIVER: Konturen sozialer Exklusion, in: BUDE, HEINZ/WILLISCH, ANDREAS (Hg.): Exklusion. Die Debatte über die „Überflüssigen“, Frankfurt a.M. 2008 [stw 1819], 261-284. Vgl. BUDE, HEINZ: Das Phänomen der Exklusion. Der Widerstreit zwischen gesellschaftlicher Erfahrung und soziologischer Rekonstruktion, in: a. a. O., 246-260.

ist. Amos flüchtet nicht von der Evangelisation zur Diakonie, aus dem Gottesdienst zur Sozialarbeit, sondern er verbindet beides miteinander.

Geprägt sind die Worte des Amos häufig vom Schuldaufweis, also von den Vorwürfen, die zur Gerichtsbotschaft gehören. Man kann nicht sagen, dass Amos *explizit* eine Vision einer gerechten Welt, ein Bild von einer gerechten oder anderen Gesellschaft entfaltet. Das würde auch seiner Botschaft in seiner Zeit nicht entsprechen. Damit ist aber nicht gesagt, dass eine solche Sicht nicht im Hintergrund der Worte erkennbar wird.

Der Prophet Amos – wie auch die anderen vorexilischen Propheten – schildert die gegenwärtige Lage und betont dabei die sozialen Missstände. Die Kritik der Propheten Amos, Hosea, Micha und Jesaja ist insofern etwas Neues, indem sie nicht Einzelpersonen kritisieren, sondern das gesamte System.

Bereits KLAUS KOCH meinte dazu: „Die zeitgenössische Gesellschaft gilt ihnen als so verderbt und verrottet, dass es vertane Liebesmüh wäre, nach Reformen oder auch Revolutionen Ausschau zu halten.“⁴³

Im Hintergrund damals könnte ein Gesellschaftsideal gestanden haben, das sich auf die Formel bringen lässt: „ein Mann – ein Haus – ein Erbanteil an Grund und Boden“ (...) jeder freie Mann in diesem ganz auf Agrarwirtschaft eingestellten Volk sollte genug Ackerland zur Verfügung haben, um sich und seine Familie davon zu ernähren.“⁴⁴

Ein Erwerbstätiger soll von seiner Arbeit leben können. Die Propheten richten nun ihre Kritik an die Oberschicht, weil deren Leben auf Kosten der Bauern und Handwerker eine ganze Schicht der Gesellschaft bedroht. Es gibt also eine Gefahr für die gesamte Gesellschaft, wenn die Mehrheit der Bevölkerung – die arbeitende „Klasse“ – gefährdet ist. Dieses Gesellschaftsbild baut sich von unten nach oben auf, nicht umgekehrt. Die Abhängigen sollen in der Gesellschaft in relativer Freiheit leben können und inkludiert werden – und nicht durch Schuldklaverei in absolute Abhängigkeit geraten.

Recht und Gerechtigkeit⁴⁵ ist damit nicht etwas, das es objektiv gibt, das man an einmal abgefassten Normen festschreiben kann. Gerechtigkeit muss sich im Miteinander in einer Gesellschaft – dynamisch – erweisen, so dass jeder genug

⁴³ KOCH, KLAUS: Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten, in: DERS., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 146-166, 148.

⁴⁴ ALT, ALBRECHT: Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda, in: DERS.: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III, München 1959, 348-372, hier 349. KOCH, Entstehung, 158 (wie Anm. 43) hält die Auffassung von ALT im Grundsatz für die überzeugendste: „Zumindest Amos und Micha geht es in der Tat um ein bestimmtes Bild von der notwendigen Verfassung Israels als Gottesvolk, wobei die Bodenordnung im Mittelpunkt steht, weil auf sie allein die Kult-, Rechts- und Wehrfähigkeit Israels sich gründet.“

⁴⁵ Vgl. dazu auch ROHDE, MICHAEL: Torافرömmigkeit ohne Gesetzlichkeit. Gesetz und Gerechtigkeit in alttestamentlicher Theologie, in: RALF DZIEWAS (Hg.): Gerechtigkeit und gute Werke. Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden, Neukirchen-Vluyn 2010, 11-30.

hat und die Gemeinschaft nicht gefährdet ist, sondern sich zum Wohl aller entfaltet.

Versucht man den sozialkritischen Diskurs des 8. Jahrhunderts v. Chr. im alten Israel mit dem Gerechtigkeitsdiskurs des deutschen Sozialstaats der Gegenwart zu verbinden, wird man zunächst bemerken, dass der kulturelle und gesellschaftliche Kontext sich stark unterscheiden. Zugleich erweckt die Frage danach, was Gerechtigkeit damals war, kreative Impulse für die Gegenwart. Gerechtigkeit ist bis heute im deutschen politischen Diskurs ein beliebter Wert und in aller Munde, quer durch alle politischen Lager. LUTZ LEISERING stellt fest, dass in sozialen Institutionen „Gerechtigkeit“ häufig als Norm gerechter Zuteilung verstanden wird – also als institutionelle Zuteilungsregel. Dabei unterscheidet LEISERING drei allgemeine Normen gerechter Zuteilung:⁴⁶ a) *Leistungsgerechtigkeit*: „Wer mehr leistet als andere, soll auch mehr erhalten“, b) *Bedarfsgerechtigkeit*: Ansprüche auf Ressourcen werden nach – unterschiedlich definierbaren – sozial zugeschriebenen, vor allem staatlich festgelegten Bedarfen gemessen und c) *funktionalistische Gerechtigkeit*, auch produktivistische Gerechtigkeit: Soziale Verhältnisse, etwa Ungleichheit am Markt, gelten als gerecht, wenn sie mittel- und langfristigen Nutzen stiften, nämlich die Wohlfahrt aller maximieren.

Leistungs- und Bedarfsgerechtigkeit fragt quasi danach, wie der „Kuchen“ verteilt wird.

Funktionalistische Gerechtigkeit zielt darauf hin, dass das Gesamtvolumen im Zeitverlauf größer wird (der Kuchen wächst). Aufgrund von Gesetzmäßigkeiten des Marktes kann Vermehrung der Ungerechtigkeit (Lohnsenkung, Abbau von sozialen Leistungen, also Verminderung der Verteilungsgerechtigkeit) zu einem höheren Verteilungsvolumen in der Zukunft und größerem Wohlstand für alle führen (so im Grunde auch die Logik der Agenda 2010 – damit der Sozialstaat bezahlbar bleibt, gibt es Einschnitte, diese fördern den gesamten Wohlstand). Im Diskurs zeigt sich, dass Bedarfsgerechtigkeit vor allem Thema der Ausgegrenzten und ihrer Fürsprecher ist. Leistungsgerechtigkeit ist in der Regel Thema der Integrierten („Leistung muss sich wieder lohnen“). Eine vierte, im politischen Diskurs neue Vorstellung, ist die *Teilhabegerechtigkeit*. Quer zu den Variablen Herkunftsfamilie, Bildung und Berufsposition wird hier soziale Ungleichheit bei zugeschriebenen, nicht erworbenen oder erwerbzbaren Unterschieden festgemacht: Alter, Generationszugehörigkeit, Familie (Kinderzahl), Geschlecht und Ethnizität bzw. Nationalität. Zur Teilhabe in einer Gesellschaft gehören dabei mindestens fünf Faktoren: Arbeitsmarkt, Wohlstand, soziale Netze, Zukunftsperspektiven und die individuelle Sicht auf die Zukunft. Aus alttestamentlicher Sicht ist m. E. spannend, dass Teilhabe der beziehungsorien-

⁴⁶ Vgl. im folgenden: LEISERING, LUTZ: Gerechtigkeitsdiskurse im Umbau des deutschen Sozialstaates, in: EMPTER, STEFAN/VEHRKAMP, ROBERT B. (Hg.): Soziale Gerechtigkeit – eine Bestandsaufnahme. Gemeinschaftsinitiative der Bertelsmann-Stiftung, Heinz Nixdorf Stiftung und Ludwig Erhard Stiftung, Gütersloh 2007, 77-108.

tierten, dynamischen Gerechtigkeitsvorstellung am nächsten kommt und damit nicht „Neues“ unter der Sonne darstellt, sondern eine geradezu biblische Vorstellung neu entdeckt. Wer jedenfalls biblisch oder gegenwärtig von „Gerechtigkeit“ spricht, muss sich klar machen, was er damit meint und welche Sicht von Gesellschaft er damit verbindet.

Welche Sicht von Gemeinschaft und Gesellschaft verbindet sich mit der verwendeten Redeweise von „Gerechtigkeit“?

6 Ausblick auf heutige sozialkritische Verkündigung

Für heutige sozialkritische Verkündigung erscheinen mir folgende offene Fragen relevant:

Wie kann der Prediger prophetisch predigen? Wie kann der Pastor seinen Standpunkt jenseits der Gesellschaft und als Gegenüber zur Gemeinde einnehmen und von Gott her Gemeinde und Gesellschaft ansprechen? Wie kann in der Gemeinde die Kompetenz wachsen, „den Mut und das Ja zu zeitgebundenen Antworten und Lösungen zu finden“ (HEINZ DIETRICH WENDLAND)?

