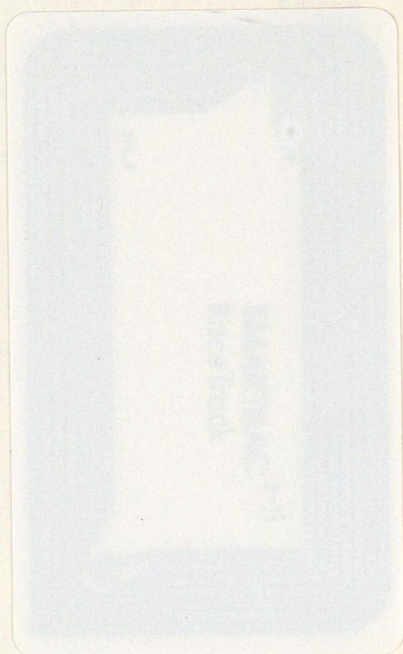




N12<529554053 021



ubTÜBINGEN



theo

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

37-39

2013-2015

Perspektiven der Genderfrage

Aufsätze

Anke Wiedekind: **Die Genderperspektive im Pastorendienst: Schnee von gestern oder hochaktuell? Gender – eine längst vergangene Kategorie?** 3

Markus Iff: **Menschsein in Differenz. Systematisch-theologische Perspektiven zum Geschlechterverhältnis und den Gender-Studien** 18

Rezensionen 48

ZID ✓

PREDIGTWERKSTATT

Henrik Otto: Predigt über Psalm 98 38

Kommentar zur Predigt von Henrik Otto (Michael Rohde) 44

ISSN 1431-200X

WZ 2013 • Heft I

37. JAHRGANG

ZA 4201

Perspektiven der Genderfrage

Gender-Studien gehören zu einem Forschungs- und Studienggebiet, das innovativ ist und zugleich kaum noch zu überblicken. In der 2. Auflage der von Christina von Braun und Inge Stephan herausgegeben „Gender-Studien. Eine Einführung“ (2006) wird aus Sicht von 17 Wissenschaftsdisziplinen, von Agrarwissenschaft über Linguistik und Informatik bis zur Philosophie, die Geschichte und Theorie der Genderfrage dargestellt. Die Liste der Institutionen, die Geschlechterforschung betreiben und der Studiengänge in Deutschland füllt allein 20 Seiten. Die Unterscheidung des biologischen Geschlechts (sex) und der sozialen Rolle (gender) ist der Beginn einer angeregten (manchmal zu aufgeregten) Diskussion über das Verständnis des Menschen in der Gegenwart.

Anke Wiedekind hat eine empirische Untersuchung unter jungen evangelischen Theologinnen und Theologen aus Hessen-Nassau und Württemberg durchgeführt und unter dem Titel „Wertewandel im Pfarramt“ besonderes Augenmerk auf das sich wandelnde Geschlechterverhältnis im Pfarrberuf gelegt. Das **THEOLOGISCHE GESPRÄCH** profitiert von ihrer Forschungsarbeit, indem sie mit ihrem Beitrag in die Geschichte der Genderfrage einführt und die aktuellen Diskussionslinien innerhalb der evangelischen Kirchen in Deutschland charakterisiert. Anke Wiedekind gehört zum pastoralen Leitungsteam der Ev. Andreas-Kirchengemeinde Niederhöchststadt und ist diplomierte Psychologin und Theologin.

Der freikirchliche Systematiker Markus Iff bietet grundlegende exegetische Einsichten zur Erschaffung von Mann und Frau und verbindet sie mit dem theologischen und philosophischen Diskurs über die Verhältnisbestimmung der Geschlechter. Dabei führt er drei aufschlussreiche Modelle der Zuordnung der Geschlechter mit ihren Denkvoraussetzungen näher aus. Die von Markus Iff entwickelten fünf Perspektiven zum Verhältnis der Geschlechter, die abschließend als Thesen präsentiert werden, eröffnen ein vertieftes theologisches Gespräch.

In der Predigtwerkstatt veröffentlichen wir eine Predigt zu Psalm 98 des Pastors der Freien evangelischen Gemeinde Rieden am Forggensee, Henrik Otto. Die Analyse des Werkstücks stammt aus der Feder des Alttestamentlers Michael Rohde.

Die nächste Ausgabe wird sich mit der religiösen Entwicklung in Russland beschäftigen und sowohl erfahrenen Russlandkennern als auch einem jungen russischen Leiter Raum geben, die Entwicklungen der letzten 20 Jahre zu charakterisieren.

Dr. Michael Rohde (Schriftleitung)

Anke Wiedekind

Die Genderperspektive im Pastorendienst: Schnee von gestern oder hochaktuell?

Gender – eine längst vergangene Kategorie?

„Sie tut, was eine gute Karikatur tun muss. Sie bringt, ein paar Federstriche und zwei Sprechblasen weiter, erst zum Lachen, dann ins Nachdenken. Sie, Typ Else Normalverbraucherin, steht mit erhobenen Händen auf dem Bürgersteig. Er, Typ Straßenräuber, mit gezückter Pistole ihr gegenüber. Sie: „Überfallen Sie doch Männer, die verdienen besser!“ Er: „Ich lass’ mir von Frauen nichts sagen!““¹

Das Thema „Gender“ hat zwei Seiten. Einerseits wirkt es heutzutage etwas antiquiert. Die goldenen Zeiten der feministischen Aufbrüche und Frauenrechtsbewegungen liegen ein knappes halbes Jahrhundert zurück. Sie haben gesamtgesellschaftlich gesehen enorm viel erreicht: Die Veränderung der Stellung der Frau in der Gesellschaft kann mit Fug und Recht als eine der wichtigsten Errungenschaften des 20. Jahrhunderts angesehen werden. Frauen haben mittlerweile Zugang zu allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens. Es ist von „Desexuierung“ die Rede, die Kategorie „Gender“ scheint nicht mehr relevant zu sein². In einigen Bereichen (z. B. in der Politik, auf dem Arbeitsmarkt, in der Medizin) fällt gar das Stichwort „Feminisierung“, dessen Bedeutung schillert. Im ersten und einfachen Sinn meint Feminisierung „Verweiblichung“ – und zwar rein biologisch: ein Mann nimmt in Bezug auf seinen Habitus oder seinen biologischen Status weibliche Merkmale an. Im weiteren Sinne bezeichnet der Begriff eine prozentuale Zunahme des Frauenanteils und damit verbunden einen Rückgang des Männeranteils in gesellschaftlichen Segmenten³. Es wird erwartet, dass diese

¹ PAPENHEIM, MARGOT: Da ist immer noch männlich und weiblich. Zum Stand der Geschlechtergerechtigkeit in der Evangelischen Kirche, <http://www.tacheles.tv/rueckschau/gott-allah-und-die-frauen/frauen-efid.php>

² Vgl. hierzu die Beobachtung von Karle: „Die zunehmende Inklusion von Frauen in die Berufswelt wirkt darauf hin, dass die Grenzen zwischen den Geschlechtern verblassen und sich die Polarität des Geschlechtergegensatzes abschleift. Die Verhaltensrepertoires beider Geschlechter werden durch vielfältige Grenzüberschreitungen und Überlappungen mithin transformiert und desexuiert.“ KARLE, ISOLDE: Pfarrerinnen im Pfarrberuf. Gender und Professionalität, in: URSULA KRESS/CARMEN RIVUZUMWAMI (Hgg.), Grüß Gott, Frau Pfarrerin. 40 Jahre Theologinnen-ordnung Aufbrüche zur Chancengleichheit, München 2008, 115.

³ Vgl. SCHOLZ, SYLKA: Feminisierung der Gesellschaft im 20. Jahrhundert? Die zunehmende Partizipation von Frauen in der Politik, Gesellschaft und Familie, in: EPD (Hg.), Die Zukunft der Kirche ist weiblich. Zur Ambivalenz der Feminisierung von Gesellschaft, Kirche und Theologie im 20. Jahrhundert (epd-Dokumentation), Frankfurt a. M. 2011, 6.

Teile der Gesellschaft weibliche Werte und Muster übernehmen und schließlich weiblich dominiert werden. Die Auswirkungen betreffen „das Selbstverständnis des Berufes, der Organisation und der Rollenträger“.⁴ Als dritte Möglichkeit ist mit dieser Bezeichnung eine (häufig negative) Bewertung der Veränderung der quantitativen Verhältnisse und ihrer Folgen enthalten. Die Bewertung wird anhand klassischer Geschlechterrollen und -stereotypen vorgenommen. Wie also Feminisierung jeweils gemeint ist, kann je nach Kontext variieren.

Auch im kirchlichen Bereich lässt sich die Bilanz sehen: Die feministische Theologie hat sich als wissenschaftliche Disziplin etabliert und gibt wichtige Impulse in die anderen theologischen Fächer hinein. Wie keine andere theologische Disziplin setzt sie mit ihrem interdisziplinären Ansatz Maßstäbe für wissenschaftliches Arbeiten. In allen evangelischen Landeskirchen werden Frauen nicht nur in das Pfarramt ordiniert, sondern sind mit den gleichen pfarramtlichen Rechten und Pflichten wie die Männer ausgestattet. Bereits gegen Ende der 1990er Jahre äußern Kirchenmitglieder in der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, dass es für sie keinen Unterschied macht, ob sie von Frauen und Männern pastoral versorgt werden⁵. In den meisten evangelischen Freikirchen ist die Ordination von Frauen bereits möglich und akzeptiert⁶ und es ist zumindest denkbar, dass die übrigen Freikirchen, die der Frauenordination aktuell noch ablehnend gegenüber stehen, mit Zeitverzögerung mit den evangelischen Landeskirchen gleichziehen⁷.