Die prophetische Sozialkritik des Amos halte ich dafür für anknüpfungsfähig für einen Diskurs über moderne Gesellschaftskritik. Natürlich gilt hier, wie bei jedem theologischen Thema – wir müssen als Pastorinnen und Pastoren wissen, was wir tun, wenn wir die Bibel in die heutige Zeit auslegen und übersetzen. Wir leben in einer anderen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gesellschaftsform als die Zeit, in der die Bibeltexte entstanden sind. Die Mühe die Gesellschaft der biblischen Zeit zu verstehen – die Bibel also auch sozialgeschichtlich zu interpretieren – ist dafür eine lohnende Arbeit.

Genauso wichtig ist es m. E. auch die gegenwärtige Gesellschaft zu analysieren. Durch unsere Schulbildung, Fortbildungen und wache Zeitgenossenschaft können wir Gesellschaft verstehen lernen – und die Gesellschaftswissenschaften können uns dabei helfen, sprachfähig zu sein.⁴⁷ Es bleibt dabei dauerhafte Aufgabe jeder Person, die im Verkündigungsdienst tätig ist, ihren Ort als Gegenüber der Gemeinde und ebenso jenseits der Gesellschaft zu finden. Als Gegenüber der Gemeinde wird der Verkündiger im Namen Gottes auch Fehlentwicklungen ansprechen können. Dabei sollte er nicht dadurch gesellschaftsfähig werden, dass er sich unter der Hand in einen Sozialpolitiker, Gesellschaftsreformer, Arzt, Tiefenpsychologen oder Sozialpädagogen wandelt.⁴⁸ Der Pastor verdankt sein Amt

⁴⁷ Daher bin ich dankbar, dass am Theologischen Seminar Elstal ein Forschungsinstitut für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie eingerichtet wurde und mit dem Lehrstuhl für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie wir auch in der Ausbildung zukünftiger Pastorinnen und Pastoren die Gesprächsfähigkeit für Soziales fördern.

⁴⁸ Bereits WENDLAND, HEINZ DIETRICH: Der Theologe und die Gesellschaft. Der Ort des Theologen jenseits der Gesellschaft, in: DERS.: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entschei-

nicht einer Partei, Gewerkschaft oder Institution, sondern beruft sich letztlich auf die Berufung und Sendung durch Gott. Dabei benötigt er den Mut, parteiisch im Sinne der Gerechtigkeit Gottes zu sein: „Wir müssen den Mut und das Ja zu zeitgebundenen Antworten und Lösungen finden. Bei ‚zeitlosen‘ allgemeinen Prinzipien stehenbleiben, heißt den Menschen (...) denen geholfen werden soll, ihrer Unsicherheit, ihrer Verstrickung und der Ungerechtigkeit überlassen, unter der sie leiden“.⁴⁹ Es ist ein mehrfaches Missverständnis zu meinen, dass der Verkündiger dabei meistens „nur“ redet und „nichts“ tut.⁵⁰ Eine aufrüttelnde und zugleich angemessene (Verkündigungs-)Sprache zu finden und die Ohnmacht der Sprachlosigkeit und leeren Worte zu überwinden ist ein Charisma. Die Überwindung sozialer Ungerechtigkeiten beginnt mit Worten statt zu schweigen. Darüber hinaus vertraut der Prediger darauf, dass Gottes Reden nicht leer zurück kommt und bewirkt, was es ausrichtet.

Abstract

In this paper the relevance of the prophetic social critique of Amos with regard to modern social critique is discussed. The author argues that it is sensible to become conversant with the results of social historical research on ancient Israel in order to understand biblical texts, before applying these to the contemporary society. He sketches first the methods of social-history and social-historical exegesis, showing that this involves understanding that biblical texts always arise out of particular social backgrounds, and that it is useful to discover and explain these backgrounds. He then applies these thoughts to the prophecy of Amos, discussing the prophet's social background, his use of prophetic language and critical theology, the circumstances of the poor in Israel and the reasons for social injustices. The results of such exegesis can then be applied to the contemporary discussion of social justice, and it is shown that the new concept of participatory justice is in fact similar to the Old Testament relational justice. In conclusion the author offers a perspective for preachers employing such biblical texts in prophetic critiques of modern society.

Prof. Dr. Michael Rohde, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7,
14641 Wustermark; E-Mail: michael.rohde@ths-elstal.de

dungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt, Hamburg 1956, 20-37 weist darauf hin, dass sich Theologen darum oft bemüht haben, um so „gesellschaftsfähig zu werden“ (23).

⁴⁹ WENDLAND, *Theologe*, 36 (wie Anm. 48).

⁵⁰ HOLM-NIELSEN kommt m. E. zu diesem Fehlschluss, wenn er prophetische Sozialkritik so beschreibt: „Sie sprechen oft von den Armen, aber nicht ein einziges Mal hört man davon, dass sie sozial etwas für die Armen getan hätten. Sicher haben sie Mitleid mit den gesellschaftlich Benachteiligten gehabt (...) Aber sie ‚tun‘ eigentlich nichts, um diesen Menschen zu helfen.“ HOLM-NIELSEN, SVEND: *Die Sozialkritik der Propheten*. in: KAISER, O. (Hg.): *Denkender Glaube*, FS C. H. Ratschow, Berlin/New York 1976, 7-23, hier 22.

Christoph Schrodt

„Gott wurde ein Slumdog und baute seine Hütte neben uns“

Predigt über Johannes 1, 14

Vorbemerkungen

Die Predigt wurde am 24. Dezember 2011 gehalten. Sie ist der Abschluss einer dreiteiligen Advents-Predigtreihe über den Johannesprolog. Zentrale Begriffe wie z. B. „Wort/Logos“, die Eigenart des vierten Evangeliums und die Gliederung des Prologs wurden schon erläutert. – Die Freie evangelische Gemeinde Böblingen ist Sendungsgemeinde einer Missionarin (Wiebke Schmidt-Holzhüter), die in den Slums von Manila arbeitet. Sie befand sich Weihnachten 2011 im Heimataufenthalt und wurde in Form eines Interviews in diesen Gottesdienst mit einbezogen. Auf der Bühne steht eine Slum-Hütte, die an die Slumhütten in Manila erinnert.¹

Einleitung

Diese Hütte hier stört!

An Heiligabend wollen wir nicht an Armut erinnert werden. Wir freuen uns auf den Weihnachtsbraten; wir denken ans Geschenke-Auspacken; Weihnachtsromantik ist angesagt!

Wenigstens an diesem Abend haben wir doch ein Recht darauf, die Kloaken und Hungergerippe dieser Welt einmal auszublenden. Betrachten wir diese Hütte also einfach als Überbleibsel des letzten Missionsberichts von unserer Missionarin Wiebke Schmidt-Holzhüter.

Ignoriert die Hütte einfach.

Denn eigentlich wollte ich heute mit euch gar nicht über diese Hütte reden. Bevor ich nämlich zu meiner eigentlichen Predigt komme, muss ich euch die Nachricht des Tages mitteilen. Sie ist so frisch, dass sie es noch gar nicht in die deutschen Sender geschafft hat. Ich habe es sie vor einer halben Stunde bei dpa-Auslandsdienst/International Service gefunden. Ich übersetze aus dem Englischen:

„Vor einer Stunde verkündete der philippinische Staatspräsident Benigno Aquino III in seiner Weihnachtsansprache, dass er für ein Jahr in die Slums von Manila ziehen werde. Dies sei Ausdruck einer radikalen Wende in der Politik der Philippinen, die sich zukünftig nicht mehr an den Reichen orientieren wolle, sondern

¹ Die Gemeinde ist an das rhetorische „Du“ gewöhnt. Außerdem wissen die Leute, dass sie von Zeit zu Zeit nicht nur mit rhetorischen Fragen konfrontiert werden, sondern in einen echten Dialog mit einbezogen werden.

an der Solidarität mit den Armen. Offenbar war niemand aus dem Regierungstab Aquinos über diesen Schritt informiert gewesen. Erste Reaktionen aus diesen Kreisen zeigten sich schockiert. Hingegen reagierten ersten Umfragen zufolge die Menschen aus der Hauptstadt mit Skepsis.“

Diese Meldung ist so ungeheuerlich, dass ich nicht so richtig weiß, wie ich sie einstufen soll. Ich habe vorhin noch kurz mit Wiebke gesprochen, die von dieser Meldung auch noch nichts wusste, und sie um ein kurzes Interview gebeten.

Das Interview

CS: „Wiebke, du kennst diesen Präsidenten – kannst du etwas zu ihm, zu seinem Charakter sagen?“

WSH: „Aquino III. ist bisher dafür bekannt, dass er einfach nichts tut. Er ist ziemlich gleichgültig. Man weiß von ihm vor allem, dass er verzweifelt eine Frau sucht. Ich kann diese Meldung schwer einschätzen.“

CS: „Wenn ich es recht weiß, hatte dieser Präsident ja einen Vater, der erschossen wurde, weil er damals die Revolution gegen den Diktator Marcos geleitet hat. – Könnte es sein, dass hier so etwas wie ein väterliches Erbe durchschlägt, dass in diesem Mann auch ein gewisses revolutionäres Potenzial schlummert?“

WSH: Naja, man soll den Glauben an die Menschheit nicht verlieren. Ausgeschlossen ist so etwas natürlich nicht. Aber doch sehr ungewöhnlich. Immerhin, ja: Sein Vater galt als Held. Und vielleicht ist er durch irgend etwas aufgewacht und will es ihm gleichtun.“

CS: „Könnten die jüngsten Überschwemmungen hier eine Rolle gespielt haben?“

WSH: „Bis jetzt hatte das nie irgendwelche Auswirkungen. Da muss man ganz ehrlich sein. Versprechungen gibt es natürlich immer viele, aber gehalten wird in der Regel nichts. Und persönliche Konsequenzen hat bisher in diesem Ausmaß noch niemand gezogen aus solchen Katastrophen.“

CS: „Könnte es sein, dass das Teil einer groß angelegten PR-Kampagne ist? Wann sind denn die nächsten Wahlen?“

WSH: „Wie gesagt, ich traue diesem Mann alles zu, im eher negativen Sinne. Aber die nächsten Wahlen sind erst in drei Jahren. Das wäre doch ein bisschen früh, um Werbung zu machen ...“

CS: „Nun, wir werden abwarten müssen, was vielleicht heute oder morgen in den Nachrichten dazu zu sehen oder zu hören ist. Die Meldung war von 15:45 Uhr. Das könnte heute Abend schon noch einmal Thema werden, meine ich. Aber noch einmal zu dir und deiner Situation in Manila. Du hast ja vor, im nächsten Frühjahr wieder auszureisen. Welche Veränderungen würdest du erwarten für die Armen in Manila und auch für eure Arbeit dort vor Ort?“

WSH: „Das wäre gar nicht abzusehen. Das wäre eine Revolution. Denn bisher haben wir einfach nur leere Versprechungen gehört. Nach dem letzten

Taifun, den ich hautnah erlebt und dabei alles verloren habe, hat die Regierung es nicht geschafft, ein Entwässerungssystem zu bauen, das die Regenfluten ableiten würde. Es ist die brutale Wahrheit: Die Menschen sterben zu Tausenden – aber alles bleibt immer so, wie es ist.“

CS: „Vielen Dank, dass du so kurzfristig für dieses Interview bereit warst! Wir werden das Thema in jedem Fall weiter verfolgen. Jetzt lasst uns aber erst einmal singen, um das Gehörte zu verarbeiten. Danach komme ich endlich zu meiner eigentlichen Weihnachtspredigt.“

Hauptteil

Jetzt halte ich es nicht mehr aus mit meinem schlechten Gewissen. Ich muss euch beichten, dass das mit der Pressemeldung von A–Z erfunden war. Es gab diese Nachricht nie. Und es gibt auch keinen Präsidenten, der für ein Jahr in dies Slums von Manila zieht. Ich habe euch belogen – und Wiebke zu meiner Komplizin gemacht!

Bevor ihr mich jetzt dafür verurteilt und sagt, dass man das erstens nicht tut, und zweitens schon gar nicht als Pastor und drittens erst recht nicht an Heiligabend – gebt mir noch drei Minuten zur Erklärung:

Eigentlich war das keine Lüge, sondern ein Gleichnis. Wir finden immer wieder in der Bibel schockierende Gleichnisse, die „erfunden“ waren, und doch eine tiefe Wahrheit aussprechen. Als der Prophet Nathan David mit seinem Ehebruch konfrontierte, hat er so ein Gleichnis erzählt. Auch bei Jesus finden wir so etwas. Gleichnisse erzählt man dann, wenn man seine Zuhörer in die Geschichte verwickeln will, bevor sie darüber nachdenken können. Gleichnisse rauben dem Zuhörer die Distanz, mit der er sich das Gehörte vom Leibe halten will. Und deshalb wollte ich euch vorhin nicht einfach zu einem Gedankenspiel anregen, sondern unvermittelt mit hineinnehmen in eine ungeheuerliche Geschichte, die sich zwar nicht in Manila abgespielt hat, aber eben – an Weihnachten!

Denn das ist das Gleichnis: Das, was kein Präsident freiwillig tun würde – das hat Gott getan!

Wir lesen in Joh 1, 14: „Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns.“ So übersetzt es Martin Luther. Wenn ich den Sinn dieser Verse wiedergeben sollte, würde ich sagen: „Gott wurde ein Slumdog und baute seine Hütte neben uns.“

Ist diese Wiedergabe nicht nur eine billige Verfremdung, weil nun einmal diese Hütte hier auf der Bühne steht und Wiebke gerade hier ist? Nein, nein! Umgekehrt: Diese Hütte steht hier, weil ich extra darum gebeten habe, sie noch einmal aufzubauen. Denn diese Hütte gibt tatsächlich den Inhalt dieses Verses sehr, sehr deutlich wieder.

Um das zu verstehen, müssen wir uns die zwei Hauptbegriffe dieser Aussage einmal näher anschauen. Zunächst der erste Teil: „Und das Wort [hier ist von Jesus die Rede, das haben wir in den vergangenen Predigten miteinander erarbeitet, CS] wurde Fleisch.“ Dieser Ausdruck, „Fleisch“, war für damalige Ohren in

Verbindung mit Gott äußerst anstößig. Das war eine skandalöse Aussage! Denn „Fleisch“ meint das Menschsein in seiner ganzen Hinfälligkeit und Schwachheit, Gewöhnlichkeit und Armseligkeit. „Fleisch“ - das meint Zahnweh und Durchfall, Hunger und Durst, Hoffnung und Enttäuschung, Treue und Verrat.

Schmerz. / Dreck. / Staub. / Müdigkeit. / Vergänglichkeit. / Sterblichkeit.

Mit diesem Wort beschrieb man keine Helden, keine Erlösergestalten, schon gar keinen Gott.

Aber Johannes drückt es genauso radikal aus: Gott wurde Fleisch. Mit Gott ist etwas Ungeheuerliches geschehen. Er hat nicht nur vorübergehend sich eine Verkleidung zugelegt, sondern er wurde Mensch. Gott wurde etwas, das er vorher nicht war. Er legt sich nicht eine Maske zu, sondern verändert seine Identität. Er steigt hinab, so tief wie kein Präsident oder König das jemals tun könnte, und wird einer von uns.

Mensch. / Fleisch.

Wenn irgendwo in der Welt ein Unglück geschieht, eine Katastrophe, dann kommen die gekrönten oder ungekrönten Häupter der Politik, um sich das Geschehen aus der Nähe anzuschauen. Ihr wisst, wie das geht: Hubschrauber. / Aussteigen. / Zwei Stunden Hände schütteln. / Mitgefühl zeigen. / Ein paar Millionen Euro Hilfe versprechen. / Hubschrauber. / Weg.

Wenn Gott in diese Welt kommt, macht er das anders: Er kommt und bleibt. Ja, das ist das Unfassbare. Er blieb tatsächlich da. Und damit sind wir bei der zweiten Hauptaussage dieses ersten Versteils von V. 14: „... und er wohnte unter uns.“

Gott kommt nicht mit dem Hubschrauber.

Gott verschwindet nicht einfach wieder.

Er lässt die Koffer nicht unausgepackt.

Er übernachtet auch nicht ein paar Nächte im Hotel.

Er wohnt.

Hier.

Bei uns.

Dreißig Jahre.

In Nazareth, in Galiläa, in Jerusalem.

Mensch unter Menschen.

Fleisch unter Fleisch.

Das griechische Wort für „wohnen“ kann man auch übersetzen mit „zelten“. Oder aber – und nun sind wir mittendrin in den Slums! – „seine Hütte aufbauen“. Ich weiß, ich weiß, hier schwingen alttestamentliche Anklänge mit an das transportable Wüstenheiligtum, mit dem das Volk Israel unterwegs war. Und trotzdem, ich meine, es ist legitim, diesen Satz in unseren Kontext heute Abend zu übersetzen: Gott baut seine Hütte bei uns auf. So eine Hütte wie hier. Eine Slumhütte. Er wird unser Nachbar, mitten im Elend unserer Welt!

Lasst uns noch einmal zu unserem Gleichnis mit dem philippinischen Präsidenten zurückkommen. Warum – und jetzt sind vor allem die Kinder gefragt –,

warum würde dieser Präsident das eigentlich nicht tun? Warum würde so etwas kein Präsident tun?

Interaktive Zeit

Ich bekomme folgende Antworten (summarisch): „Der Präsident müsste seinen Luxus aufgeben.“ „Der Präsident könnte im Slum gar nicht mehr regieren.“ „Der Slum wäre zu unsicher für ihn.“

Ihr habt recht! Genau das ist es. Ich möchte nur den letzten Aspekt herausgreifen und in unserem Gleichnis ein wenig vertiefen. Wenn ein Präsident in einen Slum ziehen würde, wäre es nur eine Frage der Zeit, bis er überfallen würde. Vielleicht Opfer eines Raubmordes. Vielleicht auch begehrtes Objekt von Entführungen zur Erpressung von Lösegeld. Selbst Dutzende von Bodyguards könnten die Sicherheit des Präsidenten nicht garantieren.