Befinden wir uns also in einem Postgender-Zeitalter, für das gilt: „Da ist nicht mehr Mann noch Frau“?⁸ Das würde bedeuten: Die Kategorie „Gender“ verliert ihre Omnipräsenz und verändert sich zu einem Differenzkriterium unter vielen, deren Erforschung sich die (theologische) Wissenschaft nun mit Hochdruck zuwenden sollte. Man kann weiterhin davon ausgehen, dass die Gesellschaft die Geschlechtergrenzen überwindet und Theologie und Kirche sich dieser Entwicklung mit einer gewissen Zeitverzögerung anschließen.

Andererseits weist das einführende Zitat darauf hin, dass man beim Thema „Geschlecht“ mit einer Vielzahl an Ungleichzeitigkeiten zu rechnen hat. Die rechtliche Gleichstellung bewirkt nicht automatisch Geschlechtergerechtigkeit und schon gar nicht, dass das Thema „Gender“ keine Rolle mehr spielt. In der evangelischen Landeskirche wird die rechtliche Gleichstellung von Frauen und Männern

⁴ SCHEEPERS, RAJAH: Einführung, in: EPD (Hg.): Die Zukunft der Kirche ist weiblich. Zur Ambivalenz der Feminisierung von Gesellschaft, Kirche und Theologie im 20. Jahrhundert (epd-Dokumentation), Frankfurt am Main 2011, 4.

⁵ Vgl. ENGELHARDT, KLAUS: Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997, 389.

⁶ Dazu zählen der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden/Baptisten (BEFG), die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden, die evangelisch-methodistische Kirche, der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, der Bund Freier evangelischer Gemeinden, die Evangelische Brüderunität/Herrnhuter Brüdergemeine und die Heilsarmee.

⁷ Hierzu zählen die Brüdergemeinden, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) sowie die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten.

⁸ KARLE, ISOLDE: „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006



2A 4201

von harten Fakten kontrastiert: das von der EKD vorgegebene Gleichstellungsziel von 40 % wurde in einer 10 Jahres-Frist nicht erreicht. Der 30 %-Quote von Frauen im Pfarramt steht die marginale Beteiligung von Frauen an kirchlichen Leitungsämtern gegenüber. Man spricht wie in der Wirtschaft auch hier von einer „gläsernen Decke“, die den Frauen den Weg nach oben versperrt.

Hinzu kommt im Pfarrberuf, dass er nicht nur von seiner Historie her männlich angelegt ist. Das gilt auch für seine Konzeption. Die Bilder, die über die Jahrhunderte hinweg bezüglich des Pfarramtes transportiert wurden, tragen männliche Züge. Die Gemeinde wird vielfach als Familie betrachtet. In diesem Bild ist die Rollenaufteilung bemerkenswert. Das Bild ordnet dem Pfarrer die Funktion des Über-Vaters zu. Die Mutterrolle obliegt der Kirche, nicht der Pfarrerin. Die Geschwister sind die übrigen Gläubigen, mit denen man gemeinsam den Glauben praktiziert. Die Übertragung des Bildes vom „Über-Vater“ auf die Pfarrerin, die damit zur „Über-Mutter“ wird, erfolgt erst deutlich nach der rechtlichen Gleichstellung der Frauen im Pfarramt. Die Pastoraltheologie weiß auch nach der Einführung der Frauenordination in der evangelischen Landeskirche ab den 1950-60er Jahren mit Frauen im Pfarramt zunächst nichts anzufangen und entdeckt „das Thema der Pastorinnen nur sehr zögernd für sich“⁹. Erhellend ist, wenn man den Pfarrberuf in seiner Entwicklung hin zu einer Integration der Frauen in einen größeren professionssoziologischen Zusammenhang stellt: denn als Professionsberuf kommt er aus einer Tradition, in der die Öffnung des Berufsbilds für Frauen und das gesellschaftlich hohe Ansehen des Berufs als unvereinbare Gegensätze angesehen wurden¹⁰.

Man könnte also auch mit einiger Berechtigung sagen: „Da ist immer noch männlich und weiblich“¹¹. Das Alltagswissen lehrt uns, dass es eigentlich kaum ein Thema gibt, dass nicht explizit oder implizit mit der Kategorie „Gender“ in Verbindung gebracht wird: seien es die Vorlieben für Speisen oder für Hobbys¹², seien es Berufsfelder, die einem Geschlecht zugeordnet werden¹³ — alles wird

⁹ WAGNER-RAU, ULRIKE: Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen, Gütersloh 1992, 10.

¹⁰ Ähnliche Schwierigkeiten mit der Partizipation von Frauen haben die anderen Professionsberufe Medizin, Lehrer, Juristen. Ilse Costas zeigt im internationalen Vergleich, wie die Professionalisierung von Berufsbildern im 19. Jahrhundert in Verbindung mit dem Anstieg ihres gesellschaftlichen Ansehens dazu führte, dass Frauen der Zugang erwehrt wurde. Sie kommt daher zu der Formel: „je niedriger das soziale Ansehen des Berufs und der Ausbildungsgänge war, desto eher wurden Frauen akzeptiert.“ (COSTAS, ILSE: Das Verhältnis von Profession, Professionalisierung und Geschlecht in historisch vergleichender Perspektive, in: ANGELIKA WETTERER [Hg.], Profession und Geschlecht. Über die Marginalität von Frauen in hochqualifizierten Berufen, Frankfurt a. M./New York 1992, 64.)

¹¹ PAPENHEIM, Da ist immer noch männlich (wie Anm. 1).

¹² Die Vorliebe für Fleisch gilt beispielsweise als männlich, die Vorliebe für gesundes Essen (Gemüse, Obst, Bio-Essen) als weiblich. Tanzen wird eher als weibliches Hobby angesehen, Fußball als männliches Hobby. Beim Fußball sieht man, dass die Zuschreibungen sich verändern können. Noch deutlicher ist eine solche Veränderung beim Reiten wahrnehmbar: früher eine Männerdomäne ist das Reiten heute eher zu einem Frauensport geworden.

¹³ Vgl. WETTERER, ANGELIKA: Arbeitsteilung & Geschlechterrekonstruktion. Eine theoriegeschichtliche Rekonstruktion, in: BRIGITTE AULENBACHER/ANGELIKA WETTERER (Hgg.), Arbeit.

„gegendert“. Oft erfolgt die Zuordnung unbewusst, was nicht bedeutet, dass sie folgenlos bleibt.¹⁴ Insofern ist es wichtig, der Kategorie auch in den Zeiten nach dem Geschlechterkampf Aufmerksamkeit zu widmen.

Im Folgenden möchte ich der Bedeutung des Themas „Gender“ für Theologie und Kirche in drei Schritten nachgehen: Im ersten Schritt möchte ich anhand der Entwicklung hin zur Öffnung der evangelischen Landeskirche für die Frauenordination zeigen, welche Folgen verschiedene Arten des Umgangs mit der Kategorie „Gender“ haben können. Im zweiten Schritt werde ich ein Konstrukt vorstellen, das die Wahrnehmung von Geschlecht und seine Folgen erklärt. Im dritten Schritt möchte ich die Bedeutung von gewollter und ungewollter Genderwahrnehmung im pastoralen Kontext darstellen.

I Gewünschte und unerwünschte Effekte im Umgang mit Gender

Die Geschichte von Frauen in kirchlichen Ämtern lässt sich für die evangelische Landeskirche in Anlehnung an Ulrike Wagner-Rau in vier Phasen unterteilen¹⁵. Für jede Phase ist eine Form des Umgangs mit dem Geschlecht im Pfarrberuf typisch. Man kann diese Entwicklung als ein Lehrstück über gewünschte und unerwünschte Effekte im Umgang mit der Kategorie „Gender“ ansehen.

Die erste Phase war vom Kampf um das „Amt sui generis“ (das besondere Amt) geprägt. Seit den 1920er Jahren war es für Frauen im Zuge der Öffnung der Universitäten für Studentinnen möglich, Theologie zu studieren. Durch die vielen im Krieg gefallenen Männer entstand ein Pastorenmangel. Für Frauen bestand daher erstmalig die Möglichkeit, im Rahmen eines Amtes „sui generis“, einem besonderen Amt, in beschränktem Umfang kirchliche Aufgaben wahrzunehmen. Ihnen stand allerdings theologisch die mit dem Schöpfungsbericht begründete Subordination der Frau im Wege, die im paulinischen Schweigegebot für Frauen in der Gemeinde pointiert wurde. Weiterhin wurde in der Theologie eine aus dem 19. Jahrhundert stammende Dichotomisierung der Geschlechter übernommen, bei der der Mann sich der außerhäuslichen Erwerbstätigkeit zuwandte, während die Frau für die Aufgaben rund um Haus und Hof zuständig

Perspektiven und Diagnosen der Geschlechterforschung, Münster 2009, 42-63: Wetterer verweist auf Berufsgruppen, die zumindest für eine bestimmte Phase eindeutig einem Geschlecht zugeordnet waren, wie z.B. Ärzte, Anwälte, Röntgenologen dem männlichen, Krankenschwestern, Anwaltsgehilfinnen, Röntgenassistentinnen dem weiblichen Geschlecht.

¹⁴ Studien an Menschen, die für ihr Geschlecht untypische Berufe ausüben, sogenannte „Geschlechtsmigranten“, männliche Krankenschwestern oder weibliche Informatikerinnen beispielsweise, illustrieren, dass sie das zugehörige berufstypische geschlechtsspezifische Verhalten erst erlernen müssen, um professionelle Akzeptanz zu erlangen. „Die beruflichen Geschlechtsmigranten befinden sich von daher in einer mehrfach prekären Konstellation: Ihre Präsenz im für sie falschen Beruf könnte ihre Geschlechtszugehörigkeit diskreditieren; ihre Geschlechtszugehörigkeit könnte ihre berufliche Kompetenz fraglich erscheinen lassen.“ A. a. O., 51.

¹⁵ Vgl. WAGNER-RAU, Vaterwelt 19-34 (wie Anm. 9).

war. Der Kampf der Frauen um das „Amt sui generis“ war argumentativ davon geprägt, dass sie die Andersartigkeit ihrer Arbeit herausarbeiteten. Das Bewusstsein ihrer Besonderheit als Frauen wirkte damals ermutigend und bestärkend¹⁶. Jedoch lässt sich rückblickend sagen, dass die Betonung der Besonderheit der Frau Geschlechtsunterschiede in das Bewusstsein hob und den Eindruck verfestigte, Frauen könnten das Amt „anders“ ausüben, was mit „schlechter“ übersetzt wurde. Der Zugang zu einem Amt mit gleichen Rechten und Pflichten wurde den Frauen durch die Betonung ihrer Andersartigkeit erschwert.

In der zweiten Phase, in der die Frauen nunmehr die Gleichheit des Amtes anstrebten, betonten sie folgerichtig nun nicht mehr ihre Andersartigkeit im Pfarramt, sondern ihre Gleichheit. Doch auch dies war nicht ganz folgenlos: die Vernachlässigung der Differenzkategorie brachte die Frauen in die Gefahr einer unkritischen Anpassung an das pastorale Selbstverständnis ihrer männlichen Kollegen. Da der Pfarrberuf durch und durch männlich geprägt war, fehlte es den Frauen an Identifikationsmöglichkeiten und an einem weiblichen Zugang zum Pfarramt. Die Übernahme der männlichen Rolle lag insofern nahe. Untersuchungen zeigten, dass viele Frauen ihre Tätigkeit als „Ergänzung“ zu den Männern beschrieben, was sich kritisch als Bestätigung der traditionellen Rollenmuster, die die Frau in einem dem Mann nachrangigen Verhältnis beschreiben, interpretieren lässt. Eine weitere Gefahr äußert Ulrike Wagner-Rau: „Mit dem Erlangen gleicher Rechte wurde der Pastorinnenberuf in der Bundesrepublik für zunehmend mehr Frauen attraktiv und selbstverständliches Ziel. Das Wissen um die Kämpfe der Vorgängerinnen trat dabei zunächst in den Hintergrund, ebenso wie das Bewusstsein der Besonderheit der eigenen Situation.“¹⁷

Die dritte Phase, erstmalig befreit vom Kampf um existentielle berufliche Rechte, brachte die Frauen dazu, die Frage nach ihrem spezifischen Beitrag zu Theologie, Gemeindepfarramt und Kirchenpolitik zu stellen und die bisherige Tradition, die ihnen entweder unliebsame Rollenmuster aufgezwungen hat oder aber ihre Leistungen in Theologie und Kirchengeschichte verschwiegen hat, kritisch zu beleuchten und neu zu schreiben.

In diese Phase sind zwei pastoraltheologische Entwürfe der 1990er Jahre aus weiblicher Sicht einzuordnen, die einen wegweisenden Beitrag zur pastoralen Identitätsbildung von Frauen leisteten. Sie stammen von Ulrike Wagner-Rau¹⁸ und Brigitte Ezner-Probst¹⁹. Erstmals wurde der spezifische Beitrag von Frauen für die Phase, in der sie entstanden, sehr treffend beschrieben. Doch auch sie können in ihrer Argumentation nicht auf die Grundannahme der Geschlechterdichotomie und der Betonung der Andersartigkeit der Geschlechter verzichten.

¹⁶ Unter anderem sind durch dieses Bewusstsein Frauenverbände entstanden, die bei der Entwicklung der Gleichberechtigung im Pfarramt eine bedeutende Rolle gespielt haben.

¹⁷ WAGNER-RAU, Vaterwelt 28 (wie Anm. 9).

¹⁸ Ebd.

¹⁹ ENZNER-PROBST, BRIGITTE: Pfarrerin. Als Frau in einem Männerberuf, Stuttgart 1995

Verschiedene Forscherinnen haben bei der Analyse des Argumentationsschemas darauf hingewiesen, dass es eine eigenartige Analogie in der Argumentation der Gegner und Befürworter der Frauenordination gibt.²⁰ Indem das geschlechtsspezifische dichotome Deutungsmuster übernommen wird, anstatt die Pluralität der Lebensentwürfe wahrzunehmen, machen sich Frauenforscherinnen selbst zu Verfestigerinnen der Geschlechtssegregation.²¹

Insofern schließt sich eine vierte Phase weiblich-pastoraler Identitätsfindung an, die Uta Pohl-Patalong mit „Relativierung der Kategorie ‚Geschlecht‘ und die Vielfalt des Amtes“²² beschreibt. Die Kategorie „Geschlecht“ nimmt sich nunmehr weniger als das vorherrschende Differenzkriterium zwischen Personen aus. Vorstellungen von „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ verlieren ihre Kontur und Prägekraft. Stattdessen tut sich die „Möglichkeit einer flexibleren und offeneren Geschlechtsidentität mit unterschiedlichen Versatzstücken“²³ auf. Ein Pendant dieser Entwicklung ist, dass „die gesellschaftlichen Rollenerwartungen in der Gegenwart uneindeutiger und widersprüchlicher werden“²⁴.

Die Kategorie „Geschlecht“ wird also neben anderen Differenzkategorien wie „ethnische, kulturelle, ökonomische, generationsgebundene und nicht zuletzt individuelle Vielfältigkeit“²⁵ eingeordnet. Sie ist damit nicht aufgehoben oder nivelliert, sondern behält ihre Prägekraft. Mit dieser Annahme lassen sich sehr gut die ambivalenten Erfahrungen von Gleichheit und Verschiedenheit im Pfarramt erklären, die Frauen oft machen.

2 Doing und undoing Gender

Wie werden Weiblichkeit und Männlichkeit wahrgenommen? Mit welchen Mechanismen werden geschlechtsspezifische Verhaltensweisen hervorgebracht?

Ein vielversprechender Ansatz aus den konstruktivistischen Geschlechtstheorien, der auch in beruflichen Prozessen ausführlich erforscht wurde, ist das Konzept des „doing gender“.

²⁰ Vgl. NÜTZEL, GERDI: Die Pfarrerin ist ganz anders? Die Relevanz der Geschlechterdifferenz für die Reflexion der pastoralen Arbeit von Theologinnen, in: HELGA KUHLMANN (Hg.), Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 1995, 248., KARLE, ISOLDE: Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2011, 288. WETTERER, Dekonstruktion 241.

²¹ „Die Verdoppelung und Reifizierung des zweigeschlechtlichen Koordinatensystems, wie wir sie in differenztheoretischen Konzepten der Frauenforschung und in all den frauenpolitischen Konzepten vor uns haben, die auf eine Aufwertung des Weiblichen setzen, sind auf mehr als einer Ebene kontraproduktiv. Sie erhöhen die Plausibilität der Vergeschlechtlichung.“ Ebd.

²² POHL-PATALONG: Wie anders ist die Pfarrerin?, in: Deutsches Pfarrernetz, 6, 100 (2000), 298-302, <http://www.pfarrerverband.de/pfarrerblatt/archiv.php?a=show&id=542>.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

„Doing gender“ gründet auf der Unterscheidung von dem biologischen Geschlecht „sex“ und dem sozial, kulturell vermittelten Geschlecht „gender“²⁶, bei dem „sex“ als statisch, „gender“ hingegen als variabel und von historischen, situativen und kulturellen Gegebenheiten abhängig angenommen wurde²⁷. Die Trennung von „sex“ und „gender“ hat trotz ihrer Problematik und obwohl sie mittlerweile überholt ist,²⁸ erstmalig und sehr konsequent dazu geführt, die bislang als naturgegeben angesehenen Bilder von Weiblichkeit und Männlichkeit zu hinterfragen und ihre gesellschaftlich vermittelten Anteile zu identifizieren.

Der Ansatz des „doing gender“, erstmalig von Candace West und Don Zimmerman²⁹ formuliert, meint, dass das wahrgenommene Geschlecht ein Produkt situationsspezifischer Handlungen ist. „Das Geschlecht [...] ist nicht etwas, was wir ‚haben‘ oder ‚sind‘, sondern etwas, was wir tun.“, definiert Carol Hagemann-White³⁰. Und zwar nicht einmalig, sondern in jeder Situation neu. Dabei ist das Individuum frei, in jeder Situation zu entscheiden, welche der möglichen Verhaltensweisen es wählt. Das Spektrum der Verhaltensweisen entstammt einem tradierten Wissen, das situativ aktualisiert und vermittelt wird: Menschen „fungieren in sozialen Interaktionen nicht nur als Individuen, sondern auch als Vermittler institutioneller Praxis“³¹, die in diesem Fall geschlechtstypisches Verhalten weitergeben, das sie einst gelernt haben. „Doing gender“ mutet als Konzept sehr theoretisch an, da im Alltagswissen die Geschlechterdifferenzen sehr präsent zu sein scheinen. Das Tückische an diesem Konstruktionsprozess

²⁶ Vgl. LERNER, GERDA: Eine feministische Theorie der Historie, in: BEATRIX BECHTEL (Hg.), Die ungeschriebene Geschichte. Historische Frauenforschung. Dokumentation des 5. Historikerinnen-treffens, Wien 1984, 406.

²⁷ Vgl. OPITZ-BELAKHAL, CLAUDIA: Geschlechtergeschichte, Frankfurt, New York 2010, 11–12.