Vielleicht verstehen wir jetzt, warum diese Hütte direkt unter dem Kreuz steht. Das Kreuz ist nämlich das Zeichen dafür, dass für die Sicherheit Gottes in diesem Slum leider nicht garantiert werden konnte. Es war doch nur eine Frage der Zeit, bis sie ihn hinrichteten. Das war doch eigentlich schon von Anfang an vorprogrammiert. Jeder politische Beobachter mit Sachverstand hätte den Ausgang der Geschichte schon am Anfang gewusst.

Nur Gott war so dumm, sich darauf einzulassen. Die Politiker dieser Welt sind klüger.

Ja, die Menschen haben Jesus aufgehängt! Er war nicht zu retten! In der entscheidenden Stunde haben ihn alle verlassen, auch seine Freunde! Das kommt davon, wenn man zu leichtsinnig ist als Gott. Das kommt davon, wenn man zu sehr liebt als Gott!

Und damit sind wir wieder bei Weihnachten. Warum tut Gott so etwas Verrücktes? Etwas, das wir nie tun würden? Weil er uns liebt!

Weihnachten ist ein Slumfest.

Gott wird ein Slumdog und baut seine Hütte neben uns.

Aber wir brauchen nicht nach Manila gehen, um das zu verstehen. Jeder von uns kennt seinen Slum.

Wenn wenn du heute Abend das Gefühl hast, dass du eigentlich im Sumpf lebst; dass es eigentlich bei dir gar nicht Weihnachten werden kann – dann ist genau das die beste Voraussetzung, um Weihnachten zu verstehen: Gott kommt auch zu dir. Er kommt zu mir. Ich bin ihm nicht zu klein, zu arm, zu schmutzig, zu schuldig!

Und wenn meine Seele eine Müllhalde wäre und mein Leben ein Gefängnis und mein Herz eine Mördergrube ...

„Gott wurde ein Slumdog und baute seine Hütte neben uns.“

Pastor Dr. Christoph Schrodt (BFeG), Charlottenstraße 47, 71088 Holzgerlingen,
E-Mail: pastor@boeblingen.feg.de

Kommentar zur Predigt von Christoph Schrodt

„Wie lange hast du noch bis zum Ruhestand?“ wird ein Pastor gefragt und seine Antwort ist: „Noch drei Weihnachtspredigten!“ Ähnliche Fragen und Antworten habe ich oft gehört. Das liegt daran, dass die Weihnachtspredigt eine der größten homiletischen Herausforderungen ist, vor die sich ein Pastor gestellt sieht.

In den meisten freikirchlichen Gemeinden ist kein anderer Gottesdienst im Jahr mit so vielen unterschiedlichen einander widersprechenden Erwartungen überfrachtet. Die einen möchte es gerne feierlich, andere gerne lebhaft.

Erstaunlich, wer zu einer Christvesper kommt: Mütter, denen man den Stress der letzten Stunden noch ansieht; Kinder, die kaum ruhig sitzen können; Senioren, die schon vorgestern mit allen Festvorbereitungen fertig waren; Menschen, die vor zwei Stunden noch im Zug oder Auto saßen. Einige sind treue Gemeindeglieder und haben alle erdenklichen theologischen Aspekte des Weihnachtsgeschehens schon häufig gehört. Andere betreten nur einmal im Jahr eine Kirche und sind eher zufällig in diesem Gottesdienst gelandet. Alle sollen herzlich willkommen sein.

Bei solch einem gemischten Publikum kann für die Predigt nichts vorausgesetzt werden. Alles Gesagte muss in sich verständlich sein. Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes soll einladend und verständlich verkündigt werden.

Ich bin gebeten einen Kommentar zu einer Heiligabendpredigt zu schreiben und bin gespannt, wie der Prediger die besondere Situation der Weihnachtsverkündigung angehen wird. Ich kenne weder den Prediger noch seine Gemeinde. Welchen Akzent setzt er? Welche Erwartungen greift er auf? Zudem ist der Gottesdienst am Heiligabend noch stärker als andere Gottesdienste in seiner Gesamtgestalt und Wirkung zu gestalten und nicht nur von der Predigt her. Ich weiß ich nichts über den Ablauf des Gottesdienstes. Ich kann mich daher nur auf die vorliegende Schriftgestalt der Predigt beziehen. Um die Predigt als Hörereignis zu würdigen geschah meine Annäherung daran so, dass ich sie mir zunächst von meiner Frau habe vorlesen lassen, bevor ich sie selbst (nach)gelesen habe. Ich beschreibe im Folgenden ganz persönlich meine Eindrücke und Empfindungen beim Hören dieser Predigt. Dabei bedenke ich: Welche Aussagen habe ich gehört? Welche Empfindungen werden dadurch bei mir ausgelöst? Welche Fragen werden laut?

Die Einleitung der Predigt will aufrütteln: „Diese Hütte hier stört!“, eine Slumhütte, die tatsächlich auf der Bühne steht. Sie erinnert einerseits an den Ort der Geburt Jesu, den Stall von Bethlehem und stört andererseits die übliche weihnachtliche Kerzenidylle. Durch dieses Symbol sind die Besucher während des Gottesdienstes immer wieder mit einer zentralen weihnachtlichen Aussage konfrontiert und auch die Erinnerung an die vermittelten Inhalte wird sich daran festmachen können. Das spricht mich an.

Dann aber irritiert mich der Prediger, indem er eine Pressemeldung zitiert, die er angeblich erst vor einer halben Stunde „gefunden“ hat. Der philippinische Staatspräsident habe verkündigt, dass er für ein Jahr in die Slums von Manila ziehen werde. Ich bin abgelenkt, grüble über die Unwahrscheinlichkeit, dass der Prediger noch vor einer halben Stunde Pressemeldungen durchstöbert hat und dem Gedanken, dass auch der Inhalt der Meldung nicht stimmen kann.

Es folgt ein Interview mit einer von der Gemeinde ausgesandten Missionarin, die in den Slums von Manila arbeitet. Dabei wird über die Wahrscheinlichkeit der Meldung gesprochen und eine Einschätzung eingeholt, welche Folgen ein solches Ereignis nach sich ziehen würde. Anschließend räumt der Prediger dann mit „schlechtem Gewissen“ ein, dass die Pressemeldung erfunden war.

Die Idee, die Missionarin einzubeziehen und durch ein Interview mit ihr die Wirklichkeit der Welt, in die Gott hinabsteigt, aufleuchten zu lassen, gefällt mir. Sie hätte sich allerdings besser realisieren lassen, wenn das Beispiel des Präsidenten von vornherein als Gleichnis eingeführt worden wäre. Der Versuch, mich durch vorgetäuschte Wahrheit für zu dumm zu verkaufen, ärgert mich als Hörer und beeinträchtigt auch im weiteren Verlauf mein konzentriertes Zuhören. Und der Prediger braucht nun auch bevor er zu seinem Anliegen kommt, noch Zeit, um mit ein wenig Gleichnistheorie die Zuhörer wieder zu versöhnen. Ein gut erzähltes Gleichnis verwickelt in eine Geschichte, nimmt Distanz – da hat der Prediger Recht. Die gewählte Form aber lenkt die Aufmerksamkeit nicht auf den Inhalt seines Beispiels, sondern auf den Wahrheitsgehalt.

Jetzt kommt der Prediger zum Text seiner Predigt, dem schlichten, abstrakten Weihnachtsevangelium nach Johannes, dem liturgischen Leitvers des Weihnachtsfestes: „*Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns.*“ (Joh 1, 14a). Den folgenden Satzteil „*und wir sahen seine Herrlichkeit*“ lässt er dabei weg. Er verfremdet diese Aussage dann zum Themenleitwort seiner Predigt: „*Gott wurde ein Slumdog und baute seine Hütte neben uns.*“

Ich stolpere beim Hören über das mir unbekannte Wort „Slumdog“. Wird der Prediger diese Verfremdungsaussage jetzt erklären? Nein, er macht darauf aufmerksam, dass zwei der Hauptbegriffe dieses Bibelverses jetzt näher betrachtet werden sollen.

Zunächst erläutert er den Begriff *Fleisch*. Anschaulich wird die Hinfälligkeit und Gewöhnlichkeit des Menschseins beschrieben. Die Ungeheuerlichkeit, dass Gott sich mit der Menschwerdung selbst erniedrigt (vgl. Phil 2) wird deutlich.

Anschließend wendet er sich seinem Hauptanliegen zu, das in der Einleitung schon vorbereitet wurde: Gott *wohnt* bei den Menschen. Er wird einer von uns. Er kommt nicht wie ein Staatsoberhaupt in ein Katastrophengebiet eingeschwebt, um dann gleich wieder abzuheben. Wohnen wird nun interpretiert als Aufbauen einer Slumhütte.