²⁸ Um die Unterscheidung der Begriffe „sex“ und „gender“ hat sich eine heftige Kontroverse entsponnen, die als „sex-gender-Debatte“ bekannt geworden ist und den impliziten Körper-Geist-, Natur-Kultur-Dualismus kritisiert, aber auch den erkenntnistheoretischen Gewinn der Unterscheidung infrage stellt. Ausführliche Darstellungen hierzu finden sich überblicksmäßig bei BECKER-SCHMIDT, REGINA/KNAPP, GUDRUN-AXELI: Feministische Theorien. Zur Einführung, Hamburg 2000, 67–75 und aus historischer Perspektive bei OPITZ-BELAKHAL, Geschlechtergeschichte 11–22. Eine Konsequenz dieser Debatte ist, dass die von Joan W. Scott vorgelegte Definition von „gender“ das biologische Geschlecht wieder miteinschließt. Im weiteren Verlauf der sex-gender-Debatte wird von einigen Forscherinnen, allen voran Joan W. Scott, aber auch Judith Butler, Rosi Braidotti, Donna Haraway und Ursula Pasero aus unterschiedlichen Perspektiven die Frage aufgeworfen, ob der Begriff „gender“ auch in Zukunft noch Bedeutung hat. Hierzu KNAPP, GUDRUN-AXELI: Grundlagenkritik und stille Post. Zur Debatte um einen Bedeutungsverlust der Kategorie „Geschlecht“, in: BETTINA HEINTZ (Hg.), Geschlechtersoziologie, Wiesbaden 2001.

²⁹ WEST/ZIMMERMAN: Doing gender, in: Gender & Society, 1, 1987, 125–151.

³⁰ HAGEMANN-WHITE: Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Erkenntnis, in: Feministische Studien, 2, II (1993), 68–78, hier 68.

³¹ FENSTERMAKER, SARAH/WEST, CANDACE: „Doing difference“ revisited. Probleme, Aussichten und der Dialog in der Geschlechterforschung, in: BETTINA HEINTZ (Hg.), Geschlechtersoziologie, Wiesbaden 2001, 239.

ist in der Tat, dass sich sein konstruktives Element dem Alltagsverständnis entzieht³², sein Ergebnis also nicht als konstruiert, sondern als real erscheint.

Dieses Konzept, das zur Identifikation gender-relevanter Verhaltensweisen im Pfarrberuf dienen soll, baut insofern auf der Gender-Definition von Joan Wallace Scott auf, als beide davon ausgehen, dass die Geschlechtsidentität nicht ein Kennzeichen der Person, sondern der Situation ist, also nicht durch die Geburt eines Individuums unveränderlich festgelegt und gleichermaßen ausgeprägt ist. Es hebt aber hervor, dass Geschlecht in den jeweiligen Situationen durch ein Spektrum an Verhaltensweisen „inszeniert“ wird³³. Judith Butler formuliert pointiert, dass „Akte, durch die die Geschlechtszugehörigkeit konstituiert wird, performativen Akten in theatralischen Kontexten ähneln“³⁴. Sprache ist ein wichtiges Mittel zur Konstruktion der Unterschiede³⁵.

Während West und Zimmermann annehmen, dass es keine Möglichkeiten gibt, dem „doing gender“ zu entfliehen, wurde von Stefan Hirschauer³⁶ dem „doing gender“ das „undoing gender“ entgegengesetzt, das Neutralisieren von Geschlechterdifferenzen durch situative Interaktionen. Hirschauer geht von den gleichen Grundannahmen aus, wie es das „doing gender“ tut: das Geschlecht hat eine Tendenz zur Omnipräsenz. Es möchte sich in allen Situationen kommunizieren, und diese Kommunikation ist ein prozessuales Geschehen.

Anders als West und Zimmermann räumt er jedoch „Möglichkeiten der Unterbrechung eines Konstruktionsprozesses“³⁷ ein, was, wenn man die postulierte Wahl-Freiheit von Verhaltensmöglichkeiten konsequent zu Ende denkt, folgerichtig ist. Er macht darauf aufmerksam, dass es eine Praxis gibt, „die Geschlechter sowohl hervorbringt, zusammensetzt und aufbaut, als auch dekom-

³² Vgl. WETTERER, ANGELIKA: Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion. „gender at work“ in theoretischer und historischer Perspektive, Konstanz 2002, 25.

³³ Vgl. OPITZ-BELAKHAL, Geschlechtergeschichte 28 (wie Anm. 27).

³⁴ BUTLER, JUDITH: Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie, in: UWE WIRTH (Hg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft, Frankfurt am Main 2002, 302: Judith Butler steht dabei für den diskursanalytischen Strang der konstruktivistischen Theorien, während Joan Wallace Scott den ethnomethodologischen Part repräsentiert.

³⁵ vgl. hierzu die Arbeiten von HORNSCHIEDT, ANTJE: Sprache/Semiotik, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hgg.), Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien, Köln 2005, HORNSCHIEDT, ANTJE: Linguistik, in: CHRISTINA VON BRAUN/INGE STEPHAN (Hgg.), Gender-Studien, Stuttgart, Weimar 2006: „Die Genderidentität einer Person oder einer Gruppe von Menschen entsteht erst im Akt der Benennung bzw. wird in ihr geschaffen, indem Menschen durch Sprache adressiert, typisiert und kategorisiert werden. So bekommt das Subjekt als gleichzeitig Konstruktion und als Ort des Sprechens auch eine neue Handlungsmächtigkeit.“ (HORNSCHIEDT, Sprache/Semiotik 255). Forscherinnen, die nicht der diskursanalytischen oder linguistischen Tradition entstammen, würden dagegen betonen, dass die Konstruktion weit über die sprachliche Vermittlung hinausgeht und strukturelle Realitäten schafft.

³⁶ Vgl. HIRSCHAUER, STEFAN: Das Vergessen des Geschlechts. Zur Praxeologie einer Kategorie sozialer Ordnung, in: BETTINA HEINTZ (Hg.), Geschlechtersoziologie, Wiesbaden 2001, 208-235

³⁷ A. a. O. 209.

poniert, ignoriert und verschwinden lässt — und Letzteres nicht als einen ‚subversive[n] Akt‘, sondern als Routine, die zu modernen Gesellschaften notwendig dazugehört.³⁸ Dabei kommt nicht nur Individuen, sondern auch Organisationen eine wesentliche Rolle in diesen Prozessen zu³⁹: „Organisationen sind jene sozialen Orte, an denen in modernen Gesellschaften ein Großteil der Erwerbsarbeit stattfindet und Geschlechterbeziehungen strukturiert werden.“⁴⁰

„Doing gender“ und „undoing gender“ sind nicht als zwei Konzepte zu betrachten, die einander ausschließen, es wird vielmehr je nach Situation zu fragen sein, ob Geschlechtsunterschiede wirksam vermittelt werden, wenn ja, warum bzw. ob nicht und auch diesmal mit welcher Begründung. Es geht also darum, die möglichen „Konstrukteure von Geschlecht auf frischer Tat (zu) ertappen“⁴¹ oder eben ihre Dekonstrukteure.

3 Die Kategorie „Gender“ im pastoralen Dienst

Welche Bedeutung ergibt sich aus diesem Denkhorizont für den pastoralen Dienst? Wie werden Weiblichkeit und Männlichkeit im Pfarrberuf konstruiert? An welchen Punkten wird das Geschlecht eher dekonstruiert?

Zunächst möchte ich die vorgängige systematisch-theologische Begründung des Verbots der Frauenordination als „doing gender“ entlarven, um sodann einige geschlechtsbezogene Beispiele aus der aktuellen Praxis des pastoralen Diensts auszuführen, die als Konstruktions- bzw. Dekonstruktionsprozess von Gender identifiziert werden können.

War die schöpfungstheologisch begründete Subordinations-Theorie ein wesentliches theologisches Argument gegen die Ordination von Frauen als gleichwertige Partner in den pastoralen Dienst, so war damit eine Dichotomie der Geschlechter impliziert und per naturam gesetzt: Gott hat die Menschen entweder als Frau oder als Mann geschaffen. Diese, der „Alltagstheorie der Zweigeschlechtlichkeit“⁴² entsprechende, Auslegung der Schöpfungsgeschichte war

³⁸ Ebd.

³⁹ Erstmals hat Erving Goffman die Theorie der „institutionellen Reflexivität“ entwickelt, die besagt, dass das soziale Geschlecht einen solchen institutionellen Niederschlag findet, dass mit ihm genau die geschlechtstypischen Merkmale entwickelt werden, die die Institution angeblich begründen. Klassisch hierfür ist sein Beispiel geschlechtstrennender Toiletten: „Die Trennung der Toiletten wird als natürliche Folge des Unterschieds zwischen den Geschlechtsklassen hingestellt, obwohl sie tatsächlich mehr ein Mittel zur Anerkennung, wenn nicht gar zur Erschaffung dieses Unterschieds ist.“ GOFFMAN, Das Arrangement der Geschlechter 134.

⁴⁰ HOFBAUER, JOHANNA/HOLTGREWE, URSULA: Geschlechter organisieren – Organisationen genders. Zur Entwicklung feministischer und geschlechtersoziologischer Reflexion über Organisationen, in: BRIGITTE AULENBACHER/ANGELIKA WETTERER (Hgg.), Arbeit. Perspektiven und Diagnosen der Geschlechterforschung, Münster 2009, 64.

⁴¹ Vgl. HAGEMANN-WHITE, Konstrukteure (wie Anm. 30).

⁴² HAGEMANN-WHITE, CAROL: Sozialisation. Weiblich – männlich, Opladen 1984, 81.

in der evangelischen Sozialethik über weite Strecken normativ⁴³. Von dieser Annahme – zwar mit unterschiedlichen Nuancierungen – aus wurden wichtige ethische Bewertungen vorgenommen, etwa der Sexualität im Allgemeinen, der Ehe und der Unterschiede zwischen Mann und Frau.

Durch die feministische Lesart der Schöpfungsgeschichte⁴⁴ wird dieses Deutungsmuster jedoch hinterfragt. Erstmals wird die Urerzählung nicht zwingend als eine Ätiologie der Zweigeschlechtlichkeit und deren interner Hierarchieverhältnisse interpretiert, sondern als „utopische Gegenwelt“⁴⁵ und Sozialkritik an real existierenden patriarchalischen Strukturen.

Die Gründe hierfür fasst Isolde Karle wie folgt zusammen⁴⁶: Der Titel *ʾādām* bezeichnet nicht, wie immer angenommen, den Mann, sondern ein geschlechtlich neutrales Erdwesen, das erst durch die Schaffung seines Gegenübers, der *ʾischāh*, seine geschlechtliche Identität (*ʾijsch*) erhält. Insofern beziehen sich alle Äußerungen, die bezüglich des *ʾādām* getroffen werden, notwendigerweise auf alle Geschlechter – das gilt auch für die folgenreichen Äußerungen über die Gottesebenbildlichkeit aus Gen 1,27⁴⁷. Die Frau, die dem Mann nach der Erzählung der Schöpfungsgeschichte als Hilfe beigegeben ist, muss ihm aus diesem Grund nicht, wie lange angenommen, untergeordnet sein. Vielmehr findet sich das hebräische Wort *ʿesær* (Hilfe), das hier verwandt wird, sonst nur im Zusammenhang mit göttlicher Hilfe. Das bedeutet, dass die Rede von der „Hilfe“ keine

⁴³ Vgl. hierzu die Analyse, die Isolde Karle an den dogmatischen/sozialethischen Entwürfen von Ernst Wolf, Karl Barth, Trutz Rendtdorff, Martin Honecker sowie Ulrich Körtner vornimmt: Die Zweigeschlechtlichkeit stellt eine grundlegende Kategorie dar, die als Urbild auf die verschiedensten Beziehungskonstellationen übertragen wird: Gott-Mensch, Jahwe-Israel, Christus-Gemeinde. Karle resümiert: „Die evangelische Sozialethik geht bei allen Nuancierungen und Differenzierungen im Einzelnen durchweg von einer natürlich gegebenen Zweigeschlechtlichkeit aus. [...] Die meisten Sozialethiker berufen sich im Hinblick auf die Natürlichkeit und Normativität der Zweigeschlechtlichkeit auf die biblischen Schöpfungserzählungen.“ KARLE, Da ist nicht mehr Mann 189 (wie Anm. 8). Und: „Die christliche Sozialethik des 20. Jh. spiegelt in hohem Maße die Geschlechtermetaphysik wider, die sich im 19. Jh. im Bürgertum entwickelt hat – freilich ohne ihre sozial-kulturelle Bedingtheit zu erkennen. Karl Barth hat sich im 20. Jh. besonders prominent zum Thema geäußert und die natürlich Suprematie des Mannes und damit zugleich die Nicht-Reziprozität der Mann-Frau-Beziehung unter Bezugnahme auf die Schöpfungserzählungen zu begründen versucht.“ KARLE: „Nicht mehr Mann noch Frau ...“. Die Genderfrage in der Theologie – ein Interview mit Prof. Dr. Isolde Karle, in: Deutsches Pfarrerblatt, 9, 109 (2009), 481-488, hier 482.

⁴⁴ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, HELEN: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Freiburg im Breisgau 1989, TRIBLE, PHYLLIS/REPPEKUS, MARIANNE: Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993.

⁴⁵ KARLE, Da ist nicht mehr Mann 202 (wie Anm. 8).

⁴⁶ A. a. O. 189-236.

⁴⁷ Isolde Karle führt hierzu aus, dass die Gottesebenbildlichkeit sich auf das Verhältnis des Menschen zur Schöpfung bezieht, ihn also als Repräsentanz Gottes auf der Erde über die Schöpfung einsetzt. Innerbiblisch erfährt die Beschreibung des Menschen als Gottes Ebenbild schon in Gen 2-3 eine Korrektur, da das Streben nach Wissen und Weisheit und die Fähigkeit, den Willen Gottes zu missachten, als wichtige menschliche Wesensmerkmale eingeführt werden, die von der Gottesebenbildlichkeit nicht abgedeckt werden. A. a. O. 217-223.

Dienerschaft konstituiert, sondern sich als göttliche Hilfe im Kampf gegen die Einsamkeit und gegen die Sehnsucht nach einem adäquaten Gegenüber darstellt – ein Bedürfnis, das die übrige Schöpfung bislang nicht zu stillen vermochte. Demzufolge wird mit der Begriffskonstellation *'ijsch* und *'ischāh* kein Macht-, Abhängigkeits- oder Nachrangigkeitsverhältnis zum Ausdruck gebracht, sondern ein Verhältnis von Ebenbürtigkeit und Gemeinschaft. Die Ähnlichkeit der Begriffe *'ijsch* und *'ischāh* bezeugt dies.

Folgt man diesen Argumenten, so scheint die Schöpfungsgeschichte nicht die Gottgegebenheit von Mann und Frau und ihrer Machtverhältnisse begründen zu wollen, ihre Pointe liegt vielmehr in der Beschreibung und Begründung der Verhältnisse, wie sie ursprünglich von Gott gedacht waren: zwischen Mensch und Mensch, zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch und Schöpfung. Erst das Strafergericht, das nach der Gebotsübertretung über die Menschen hereinbricht, richtet die Geschlechtergrenzen in der bekannten Weise auf. Allerdings darf dies nicht als Schöpfungsabsicht verstanden werden, sondern „eher als göttliches Leiden am patriarchalen Alltag“⁴⁸.

Die Subordinationstheorie, schöpfungstheologisch begründet, ist auf dem Hintergrund dieser exegetischen Ergebnisse nicht mehr haltbar, ebenso wenig die damit implizierte Theorie der durch Gott hergestellten Zweigeschlechtlichkeit der Schöpfung. Man kann sie vielmehr durch das Deutungsmuster des „doing gender“ erklären: Differenzen der Geschlechter werden durch soziale Prozesse konstruiert und anschließend als wahr und natürlich gegeben identifiziert.

In der aktuellen pastoralen Praxis muss man zwischen gewollten und ungewollten Geschlechtsinszenierungen unterscheiden. Zu den gewollten Geschlechtsinszenierungen zählt, dass Frauen im pastoralen Dienst Frauen, die die Kirche besuchen, Heimat bieten. Das geschieht über die weibliche Art des Predigens und des Vorlebens von Spiritualität⁴⁹, über die Art der Gottesdienstgestaltung und über den Einsatz für eine geschlechtergerechte, inkludierende Sprache in kirchlichen Bezügen. Isolde Karle stellt bei ihrer Untersuchung des Gebrauchs von Sprache im Gottesdienst, eines, wie wir gesehen haben, wichtigen Transportmediums für Geschlechtskonstruktionen, fest, „dass die traditionelle ‚Männersprache‘ an Akzeptanz verloren hat, dass sie als einseitig gilt und sich viele Frauen durch sie nicht mehr repräsentiert fühlen.“⁵⁰ Wir können also festhalten, dass sowohl der Aufbau als auch der Abbau von Geschlechtsdifferenzen je nach Situation wünschenswerte Effekte bringt.

Weiterhin ist die Seelsorge als Feld gewünschter Geschlechtsinszenierungen zu nennen, in der bestimmte Geschlechtskonstellationen von den Seelsorge Suchenden, der zu bearbeitenden Thematik entsprechend, bewusst angesteuert

⁴⁸ A. a. O. 206.

⁴⁹ Vgl. WAGNER-RAU, Vaterwelt 105-132 (wie Anm. 9).

⁵⁰ KARLE, ISOLDE: Männersprache und Frauensprache in Gottesdienst und Predigt, in: ERICH GARHAMMER/HEINZ-GÜNTHER SCHÖTTLER (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, München 1998, 130.

werden: Frauen wollen z. B. in einer bestimmten Frage nur mit Frauen sprechen. Gleiches gilt für die Männer.

In der gottesdienstlichen Gestaltung gehört die Inszenierung von Geschlecht zu einer authentischen liturgischen Präsenz mit dazu. David Plüss macht darauf aufmerksam, dass Frauen sich im gottesdienstlichen Geschehen noch weitgehend in einem durch Männer geprägten Feld bewegen, gerade darum ist der bewusste Umgang mit dem eigenen Geschlecht von Bedeutung.⁵¹ „(Die) liturgische Rolle neutralisiert (die) Geschlechtlichkeit nicht, aber sie kann traditionelle Zuschreibungen irritieren und die ‚profanen‘ Geschlechtsinszenierungen [...] um weitere Spielformen ergänzen oder sie verändern.“⁵²

Interessanterweise hat der Talar für die Genderfrage im Pfarramt eine völlig veränderte Bedeutung eingenommen. War er in früherer Zeit ein Zeichen der Geschlechtersegregation, da er von Männern, aber nicht von Frauen getragen werden durfte, so wird er heute, weit überwiegend, als geschlechtsneutralisierende, dem Amt zugehörige Tracht wahrgenommen. Manche Frauen versuchen dennoch, ihre Weiblichkeit im Talar zu betonen, indem sie zusätzlich farbige Stolen oder andere Befrichen tragen.⁵³

In der evangelischen Landeskirche hat die rechtliche Gleichstellung im Pfarramt wichtige strukturelle Veränderungen des pastoralen Dienstes hervorbracht hat. So stellte z. B. die Tatsache, dass Frauen Beruf und Familie miteinander vereinbaren wollten, „die Vorstellung der permanenten (zeitlichen) Verfügbarkeit“⁵⁴ in Frage. Neue Modelle wie Teilzeit und Beurlaubung mussten gefunden werden, die dann aber auch – eine Frucht der Gleichstellung – den Männern als Gestaltungselement ihrer Berufsbiografien zur Verfügung standen. Die Vorstellung von der Unteilbarkeit des Pfarramts wurde damit aufgegeben, was als „grundlegende strukturelle Erneuerung des Pfarramtes zu werten“⁵⁵ ist. Mit der wachsenden gesellschaftlichen Akzeptanz der Erwerbstätigkeit von Frauen schwand die Einstellung, dass die Pfarrerin mit der Eheschließung ihre Berufstätigkeit beenden solle. Auch bezüglich der Bedeutung des Pfarrhauses vollzog sich ein tiefgreifender Wandel. War mit der Zulassung der Frauen zum Pfarramt schon die Institution der Pfarrfrau hinterfragt, weil sich der Ehemann

⁵¹ „So ist davon auszugehen, dass sich die über Jahrhunderte (mehrheitlich) akzeptierte patriarchale Prägung der liturgischen Rollen nicht in wenigen Jahren ausmerzen lässt, sondern diese weiterhin bestimmt. Frauen sind herausgefordert, diese Prägung zu erkennen und mit ihr konstruktiv umzugehen, ohne die Rolle gänzlich neu zu definieren.“ PLÜSS, DAVID: Liturgische Präsenz und Geschlecht. Überlegungen zu einer performativen Geschlechtertheorie des Gottesdienstes, in: HEIKE WALZ/DAVID PLÜSS (Hgg.), *Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet*, Münster 2008, 198.