Die Ungeheuerlichkeit des göttlichen Vorgehens wird mir als Hörer anschaulich. Ich beginne, mich darüber zu freuen, dass Gott mein Nachbar wird. Ich beginne schon, mir auszumalen, was das für mich bedeutet, dass Gott mein

Nachbar wird, in meiner Straße wohnt, gleich um die Ecke, nebenan. In welcher Gestalt treffe ich ihn? In der Gestalt des alten Nachbarn, der kranken Frau, der alleinerziehenden Mutter. Assoziationen an Jesu Erzählung vom Weltgericht (Mt 25) spuken mir durch den Kopf. Dort wird das Wohnen Gottes bei den Menschen ja anschaulich ausgemalt.

Doch halt, das führt jetzt weg von den Gedanken des Predigers. Er kommt noch einmal auf sein Eingangsbeispiel mit dem philippinischen Präsidenten zurück und befragt die Kinder, warum kein Präsident so etwas tun würde. Aha denke ich, gut dass die Kinder einbezogen werden. Die fangen bestimmt schon an, unruhig zu werden. Gedanklich werde ich damit jetzt wieder weggeführt von mir und meinem Leben hin zu den Slums in Manila. Das ist ein bedrückendes Elend, demgegenüber das Elend in meiner Straße und in meinem Leben verblasst.

Im Gespräch mit den Kindern wird deutlich: Für einen mächtigen Menschen ist es gefährlich, dort zu leben. Genauso gefährlich war es für Gott in dieser Welt zu leben. Mit diesem Gedanken schlägt der Prediger den Bogen zum Kreuz. Kein kluger Politiker lässt sich auf ein Experiment ein, bei dem die Sicherheit nicht garantiert ist. Gott aber geht nicht auf Nummer Sicher. Sein Handeln ist nicht von Vernunftgründen geprägt, sondern von Liebe. Weihnachten zeigt: Gott ist verrückt vor Liebe.

Diese Aussagen sprechen mich an. Weihnachten als Slumfest, Gott kommt an bei den Armen und baut seine Hütte neben ihnen.

Doch halt, was meint der Prediger? Er baut seine Hütte neben uns. Bisher hat er mich die ganze Zeit immer wieder wegelenkt von mir, hin nach Manila, zu den Armen der Welt. Meine Lebens- und Alltagsthemen sind nicht vorgekommen. Deshalb erwarte ich jetzt eine Konkretion, die auf unseren Einsatz gegen die Armut dieser Welt zielt. Viele Beispiele legen sich nahe: Ein Spendenaufruf für die Arbeit der anwesenden Missionarin, ein Aufruf zu einem Volontariat in Asien oder Afrika, die Unterstützung politischer Forderungen zur Armutsreduzierung in der Welt, wie sie in den Millenniumszielen der UN zum Ausdruck kommt und im evangelikalen Bereich durch die Micha-Initiative unterstützt wird. Der bisherige Verlauf der Predigt steuert auf einen solchen Predigtschluss zu. Die biblische Begründung dafür fände sich als Hintergrund gut in der Einleitung des Christushymnus in Phil 2. Bevor der Weg der Erniedrigung Jesu dort beschrieben wird, steht ja als Einleitungssatz die Aufforderung, dass Christenmenschen versuchen sollen, in allem dem Beispiel zu entsprechen, dass Jesus vorgelebt hat.

Der Prediger aber hat einen anderen Schluss im Sinn und mutet mir damit noch einmal eine Kehrtwende meiner Gedanken zu: Es geht nicht um die Armut in dieser Welt und die Slums von Manila, sondern „jeder von uns kennt seinen Slum.“ Weihnachten kann am besten verstehen, wer selbst im Sumpf lebt. Bin ich das? Kommen wir jetzt doch noch zu meinen eigenen Lebensthemen und den Abgründen in mir? Zumindest wird es angedeutet, aber da ist mit ein paar Allgemeinplätzen die Predigt zu Ende.

Die Predigt und der Predigtschluss lassen mich etwas fragend zurück. Den Ansatz, zu Weihnachten Gott als den Heruntergekommenen vorzustellen und darzustellen finde ich passend. Für mein Empfinden bleibt der Prediger in der Darstellung dieses Gedankens stecken. Einleitung und Hauptteil sind entfaltet aber der Schluss bleibt rudimentär und allgemein.

„Gott wurde ein Slumdog und baute seine Hütte neben uns.“ – Was bedeutet das? Geübte Predigthörer wissen, dass Jesus armselig zur Welt gekommen ist und Gott damit alle Vorstellungen von Macht und Herrlichkeit auf den Kopf stellt.

Das wird in der Predigt dargestellt. Die Ausführung irgendeiner Konsequenz daraus fehlt mir bei der Predigt. Damit wird der Hörer allein gelassen.

Er wird auf seine eigenen inneren Abgründe verwiesen und dem wird der Satz „Gott kommt auch zu dir“ gegenübergestellt. Ohne weitere Ausführungen wirkt dieser Satz formelhaft.

Am Ende der Predigt bleibt ein Gefühl der Enttäuschung. Die Armen dieser Welt werden nur als Hintergrundfolie benutzt und ich selbst mit meinem Leben komme kaum vor. Die Provokation, dass sich Gottes Herrlichkeit in Armseligkeit zeigt, bleibt seltsam fern und unkonkret.

Pastor Friedbert Neese (BEFG), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7,
14641 Wustermark; E-Mail: F.Neese@baptisten.de

Rezensionen

IFF, MARKUS: Liberale Theologie in Jena. Ein Beitrag zur Theologie- und Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts, TBT 154, Berlin/New York: De Gruyter 2011, geb., XII, 417 S., ISBN 978-3-11-024780-0, € 119,95.

MARKUS IFF macht mit dieser Publikation seiner *alma mater*, der evangelisch-theologischen Fakultät an der Universität Jena, alle Ehre, legt er doch hier die erste umfassende Dokumentation jener Variante liberaler Theologie vor, die sich im Laufe des ausgehenden 19. Jahrhunderts an der Universität Jena entwickelte. Mit diesem anspruchsvollen Projekt, das aus seiner Dissertation hervorgegangen ist, verfolgt er unter anderem zwei Ziele: Erstens will er erörtern, ob die liberale Theologie Jenas in all ihrer Komplexität zu dieser Zeit eine eigenständige Strömung war, und zweitens reflektieren, welchen Beitrag diese Strömung zu aktuellen theologischen Fragestellungen zu leisten vermag. Das als Band 154 in der Theologischen Bibliothek Töpelmann (herausgegeben von FRIEDERIKE NÜSSEL und CHRISTOPH SCHWÖBEL) erschienene Buch besticht durch einen klaren Aufriss, ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie detaillierte Personen- und Sachregister, was der Lesbarkeit des Werkes sehr dienlich ist. MARKUS IFF profiliert sich hier als belesener Theologiegeschichtlicher, der das höchst umfangreiche Werk der „Jenenser Theologen“ des ausgehenden 19. Jahrhunderts übersichtlich und sachkundig zu präsentieren und in Beziehung zur damaligen Geisteswelt zu bringen vermag. Ein wiederkehrendes und für den freikirchlichen Kontext relevantes Anliegen ist es, den Vorwurf seitens der dialektischen Theologie gegen die liberale Theologie zu entkräften, sie sei eine Reduktion auf die Anthropologie. Dagegen spreche laut IFF der „doppelte Haftpunkt“ dieser Theologie, der das objektive Credo und die subjektive Vergewisserung zusammen halte (346).

Das Werk ist in vier Teile gegliedert. In einem ersten Teil wird *liberale Theologie* begrifflich und historisch erörtert, ihre Verankerung an der Universität Jena aufgezeigt und schließlich ihre Bedeutung in der gegenwärtigen Debatte reflektiert. Ein zweiter, historischer Teil widmet sich der Analyse der Theologie von sechs Theologen der Universität Jena (RICHARD A. LIPSUS, OTTO PFLEIDERER, ADOLF HILGENFELD, LUDWIG DIESTEL, ADALBERT MERX, EBERHARD SCHRADER) und kommt zu dem Schluss, dass in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts (zumindest in der Selbstwahrnehmung der Beteiligten) eine eigenständige Jenaer liberale Theologie lebendig war. In einem dritten Teil wird die Analyse vertieft und das Theologieverständnis dreier Hauptvertreter der „Jenenser Theologie“ (LIPSUS, PFLEIDERER, HILGENFELD) unter die Lupe genommen. Für alle drei gelte in unterschiedlichem Maße eine „anthropologische Rückbindung“ des Religions- und Theologiebegriffes in expliziter Anlehnung an SCHLEIERMACHER, wonach der Glaube in der Erfahrung des Menschen wurzelt. IFF räumt abschließend der Kritik der dialektischen Theologie an einem solchen Erfahrungsverständnis eine begrenzte Berechtigung ein. Das vierte Kapitel ist den exegetischen und hermeneutischen Prinzipien eben jener sechs Theologen gewidmet, deren theologisches Profil im zweiten Kapitel umrissen wurde. Gemeinsam für sie alle sei eine Verankerung in den exegetischen Prinzipien, wie sie von JOHANN SALOMO SEMLER und FERDINAND CHRISTIAN BAUR entwickelt worden waren. Die vor allem am Literalsinn der Schrift orientierte historische Exegese steht dabei im Mittelpunkt. Im Geiste der Moder-