⁵² PLÜSS, Präsenz 192.

⁵³ Vgl. SAMMET, KORNELIA: *Frauen im Pfarramt. Berufliche Praxis und Geschlechterkonstruktion*, Würzburg 2005, 459.

⁵⁴ BARTSCH, GABRIELE: Jeder zehnte Bruder im Amt ist eine Schwester. Theologinnen in der Organisation Kirche, in: DERS. (Hg.): *Theologinnen in der Männerkirche*, Stuttgart 1996, 120-137, hier: 133.

⁵⁵ Ebd.

der Pfarrerin der Gemeinde in aller Regel nicht so umfänglich und ehrenamtlich widmete, sondern einer normalen Erwerbstätigkeit nachging, so veränderte sich durch die zunehmende Erwerbstätigkeit von Frauen auch die Anspruchshaltung an die Pfarrfrau. Sie folgte – mehr und mehr akzeptiert – dem gesellschaftlichen Trend der berufstätigen Mütter.⁵⁶

Gleichwohl gilt es, auch die unerwünschten Effekte der Geschlechtskonstruktionen wahrzunehmen. Eine wichtige Informationsquelle bezüglich unerwünschter Geschlechtsinszenierungen stammt aus einer Studie an stellenteilenden Pfarr-Ehepaaren von Ursula Offenberger⁵⁷. Sie liefert mit ihren Beobachtungen gleichzeitig ein Erklärungsmodell für häufig beobachtete „gläserne Decke“ für Frauen in kirchlichen Führungspositionen: Die pfarramtlichen Aufgaben werden bei den untersuchten Ehepaaren insofern geteilt, als dem Mann die Geschäftsführung obliegt, während die Frauen Aufgaben im seelsorgerlichen-pädagogischen Bereich wahrnehmen. Da administrative Aufgaben häufig für die Karriere von Bedeutung sind und mit gemeindeleitenden Entscheidungskompetenzen verknüpft sind, ist bezüglich der Machtverteilung zwischen den Ehepaaren ein Gefälle zu Ungunsten der Frau zu verzeichnen⁵⁸. Allerdings greift hier der Mechanismus des „doing gender“ von zwei Seiten: es sind nicht nur die Männer, die verstärkt in diese Machtpositionen drängen, es sind auch die Frauen, die diese Aufgaben mit Rücksicht auf die familiären Aufgaben oft ablehnen⁵⁹. Ähnliches stellt auch Kornelia Sammet in ihrer Untersuchung an Frauen im Pfarramt⁶⁰ fest: Das Geschlecht wird durch die Übernahme bestimmter, als geschlechtstypisch angesehener Aufgaben in Szene gesetzt. Bei Frauen sind es üblicherweise Kaffee kochen, das Schreiben des Protokolls bei Sitzungen oder die Leitung der Kinderarbeit.⁶¹ Neben der vertikalen Segregation⁶² sind demnach auch horizontale Formen der Segregation zu verzeichnen⁶³.

Insgesamt ist Ursula Offenberger zuzustimmen, wenn sie zusammenfassend feststellt,

„dass die Modernisierung der Geschlechterverhältnisse [...] von Ungleichzeitigkeiten und Widersprüchlichkeiten geprägt ist: Die Entgrenzung der (vergeschlechtlichten)

⁵⁶ Vgl. BARTSCH, Bruder 133-134.

⁵⁷ OFFENBERGER, URSULA: Stellenteilende Ehepaare im Pfarrberuf. Kooperation und Arbeitsteilung, Münster 2008.

⁵⁸ Vgl. OFFENBERGER, Ehepaare 96 ff.

⁵⁹ Vgl. auch die Studie aus dem säkularen Bereich von LEUZE/RUSCONI: Haben Professionen ein Geschlecht? Öffentliche Perspektiven und private Hindernisse, in: Forum Wissenschaft, 4, 26 (2009), 18-21, <http://www.bdwi.de/forum/archiv/archiv/3273433.html>, die das gleiche Zusammenwirken von Begünstigung der Männer bei karriereförderlichen Positionen und Karriereverzicht der Frauen zugunsten der Familie bei der Entstehung von Karrierenachteilen für die Frauen aufdeckt.

⁶⁰ Vgl. SAMMET, Frauen (wie Anm. 53).

⁶¹ Vgl. SAMMET, Frauen 458.

⁶² Die vertikale Segregation bezieht sich auf die hierarchische Positionierung von Männern und Frauen in einem Beruf.

⁶³ Die horizontale Segregation steht für die geschlechtsspezifische Zuordnung von Tätigkeiten eines Berufsfeldes.

Sphären des Beruflichen und des Privaten, wie sie auf der alltagspraktischen Ebene stattfindet, übersetzt sich nicht „automatisch“ in ein Irrelevantwerden von Vorstellungen über ‚typisch männliche‘ und ‚typisch weibliche‘ Zuständigkeiten, deren vorbewusste Verankerung teilweise im Widerspruch steht zur (rhetorischen) Darstellung der Verhältnisse.“⁶⁴

4 Nach der Genderforschung ist vor der Genderforschung

Die Genderforschung stellt ein ausgesprochen hilfreiches Wissen zur Verfügung: sie lehrt uns den bewussten Umgang mit der im Alltag höchst präsenten Kategorie „Geschlecht“. Sie sensibilisiert für komplexe, vielschichtige und ambivalent verlaufene Prozesse bei der Vergeschlechtlichung und Entgeschlechtlichung von Lebensbereichen. Sie fokussiert ihre Erkenntnisse für Theologie und Kirche, ganz besonders für den pastoralen Dienst und hilft, Geschlechtsinszenierungen in den Dienst der Aufgabe zu stellen und solche zu vermeiden, die die Erfüllungen behindern könnten.

Weil der große Hype der Genderforschung vorbei zu sein scheint, besteht die Gefahr, die erreichte Geschlechtergerechtigkeit als normal und selbstverständlich zu betrachten und die Mühen des Kampfes zu vergessen. Ich möchte daher zwei Forschungsperspektiven für die zukünftige Genderforschung aufzeigen, deren baldige Bearbeitung sehr lohnenswert wäre.

Zum einen gilt es, die zahlreichen Erkenntnisse der Genderforschung für die Theologie und Kirche nutzbar zu machen. Bislang sparen wichtige Felder der wissenschaftlichen Theologie entweder das Geschlecht völlig aus, d. h. sie gehen unreflektiert von männlichen Annahmen aus, oder sie fokussieren einseitig die weibliche Perspektive. Trotz aller Ambivalenzen und Ungleichzeitigkeiten im Umgang mit der Kategorie „Geschlecht“ lässt sich aus den bisherigen Erkenntnissen der Genderforschung schließen, dass ein sensibler, bewusster und aufmerksamer Umgang mit dem Geschlecht zukünftige theologische Forschungen als Grundhaltung prägen sollte. Eine vordringliche Aufgabe besteht darin, eine gendersensible Pastoraltheologie zu entwickeln, die nicht nur weibliche und männliche Zugangsweisen zum pastoralen Dienst beschreiben würde, sondern auch helfen könnte, Pastorinnen und Pastoren einen bewussten Umgang mit ihrem Geschlecht in ihrem pastoralen Dienst zu lehren.

Ein zweites Aufgabenfeld ist die Männerforschung. Die Männerforschung in Deutschland ist ein junges Pflänzchen⁶⁵, das sich erst als Reaktion auf die Frauen- und Geschlechterforschung entwickelt hat. Während die gesellschaft-

⁶⁴ OFFENBERGER, Stellenteilende Ehepaare 108-109.

⁶⁵ Vgl. MANTEI, SIMONE: Was unterscheidet Pfarrerinnen von Pfarrern? Ansätze einer genderbewussten Pastoraltheologie, in: EPD (Hg.): Die Zukunft der Kirche ist weiblich. Zur Ambivalenz der Feminisierung von Gesellschaft, Kirche und Theologie im 20. Jahrhundert (epd-Dokumentation), Frankfurt a. M. 2011, 55.

lichen Umwälzungsprozesse und ihre Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Frauen mittlerweile recht gut erforscht sind, gibt es für die Männer mehr Andeutungen als Ergebnisse, dass auch ihre Identität, ausgelöst durch gesellschaftliche Veränderungen einem Neufindungsprozess unterliegt. Äußerungen wie „Die Gleichstellung der Frau ist erreicht - Die Gleichstellung des Mannes beginnt erst“⁶⁶ haben insofern eine Berechtigung. Eine mögliche Richtung deutet Markus Herb an: „Wie Pfarrerinnen vor Ort vielfach zu Leitbildern für Frauen geworden sind, die auch berufstätig sein wollen, könnten Pfarrer, die gelernt haben, die Balance zwischen Arbeit und Leben zu halten, andere Männer zu einem Lebensstil ermutigen, der sich nicht mehr ganz und gar über die Erwerbsarbeit und die äußere Rolle definiert, sondern den Reichtum und die Freiheit der inneren Welt entdeckt.“⁶⁷ Viele andere Forschungsthemen wären zu ergänzen.

Gender bleibt trotz vieler Anzeichen für eine Entgeschlechtlichung von Lebensbereichen eine wichtige Kategorie, die nicht in Vergessenheit geraten darf, auf wenn die Zeit der politischen Kämpfe abebbt. Es bleiben nach wie vor wichtige Forschungsfelder zu bearbeiten. Vor allen Dingen ist es wichtig, die Forschungsergebnisse in den Dienst der hilfreichen Bewältigung des Alltags zu stellen. Nach der Genderforschung ist vor der Genderforschung.

Abstract

The last 50 years have seen enormous advances in the cause of equal rights and opportunities for women in almost all areas of society, so that many regard the question of gender as no longer relevant.

This paper examines the subject of gender for theology and church life in three stages. The author shows firstly various consequences of the acceptance and ordination of women in the German protestant churches. She then presents a model which is useful for explaining the perception of the sexes and gender and its consequences. Thirdly she discusses the gender category in pastoral service in the church, drawing from systematic-theological and exegetical findings, feminist readings of Gen 1-3, and shows the impact of these developments in areas such as pastoral language, counselling, liturgy and new ways of combining work and family life of the pastor. In conclusion the author recommends making the results of gender research useful for theology and the church; and opening up new fields of research which concentrate on men. Equal rights for women have been largely achieved. The struggle for equal rights for men is just beginning. The gender question has not been resolved.

Anke Wiedekind, Königsteiner Straße 122, 61449 Steinbach;
E-Mail: anke.wiedekind@gmx.de

⁶⁶ HERB, MARKUS: Die Gleichstellung der Frau ist erreicht – Die Gleichstellung des Mannes beginnt erst, in: URSULA KRESS/CARMEN RIVUZUMWAMI (Hgg.), *Grüß Gott, Frau Pfarrerin. 40 Jahre Theologinnenordnung Aufbrüche zur Chancengleichheit*, München 2008, 2.83.

⁶⁷ HERB, Gleichstellung 285.

Menschsein in Differenz

Systematisch-theologische Perspektiven zum Geschlechterverhältnis und den Gender-Studien

Wer sich über Geschlechterunterschiede oder zum Geschlechterverhältnis äußert, begibt sich in leidenschaftlich geführte Debatten, in denen die Wahrnehmung von Frauen, Männern, Geschlecht und Geschlechtlichkeit breit, kontrovers und auch widersprüchlich ist. Dabei sind sämtliche Facetten und Perspektiven des Menschseins betroffen: medizinische und biologisch-naturwissenschaftliche ebenso wie gesellschaftlich-kulturelle und theologisch-(frei-)kirchliche.¹

Kommt man als Theologe von der basalen biblischen Überlieferung zur Geschlechterbestimmung im ersten Schöpfungsbericht Genesis 1, 27 („Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, als Bild Gottes schuf er ihn; und schuf sie männlich und weiblich.“) her, wird man einen nüchternen Blick darauf werfen müssen, dass medizinisch betrachtet die Differenzierung in zwei Geschlechter längst nicht so scharf ist, wie viele annehmen. In Deutschland kommen pro Jahr etwa 1400 bis 2800 intersexuelle Babys auf die Welt, die kein eindeutiges Geschlecht haben, da bei ihnen chromosomale, gonodale, hormonelle und anatomische Abweichungen vorliegen.² Lange Zeit wurde angenommen, dass es wissenschaftlich möglich ist, das wirkliche Geschlecht eines Menschen zu bestimmen und dass es im Sinne von Intersexuellen sei, sie operativ (zumeist im Säuglingsalter) an dieses Geschlecht anzupassen. Diese Zuweisungen führen aber häufig zu psychischen und physischen Schäden, so dass sich Intersexuelle in den letzten Jahren gegen die Vorstellung von zwei klar voneinander trennbaren Geschlechtern, sogenannter Heteronormativität, wehren.³

¹ Die gesellschaftlichen Debatten kreisen um geschlechtsspezifische Diskriminierungen in Bezug auf Beruf und Familie und verfolgen das Ziel, Gleichberechtigung in staatlichen und kirchlichen Institutionen zu schaffen. Vgl. dazu FREY, REGINA: Gender im Mainstreaming. Geschlechtertheorie und Geschlechterpraxis im internationalen Diskurs, Königstein i. T. 2003. Zur Gender-Debatte und den Gender-Studien in Kirche und Theologie vgl. WALZ, HEIKE: Und Gott schuf sie – jenseits von Mann und Frau? Geschlechtsreflexive theologische Anthropologie, in: AUS DER AU, CHRISTINA (Hg.): Menschsein denken. Anthropologie in theologischen Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2005, 63–86; MEIER, CHRISTL: Gender-Studien in der Theologie, in: BRAUN, CHRISTINA VON/STEPHAN, INGE (Hg.): Gender Studien. Eine Einführung, 2. Aufl. Stuttgart/Weimar 2006. In Freien evangelischen Gemeinden wurde das Geschlechterverhältnis zuletzt auf dem Hintergrund der Frage um den Pastorendienst der Frau kontrovers diskutiert. Vgl. dazu HAUBECK, WILFRID/HEINRICH, WOLFGANG (Hg.): Pastorinnen, Theologische Impulse Bd. 15, Witten 2008.

² Vgl. dazu die Stellungnahme des Deutschen Ethikrates zur Intersexualität vom 23. Februar 2012. <http://www.ethikrat.org/publikationen/stellungnahmen>.

³ Vgl. PLETT, KONSTANZE: Intersexualität aus rechtlicher Perspektive. Gedanken über „Rasse“, Transgender und Marginalisierung. In: polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive, Berlin 2002, 31–42.

Die Biologie steht gleichermaßen vor dem Problem, dass das Geschlecht eines Körpers komplex und störanfällig ist. Zwar entsprechen 99 Prozent der Menschen dem Raster, Menschen je nach primären und sekundären Geschlechtsmerkmalen, Chromosomensatz, Genen und Sexualhormonen in weiblich und männlich einzuteilen – aber es gibt eine Bandbreite an Schattierungen, sodass manche Biologinnen es auch als soziale Entscheidung ansehen, ob eine Person als weiblich oder männlich definiert wird.⁴

Gleichzeitig aber gibt es einen großen Bedarf an sozio- und evolutionsbiologischen Erklärungsmustern, sodass Bücher im Stile von „Männer sind vom Mars, Frauen von der Venus“ auf den Bestsellerlisten stehen und eine klare Unterscheidung und Eindeutigkeit der Geschlechter propagieren.⁵ Darin spiegelt sich nicht zuletzt die Sehnsucht nach eindeutigen Geschlechtsidentitäten angesichts fließender Geschlechterrollen.

Mit der Rede von Geschlechterdifferenzen ist nahezu zwangsläufig die Debatte um geschlechtsspezifische Diskriminierungen und Geschlechterhierarchien verbunden. Auch nach einer über zweihundertjährigen Anstrengung, im Ausgang aus der Ideengeschichte der Aufklärung und dank der institutionellen Vermittlung in den sogenannten „bürgerlichen“ Reformen und Revolutionen um 1800, rechtliche Gleichheit zwischen den Geschlechtern durchzusetzen, ist eine Gleichberechtigung der Geschlechter in Institutionen keineswegs erreicht, wobei Maßnahmen wie das Gendermainstreaming⁶ in staatlichen und kirchlichen Institutionen in Europa inzwischen üblich sind.

I Die Gender-Studien und die Frage nach Geschlechtergrenzen und Geschlechterhierarchien

Die seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts in Deutschland aufkommenden Gender-Studien haben zu einer Einbürgerung des Begriffs „Gender“ als feste Kategorie geführt. Es geht bei dem Begriff „Gender“, der von dem lateinischen Verb „generare“ (erzeugen) abgeleitet ist, um das Erzeugen von Bedeutungen, Klassifikationen und Beziehungen. Damit verbunden ist die konstruktivistische Theorie, die zwischen dem biologisch-natürlichen Geschlecht (sex) und dem sozialen oder kulturellen Geschlecht (gender) unterscheidet. Dadurch kann eine

⁴ Vgl. SCHROEDER-KURTH, TRAUTE M.: Naturwissenschaftliche Grundlagen für die Geschlechterdifferenzierung. In: KUHLMANN, HELGA: Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 1995, 19-31.

⁵ Vgl. GEISEL, SIEGLINDE: Das Pendel schwingt zurück. NZZ 6.7.2004, URL: <http://www.nzz.ch/2004/06/07/fe/page-article9IPSO.htm> [6.7.2004]. Zürich.

⁶ Gendermainstreaming ist eine geschlechterpolitische Strategie, um Gleichberechtigung der Geschlechter in Institutionen zu schaffen. Vgl. dazu FREY, REGINA: Gender im Mainstreaming. Geschlechtertheorie und -praxis im internationalen Diskurs, Königstein i. T. 2003.

stillschweigende Festschreibung bzw. ein Kausalzusammenhang von Männlichkeit und Weiblichkeit auf angeblich unhintergehbare biologische und/oder epistemologische Gegebenheiten überwunden werden.