ne müsse auch die Schrift nach den Gesetzen historischer Untersuchung analysiert und von dem Vorurteil einer in der Vergangenheit liegenden Vollkommenheit Abstand genommen werden. IFF diagnostiziert eine für die Jenaer liberale Theologie spezifische „Verschränkung historischer Einzelforschung und spekulativer Geschichtskonstruktion“ (304), die von der wechselseitigen Beeinflussung HEGELScher Geschichtsmetaphysik einerseits und KANTScher Erkenntnistheorie andererseits herrühre. Die eigenständige Rolle der Jenaer liberalen Theologie sieht IFF nicht zuletzt in der Verhältnisbestimmung von Geschichte und Offenbarung, insofern hier historische und theologische Auslegung nicht als unversöhnliche Gegensätze, sondern als wechselseitig aufeinander bezogen verstanden werden (309). Ein kürzeres abschließendes Kapitel legt zusammenfassend die beiden Kristallisationspunkte der liberalen Jenaer Theologie dar, nämlich die Begründung der Theologie als Wissenschaft einerseits und das Verhältnis von historischer und systematischer Theologie andererseits. Außerdem beinhaltet dieses letzte Kapitel einen Ausblick auf mögliche Anknüpfungspunkte an heute diskutierte Themenfelder wie das Verhältnis zwischen Theologie und Religion, zwischen Christentum und anderen Religionen, historische Forschung am Alten Testament sowie die religionspsychologische Grundlegung der Theologie.

Der theologiegeschichtliche Teil der Arbeit erscheint einem nicht in die Thematik initierten Leser wie mir von bewundernswerter Genauigkeit und Liebe zum Detail geprägt. Bei aller geradezu bestechenden Gründlichkeit der Recherche und bei aller Sorgfalt der Behandlung der Quellen, bin ich nach der Lektüre dennoch nicht restlos von der Einzigartigkeit der Jenaer liberalen Theologie überzeugt, und ich frage mich, ob die angeführten, für die heutige Diskussion relevanten Fragestellungen nicht auch ganz allgemein von liberaler Theologie des 19. Jahrhunderts herzuweisen gewesen wären (343 ff.). Um der Leserin/dem Leser dafür eine Urteilsmöglichkeit zu geben, enthält das Werk zu wenige Vergleichspunkte mit anderen „liberalen Schulen“. Wie dem auch sei, wegweisend für die heutige interreligiöse Situation in Deutschland dürfte vor allem der Verweis auf die Strategie der Jenaer liberalen Theologie sein, in der Bestimmung des Christentums im Verhältnis zu anderen Religionen sich „auf der Grenze zwischen Außen- und Innenperspektive“ zu bewegen (349). Hier scheint eine religionsgeschichtliche Dogmatik des 21. Jahrhunderts schon vorgezeichnet zu sein (351).

Wie eingangs erwähnt, verteidigt IFF die liberale Theologie gegen die dialektische Theologie, weil sie besser in der Lage sei, die Wahrheit des christlichen Glaubens so auszusagen, dass sie nicht der Partikularität eines bestimmten kulturellen Kontextes preisgegeben wird (30f). Gerade einer solchen Partikularität scheint sich mir allerdings die gesamte Ausrichtung von IFFs Arbeit auf die *Jenaer liberale Theologie* nur schwer erwehren zu können. Ich vermisse zum Beispiel – angesichts zunehmender Globalisierung gerade auch der Theologie – beim Ausblick in die gegenwärtige Debatte um die liberale Theologie zumindest einen Hinweis auf die vielfältigen Diskurse zur liberalen Theologie, die in den Vereinigten Staaten spätestens seit dem Wirken PAUL TILLICHs und der NIEBUHR-Brüder entstanden sind und durchaus auch auf die europäische Diskussion Einfluss ausgeübt haben. Ein Blick in die amerikanische Debatte hätte gezeigt, dass die Fragestellungen heutiger liberaler Theologie zwar wesensverwandt sind mit denen des 19. Jahrhunderts, wie IFF betont (33), dass sie gleichzeitig aber von einer Differenziertheit geprägt sind, die weit über diejenige des 19. Jahrhunderts hinaus geht.

Diese beiden kritischen Anfragen unbenommen, haben wir es hier mit einem vorzüglichen Werk theologiegeschichtlicher, religionsphilosophischer und wissenschaftstheoretischer Analyse zu tun, das vielleicht gerade im freikirchlichen Kontext zu einem

konstruktiven Neu- und Umdenken beitragen könnte. Ich denke hier vor allem an die vielleicht noch zu wenig bedachten Analogien zwischen liberaler Theologie und freikirchlicher Erweckung. Denn verbindet diese beiden Strömungen bei aller theologischen Unterschiedlichkeit in den Methoden und Zugangsweisen nicht auch ein grundsätzliches Pathos für Freiheit und Unabhängigkeit von (landes)kirchlichem Einfluss einerseits und verknöchertes Dogmatik andererseits? Es ist diesem Werk zu wünschen, dass es gerade unter theologisch interessierten freikirchlichen Gläubigen eine aufmerksame Leserschaft findet.

Prof. Dr. Michael Nausner, Theologische Hochschule Reutlingen, Friedrich-Ebert-Straße 31, 72762 Reutlingen; E-Mail: michael.nausner@th-reutlingen.de

VOLKER SPANGENBERG/ANDRÉ HEINZE (Hgg.): Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, kt., 211 S., ISBN 978-3-374-02759-0, € 24,80.

Der Band versammelt die Vorträge des gleichnamigen Symposiums, das im Jahr 2007 am Theologischen Seminar Elstal gehalten wurde.

Im Anschluss an ein kurzes Vorwort (7-9) stellt UWE SWARAT aus systematisch-theologischer Perspektive „Die historische Jesusforschung und ihre dogmatischen Implikationen“ (11-33) dar. Er begibt sich dazu auf eine differenzierte Reise durch die Geschichte der Disziplin, von den Anfängen der kritischen Rückfrage in der Aufklärungszeit (12) über Bultmann (16) und dessen Schule (19) bis hin zu den jüngsten Studien der sogenannten dritten Fragerunde nach dem historischen Jesus (20). Vor diesem Hintergrund thematisiert SWARAT das Verhältnis zwischen Glauben und Historie, welches dadurch gekennzeichnet ist, dass der Glaube an Jesus als Gottessohn einerseits nicht ohne die historische Rückfrage nach Jesus auskommt, andererseits aber auch nicht vollständig auf ihr beruhen kann (26.30). Mit MARTIN KÄHLER bleibe festzuhalten, dass kein gerader Weg von historischer Sicherheit zur Gewissheit des Glaubens führt (30).

ANDRÉ HEINZE stellt „Die Geschichte der Jesusforschung seit Bultmann und ihre methodischen Probleme“ (41-64) vor. Der Fokus ruht hier also auf der exegetischen Methodik. So zeigt sich, dass ein exegetisch gewonnenes Jesusbild sehr dürftig ausfällt, wenn die Forschung sich mit dem „Differenzkriterium“ des 20. Jahrhunderts dazu entschließt, den historischen Jesus nur dort zu erblicken, wo dieser sich völlig vom antiken Judentum und vom frühen Christentum abhebe (53). An die Stelle des Differenzkriteriums ist daher in den jüngeren Arbeiten aus der „dritten Fragerunde“ zu Recht das Kriterium der historischen „Kontextplausibilität“ getreten (59), das Jesus in die Welt des Judentums im ersten Jahrhundert einzeichnet.

In seiner Untersuchung moderner Jesusdarstellungen „Zwischen Phantasie und Fälschung“ (73-86) stellt ROMAN HEILIGENTHAL Entwürfe aus neueren populär- bzw. pseudowissenschaftlichen Publikationen vor. Er entlarvt das kirchenkritische Interesse solcher Veröffentlichungen (82) und stellt fest, dass das altbekannte Monitum, welches schon ALBERT SCHWEIZER am Anfang des 20. Jahrhunderts der Jesusforschung entgegengehalten hat, auch hier greift: Jesusbilder verdanken sich der subjektiven Vorstellung ihrer Autorinnen und Autoren (86).

Auf „Die apokryphen Evangelien und ihre Bedeutung für die Frage nach dem historischen Jesus“ (93-145) geht JENS SCHRÖTER ein. Der Beitrag stellt mit dem Thomasevangelium (109), dem Petrus-evangelium (119) und dem „Unbekannten Berliner Evangelium“

(124) wichtige apokryphe Quellen vor und misst aus, inwieweit auch in diesen Schriften Jesustraditionen enthalten sein könnten, die für die historische Jesusforschung relevant sind. Ein ausführlicher Anhang (132-145) bietet die Quellentexte und macht die Ausführungen dadurch gut nachvollziehbar.

ANDREAS FELDTKELLER befasst sich in der gebotenen Knappheit mit dem „Jesusbild im Judentum und Islam“ (153-166). Während jüdische Gelehrte Jesus aus dem Judentum des 1. Jahrhunderts heraus erklären und sich so im Einklang mit der „dritten Fragerunde“ der historischen Jesusforschung befinden (156), gründet eine islamische Jesusvorstellung auf den Aussagen des Koran, so dass sie notwendig dogmatisch geprägt ist (162). Auf unterschiedliche Weise leiten die Impulse aus Judentum und Islam die christliche Theologie dazu an, ihr eigenes Jesusbild zu reflektieren (165).

Schließlich fragt JOHANNES VON LÜPKE nach der „Bedeutung des historischen Jesus für das christliche Bekenntnis heute“ (173-193). Mit SWARAT ist er sich darin einig, dass die historische Forschung den Christusglauben weder zementieren noch zerstören kann (179). Dennoch lässt sich in modernen theologischen Entwürfen der Trend beobachten, Jesus primär als Mensch und Vorbild zu verstehen (184-186). Schlussendlich verlangt das historische Ereignis immer nach einer Deutung. Dem Glauben wohnt daher notwendig ein subjektives Moment inne, das seinem dialogischen Charakter zwischen Gott und Mensch (193) entspricht.

Der Band verschafft einen Einblick in die Arbeitsweise der historischen Jesusforschung mit ihren Denkvorsetzungen (SWARAT, HEINZE, SCHRÖTER) sowie in die Auswirkungen dieser Forschungsrichtung auf die Dialogfähigkeit des christlichen Glaubens in der Gegenwart (HEILIGENTHAL, FELDTKELLER, VON LÜPKE). Die Koreferate zu den Hauptbeiträgen bringen – meist aus der Perspektive der Gemeinde heraus – wertvolle Impulse zum Weiterdenken ein. Es ergibt sich so eine anregende Lektüre, die sowohl den wissenschaftlichen Stand der Jesusforschung als auch die Praxisrelevanz des Themas deutlich macht und die Frage nach dem historischen Jesus durchaus auch das theologische Gespräch in der Gemeinde befruchten wird.

*Dr. Nils Neumann, Universität Kassel, Diagonale 9, 34125 Kassel;
E-Mail: nils.neumann@uni-kassel.de*

BURKHARD NEUMANN/JÜRGEN STOLZE: Ursprung und Sendung der Kirche: Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Göttingen: Edition Ruprecht 2011, kt., 233 S., ISBN 978-3-89710-487-7 (Bonifatius), 978-3-7675-7155-6 (Edition Ruprecht), ca. € 22,90.

Dieser kleine Band ist der fünfte in einer erstaunlichen Reihe: Sie dokumentiert in zweijährlicher Regelmäßigkeit die Beiträge und eine Zusammenfassung des Symposiums, das mit wechselnden Themen seit zehn Jahren im Paderborner „Johann-Adam-Möhler Institut für Ökumene“ mit Theologen aus der römisch-katholischen Kirche und der Vereinigung evangelischer Freikirchen stattfindet. Ins Leben gerufen wurde diese Veranstaltung von Bischof WALTER KLAIBER und Professor WOLFGANG THÖNISSEN, dem Leitenden Direktor des Möhler-Instituts. „Dass Katholiken und Freikirchler gemeinsam das Evangelium entdecken, das haben sie in den vielen Jahren gemeinsamer ökumenischer Begegnung gelernt“, schrieben beide in ihrem Vorwort zum ersten Band (2002). „Dass sie dies theologisch gemeinsam buchstabieren können, das müssen sie erst noch lernen.“

So wurde mit teilweise wechselnder Besetzung weiter buchstabiert und publiziert. Bisher erschienen die Bände über *Rechtfertigung* (2003), *Glaube* (2005), *die Bibel im Leben der Kirche* (2007), *Kirche und Gemeinde* (2010) und der hier näher vorzustellende Band über *Ursprung und Sendung der Kirche*. Die acht Textbeiträge (außer einer sehr nützlichen „Spurensuche“ in ökumenischen Dialogen zwischen katholischer Kirche und Freikirchen von JOHANNES OELDEMANN, zwei Andachten und einem „Versuch der Zusammenfassung“ des Gesprächs) sind keine langatmigen Abhandlungen oder geglätteten Konsenstexte, sondern informative, zum Teil ermunternd eckige Darlegungen, den Partnern aus den anderen Konfessionen offen und freundlich zugewandt, ohne „unterschiedliche und durchaus auch trennende Differenzen“ (so die Herausgeber in ihrer Zusammenfassung) zu überspielen. Das „Buchstabieren“ der beiden hier erörterten Attribute „Katholizität“ und „Apostolizität“ war auch deshalb nötig, weil sie in den meisten Freikirchen eher selten verwendet werden, bei genauerem Hinsehen jedoch einen wichtigen Platz in ihrem Selbstverständnis einnehmen. Da jedem Referat jeweils eine kurze Zusammenfassung des Autors angefügt ist, kann man sich einen raschen Überblick über den Inhalt des Symposiums verschaffen.

Die ersten beiden Darlegungen gelten der Untersuchung der „Katholizität“ und „Apostolizität“ im Neuen Testament. MARIA NEUBRAND (röm.-kath.) analysiert den Gebrauch der beiden Begriffe im lukanischen Doppelwerk, im *Corpus Paulinum* und den Deuteropaulinen mit dem Ergebnis, dass das Neue Testament „keinen univoken Apostelbegriff“ habe, jedoch als „gemeinsame Komponenten“ „die Begegnung mit dem Auferweckten und die damit verbundene Sendungsaufgabe“ kenne. (33) WALTER KLAIBER (ev.-meth.) wählt von vornherein eine „freikirchliche Sicht“ für seine Einführung und stellt die Frage, „wie unter der Voraussetzung heutiger exegetischer Arbeit und Erkenntnisse freikirchliche Theologie das neutestamentliche Zeugnis von der Katholizität und Apostolizität der Kirche liest“. Er konstatiert, dass die Katholizität der Kirche in der „universalen Geltung“ dessen gründe, „was Gott in Jesus Christus getan hat“, woraus „die Universalität und Inklusivität der Mission“ folge. Die Apostolizität beruhe „auf der Treue zum apostolischen Evangelium und zum Auftrag apostolischer Sendung“. (52) Die dogmengeschichtliche und dogmatische Tradition der römisch-katholischen Kirche stellen BURKHARD NEUMANN (Katholizität) und WOLFGANG THÖNISSEN (Apostolizität) in den Kontext gegenwärtiger ökumenischer Perspektiven. NEUMANNs diachrone Analyse der Begriffsinhalte führt zur Frage nach der „Spannung von Wahrheit und Universalität“ und zur Forderung nach einer Unterscheidung von quantitativer und qualitativer Katholizität (61 ff.). Das 2. Vatikanum (*Lumen gentium*) biete selbstkritische Aussagen von ökumenischer Relevanz, die zur Bewahrung eines evangelischen Bekenntnisses zur Katholizität beitragen können (70). Überraschend ist die Korrespondenz solcher Überlegungen zum Vorschlag von MARKUS IFF (Freie evangelische Gemeinden), entgegen einem „spiritualistischen Grundzug“ der eigenen Ekklesiologie in jedem Glaubenden eine „katholische Person“ zu sehen, „weil in jedem der ganze Christus durch den Heiligen Geist innewohnt“ (164). Die vollkommene „*ecclesia invisibilis*“ realisiere sich in Beziehungen zu anderen Christen und zur „Gemeinschaft aller Auserwählten und Wiedergeborenen“ aller Zeiten (167 f.). Ebenfalls in Anlehnung an *Lumen gentium* entfaltet THÖNISSEN die Apostolizität der Kirche in ihrer Verbindung von Inhalt und Strukturen (131 f), von apostolischer Botschaft und Bischofsamt als Fortsetzung des neutestamentlichen Apostolats. ANDREA LANGE (mennonitisch) hingegen bestreitet die Notwendigkeit eines Amtes als „Garant für die Apostolizität“ (136). In Aufnahme zahlreicher offizieller Dokumente (bis zum Abschlusstext des Dialogs zwischen Mennonitischer Weltkonferenz und päpstlichem Einheitsrat, 2003) plädiert sie für ein inhaltlich bestimmtes Verständnis von

Katholizität und Apostolizität anstelle eines formal-institutionellen (152). MARTIN ROTHKEGEL (baptistisch) sieht – wie im Grunde alle evangelischen Freikirchler – die genannten Wesensbeschreibungen der Kirche „durch die geistliche Anwesenheit Christi in der Anrufung seines Namens und im Hören seines Wortes“ zugeeignet. Ein baptistischer Beitrag liege vor allem in der „Überwindung eines zugespitzten Kongregationalismus“ (93). Auch PETER VOGT (Herrnhuter Brüdergemeine) entdeckt unter einem spärlichen Vorkommen der beiden Attribute im heutigen Diskurs ihre Bedeutung für die Anfangszeit seiner Kirche; er entfaltet auf der Basis von ZINZENDORFS Ekklesiologie und Tropenlehre ein spezifisch herrnhutisches Verständnis von Katholizität und Apostolizität auf einem christologischen Fundament und mit dem Blick auf die „*oikumene christiana*“ (ZINZENDORF!).

Alle Beiträge informieren authentisch und verlässlich, anspruchsvoll und verständlich und leiten zu einer gewissenhaften Reflexion über ein konfessionsumgreifendes Verständnis dieser wichtigen Kennzeichen der Kirche an.

Prof. Dr. Manfred Marquardt, Mörikestraße 18, 72762 Reutlingen;
E-Mail: manfred.marquardt@emk.de

JOCHEN WAGNER: Die Anfänge des Amtes in der Kirche, Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 53, Tübingen: francke Verlag 2011, kt., 358 S., ISBN 978-3-7720-8411-9, € 68,-.

Die Dissertation von JOCHEN WAGNER untersucht die Entwicklung des Amtes im Urchristentum, die sich vor allem auf die Begriffe *presbyteros* und *episkopos* in der frühchristlichen Literatur bis zu den Apostolischen Vätern konzentriert. Die Notwendigkeit dazu ergibt sich, weil neuere Arbeiten zu benachbarten Fragestellungen den bisherigen Konsens, im frühen Christentum hätten eine heidenchristliche Episkopenverfassung und eine judenchristliche Presbyterialverfassung parallel existiert, in Frage stellen.

WAGNER klärt zuerst die Grundlagen (17-80). Neben Begriffsklärung und Aufweis des neutestamentlichen Befundes zu *episkopos*, *diakonos* und *presbyteros* bietet der Verfasser einen Überblick über die Forschungsgeschichte und geht bereits hier in den konstruktiv-kritischen Dialog, in dem er für die einzelnen Positionen Rück- und Anfragen formuliert. Außerdem arbeitet WAGNER die zentrale Bedeutung von Hausgemeinden für die Entwicklung von Leitungsstrukturen (31–50) heraus. So habe die Leitung solch kleiner Hausgemeinden, von denen in größeren Städten mehrere nebeneinander existierten, aufgrund gesellschaftlicher Konventionen beim Hausvater gelegen (48 ff.). Im letzten Abschnitt des ersten Hauptteils werden „jüdische und profan-griechische Analogien zu den christlichen Presbytern und Episkopen“ untersucht (51–80). Hier zeigt WAGNER, dass *presbyteros* in jüdischen Quellen eine Funktions- aber keine Amtsbezeichnung und im hellenistischen Bereich eine Ehrenbezeichnung ist (64 f.), während *episkopos* im Hellenismus eine allgemeine Amtsbezeichnung für verschiedene Vorsteherfunktionen darstellte, die im frühen Christentum zunächst als Bezeichnung für die Hausväter übernommen worden sei (77 ff.).

Im 2. Hauptteil (81–112) beleuchtet WAGNER das Amtsverständnis des Paulus, in dem er die unbestritten echten Paulusbriefe auf das Verhältnis von Charisma und Amt, das Apostolat und die verschiedenen Funktionsbezeichnungen hin untersucht. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Charisma und Amt keine Gegensätze darstellen. Die Funktion des Vorstehers sei für Paulus selbstverständlich (90), obgleich er sie nicht mit dem Be-

griff *presbyteros* bezeichne. In Philippi hätten sich noch zu Lebzeiten und ohne weiteres Zutun des Paulus *episkopos* und *diakonos* (Phil 1, 1) als Amtsbezeichnungen etabliert, welche Paulus daher in seinem Brief an diese Gemeinde verwendet.

Im lukanischen Doppelwerk (3. Hauptteil 113–142), dessen Abfassung WAGNER für spätestens 75 n. Chr. annimmt, untersucht er das lukanische Kirchen- und Amtsverständnis, die Einsetzung durch Handauflegung und den Begriff *presbyteros* als Funktions- bzw. Amtsbezeichnung. Im Werk des Lukas habe sich *presbyteros* als Amtsbezeichnung bereits etabliert und werde synonym zu *episkopos* gebraucht. Die Verwendung des Begriffs im Plural lasse bereits auf ein örtliches Leitungsgremium schließen (118 f.). In den lukanischen Schriften hätten auch die Apostel eine amtsähnliche Funktion, denn sie wähen in der Phase der Entstehung der Kirche die Einheit und fungieren als Vorbilder für die Amtsträger in den Ortsgemeinden (120 f.). Nicht zuletzt finde sich mit der Handauflegung eine Form der Amtseinsetzung, die jedoch noch nicht einheitlich beschrieben werde und auch noch keine Amtssukzession erkennen lasse (120 f. 125. 133).

Im 4. Hauptteil (143–212) wird zunächst das Verhältnis der Pastoralbriefe zueinander bestimmt, bevor anschließend die Amtsbezeichnungen, das Kirchenbild, die Funktion von Timotheus und Titus betrachtet und Vergleiche zwischen den Pastoralbriefen sowie der Jerusalemer Urgemeinde und dem lukanischen Doppelwerk gezogen werden. So zeigen die Pastoralbriefe nach WAGNER gegenüber den lukanischen Schriften eine etwas profiliere Begriffsverwendung (164 f.) sowie eine einheitliche Amtseinsetzung (205 ff.) – die *episkopoi* (Pl.) sind als Vorsteher einzelner Hausgemeinden auch gleichzeitig *presbyteroi* und bilden das Leitungsgremium der gesamtörtlichen Gemeinde. Für dieses Gremium kennen die Pastoralbriefe wiederum einen Leiter, der als *episkopos* im Singular bezeichnet wird. Darüber hinaus arbeitet WAGNER heraus, dass das Modell der Hausgemeinde als Gemeinodemodell auf die gesamtörtliche Gemeinde übertragen wird (180 ff.).

Im 5. Hauptteil (213–296) untersucht WAGNER diejenigen Schriften der Apostolischen Väter, die sowohl aufgrund zeitlicher Nähe zu den Pastoralbriefen als auch aufgrund ihrer Aussagen zum Amt wichtige Hinweise zur Fragestellung der Arbeit beitragen. So werden im Verlauf dieses sehr ausführlichen Hauptteils der erste Clemensbrief, die Ignatianen, der Polykarpbrief, die Didache, der Hirt des Hermas und der Barnabasbrief näher betrachtet und die verschiedenen Entwicklungsstufen des Amtsverständnisses herausgearbeitet, indem WAGNER sie vergleichend zueinander in Beziehung setzt.

Im 6. Hauptteil (297–303) zeichnet WAGNER eine Entwicklungslinie der Amts- und Kirchenverfassung, die den Zeitraum ca. 41 bis 190 n. Chr. umfasst und regional von Osten nach Westen verläuft. Hier zeigt sich auch, dass der Verfasser endgültig Abstand von der Annahme zweier paralleler Gemeindeverfassungen in den neutestamentlichen Schriften nimmt.

Insgesamt gelingt JOCHEN WAGNER eine sehr fundierte und ausführliche Untersuchung der Entwicklung des Amtes im frühen Christentum mit einem grundsätzlich überzeugenden Gedankengang, der im Detail aber auch zum kritischen Dialog herausfordert. Die Gliederung mit gelungenen Zwischenfazits ermöglicht, den Gedankengängen gut zu folgen, wirkt jedoch gelegentlich redundant. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und Stellenregister verstärken den ohnehin positiven Gesamteindruck.

Christian Wehde, Eduard-Scheve-Allee 2, 14641 Wustermark;
E-Mail: christian.wehde@ths-elstal.de

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 Überlegungen 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.

Ca. sechs Wochen vor Beginn eines Quartals erhalten Sie eine CD mit den Entwürfen für das jeweils folgende Quartal.



Eine Leseprobe finden Sie unter: www.oncken.de

Es ist auch möglich, einen Gottesdienst zu einem bestimmten Sonntag oder Bibeltext per Einzelabwurf zu bestellen. Dieser wird dann per E-Mail-Anhang versendet.

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

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 36. Jahrgang • 2012 • 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); Prof. Dr. Markus Iff und

Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BFeG).

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.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

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

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24,

Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und

Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680,

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

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

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

Satz: OLD-Media OHG, 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.

Randy Frazee, Fred Ritzhaupt

Die Geschichte

Die Bibel als fortlaufende Geschichte Gottes mit uns

DIE GESCHICHTE

Die Bibel als fortlaufende Geschichte Gottes mit uns



Randy Frazee / Fred Ritzhaupt

GerthMedien

Die größte Geschichte aller Zeiten hat sich niemand ausgedacht. Sie ist wahr. Es ist Gottes Liebesgeschichte mit der Menschheit. Darum geht es in diesem Buch. In 31 Kapiteln bringt „Die Geschichte“ den roten Faden der Bibel auf den Punkt, von der Schöpfung bis zur Offenbarung.

Die sorgfältige und gleichzeitig moderne Übertragung der biblischen Texte durch Fred Ritzhaupt trägt entscheidend dazu bei. Lernen Sie ihn besser kennen: den gnädigen, den redenden, den handelnden, den hörenden, den liebenden Gott. Er gibt nicht auf. Sondern alles.

640 Seiten, gebunden, Best.-Nr. 816726

17,99 €*

Leseprobe: www.oncken.de

J. G. Oncken Nachf. GmbH | Postfach 200152 | 34080 Kassel
Tel.: (0561) 52005-88 | buchhandlung@oncken.de

*Vollpreis 20,99 € (eBook 19,99 €) | Bestellkostenzuschuss



Buchbinderei EHE
Radolfzell

10 2013

Säurefrei
RAL - RG - 495