Ging es zunächst darum, durch die bewusste Unterscheidung von Sex und Gender auf die gesellschaftliche und kulturelle Konstruktion von Geschlechtsidentität aufmerksam zu machen, geht es mittlerweile um eine grundlegende Kritik an essentialistischen Vorstellungen einer unverrückbaren, primären oder originalen Beschaffenheit von Natur, Geschlecht und Identität überhaupt.⁷ So kommt es zu der Theorie, die geschlechtliche Dimension des Menschen sei ein „freischwebendes Artefakt“, keine Eigenschaft von Personen oder Körpern, sondern eine „kulturelle Konstruktion“ ein „selbstproduziertes Phänomen“, das erst durch Eingewöhnung und Wiederholung als Wirklichkeit gestiftet wird, so Judith Butler.⁸

Mit Sigmund Freuds berühmter Frage „Wie wird man eine Frau?“⁹ und der damit verbundenen Dynamisierung des Geschlechtscharakters beginnt sich ein Riss im für die bürgerlichen Geschlechtertheorien fundamentalen und tragenden Zusammenhang von Natur und Kultur abzuzeichnen. Mit der Feststellung, dass sich zwischen die biologische Veranlagung einerseits und das Faktum, als eine Frau oder ein Mann zu existieren, andererseits eine Geschichte schiebt, ist die Möglichkeit eröffnet, die Geschichtlichkeit der Geschlechtscharaktere als solche in den Blick zu bekommen.

Die Naturseite und Kulturseite der geschlechtlichen Existenzweise lösen sich aus ihrem starren, bis dato nicht problematisierten Zusammenhang. Dieser hatte darin bestanden, die gesellschaftlichen Formationen, in welche sich männliche und weibliche Lebensentwürfe kleiden, ausschließlich als den natürlichen Ausdruck einer naturwüchsig determinierten, biologisch fundierten Geschlechtsidentität zu verstehen. Die aktuellen Debatten um Sex und Gender sind genau in diesem Spannungsfeld angesiedelt, das sich eröffnet, wenn der Ursache-Wirkung-Zusammenhang zwischen Geschlechtskörper (Sex) auf der einen Seite und sozialer geschlechtlicher Existenzweise (Gender) auf der anderen Seite fraglich wird.

Simone de Beauvoir¹⁰ hatte die Sicht eröffnet, dass der ideologische Kern bürgerlicher Geschlechtertheorien als Naturalisierung durchschaubar ist, d. h. als Ausstattung eines sozioökonomisch und kulturell Entstandenen mit den Attributen

⁷ Vgl. BRAUN, CHRISTINA VON: Gender, Geschlecht und Geschichte, in: BRAUN/STEPHAN, Gender-Studien, 10-51.

⁸ Die Geschlechterkategorie wird „durch wiederholte Akte gestiftet“, so JUDITH BUTLER in: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1992, 183. Vgl. dazu auch DOYE, SABINE/HEINZ, MARION/KUSTER, FRIEDERIKE (Hg.): Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Reclam, Stuttgart 2002, 475 ff.

⁹ FREUD, SIGMUND: 33. Vorlesung: Die Weiblichkeit. In: S. F. Studienausgabe. Bd. 1, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, hg. von MITSCHERLICH, A./RICHARDS, A./STACHEY, J., Frankfurt a. M. 1969, 544-565. Vgl. auch FREUD, SIGMUND: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905). In: S. F. Studienausgabe, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1972, 37-147.

¹⁰ DE BEAUVOIR, SIMONE: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, aus dem Französischen von AUMÜLLER, ULI und OSTERWALD, GRETE, Neuausgabe, Reinbek bei Hamburg 2000.

des Natürlichen und damit angeblich der Veränderbarkeit Entzogenen. Die Überzeugung, dass in solcher Naturalisierung eine effektive Begründungsstrategie von Macht- und Herrschaftsansprüchen liegt, eint die feministischen Theoriekonzeptionen unterschiedlichster Provenienz bis heute. Welche Konsequenzen aus diesen ideologiekritischen Einsichten zu ziehen sind, bleibt freilich offen und ist Gegenstand von feministischen Kontroversen im ausgehenden 20. und frühen 21. Jahrhundert, wie beispielsweise die Frontstellung zwischen Luce Irigaray und Judith Butler zeigt, zwei feministischen Theoretikerinnen der zweiten Generation.¹¹

2 „Und Gott schuf sie männlich und weiblich“ – biblisch-theologische Aspekte zum Geschlechterverhältnis

Im ersten, sogenannten priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1, 1-2, 4a mit dem biblisch-theologischen Kerngedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wird *’ādām* = Mensch/Menschheit wie insgesamt in der Priesterschrift kollektiv und nicht für ein Individuum gebraucht.¹² Der *’ādām* /Mensch, der Ebenbild Gottes sein und über Erde und Tiere herrschen soll (Gen 1, 26), wird von vorneherein „männlich und weiblich“ erschaffen (Gen 1, 27). Beide Geschlechter werden gesegnet, beide zur Herrschaft bestimmt (Gen 1, 28), beide von ihrer Erschaffung an *’ādām* /Mensch genannt (vgl. Gen 5, 2). Alle Aussagen über Menschsein und Menschheit beziehen sich gleichermaßen auf beide Geschlechter.

Zweifellos setzt das priesterliche Denken, das in diesen Bibeltexten zum Tragen kommt, sonst und insbesondere im engeren Bereich des Kultus die im 5. Jahrhundert übliche patriarchale Rollen- und Machtverteilung voraus. Und doch ist hier eine Analogie zu vielen Menschenrechts- und Verfassungsbestimmungen der Neuzeit erkennbar, die eine grundsätzliche Gleichheit der Geschlechter formulieren. Nicht zu bezweifeln ist auch, dass für die Priesterschrift die Zweigeschlechtlichkeit unmittelbar zur Erschaffung des Menschen gehört. Nach dieser Auffassung kann es ein ‚Wesen des Menschen‘ abgesehen von seiner Existenz in Geschlechtern nicht geben.¹³ Insofern ist es erstaunlich, dass die Geschlechterproblematik in vielen theologischen Anthropologien ausgeblendet wird.¹⁴

Vgl. dazu HEINZ, MARION: Humanistischer Feminismus, in: DOYE/HEINZ/KUSTER, Philosophische Geschlechtertheorien, 422-429.

¹¹ Vgl. IRIGARAY, LUCE: Die sexuelle Differenz. In: DIES., Ethik der sexuellen Differenz. Aus dem Franz. von RAJEWSKY, XENIA, Frankfurt a. M. 1991; BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Amerik. von Katharina Menke, Frankfurt a. M. 1991.

¹² Zur Priesterschrift, seiner Schöpfungstheologie und dem Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen vgl. MATHYS, HANS-PETER: Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, BThSt 33, Neukirchen-Vluyn 1998; vgl. auch ZENGER, ERICH U. A. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 99-123 und 156-175.

¹³ Vgl. dazu WESTERMANN, CLAUDIUS: Genesis (BKAT I/1, Gen 1-11), Neukirchen-Vluyn 1999, 221.

¹⁴ Die Problematik geschlechtsvergessener theologischer Anthropologien thematisiert HEIKE WALZ. Vgl. DIES.: Und Gott schuf sie – jenseits von Mann und Frau? Geschlechtsreflexive theo-

In Gen 2-3, dem zweiten Schöpfungsbericht bzw. der Paradieserzählung, wird überliefert, wie und warum es aus einem ursprünglichen Zustand (Gen 2) zu dem in der Gegenwart allen bekannten Zuständen Gen (3, 14–24) gekommen ist. Die bleibende Bedeutung dieser biblischen Überlieferung liegt darin, dass die erfahrbare Zwiespältigkeit menschlicher Existenz begründet wird. Das, was Gott ursprünglich wollte, und das, was der Mensch als schweres, selbst verschuldetes Schicksal tragen muss, liegen unauflöslich ineinander.

Insbesondere für das Verhältnis der Geschlechter wird diese Zwiespältigkeit ausgedrückt, wenn es in Gen 3, 16 an die Frau gewandt, heißt: „Nach deinem Mann steht dein Verlangen, er aber wird über dich herrschen.“ Der erste Teil des Satzes nimmt all das aus der Sicht der Frau auf, was in Gen 2 über engste Zusammengehörigkeit und positives aufeinander Bezogen sein der Geschlechter gesagt wird. Der zweite Satzteil fasst die soziale und weitgehend auch rechtliche Realität in der Gegenwart der Erzählung zusammen.

Diese Herrschaft des Mannes über die Frau ist aber weder Naturrecht noch Schöpfungsordnung, sondern Folge der Sünde und der Entfremdung von Gott. Der ursprüngliche Wille Gottes in Bezug auf das Verhältnis der Geschlechter zielt auf etwas anderes, auf eine „Hilfe wie ihm gegenüber/entsprechend“ (2, 18.20), wobei der – in keiner Weise abwertende, weil sonst in der alttestamentlichen Überlieferung meist auf das Handeln Gottes zielende¹⁵ – Begriff der Hilfe (hebr. *‘ezær*) auf ein gleichwertiges oder überlegenes Gegenüber bezogen wird.

Gott entnimmt im Schöpfungsvorgang dem *’ādām*/Mensch im Tiefschlaf einen „Teil“ (*’el’ā*), um daraus die Frau zu formen. Näher als die Übersetzung „Rippe“ liegt die im AT verbreitete Bedeutung „Seite“, im Sinne der Seite eines Gegenstandes wie der Lade (Ex 25, 12) oder der Flanke eines Berges (2Sam 16, 13). Dann aber ist an die eine „Seite“ des ursprünglichen des *’ādām* gedacht, so etwas wie die „bessere Hälfte“. Aus diesem lebenden Material „baut“ Gott die Frau; sie ist also im Wortsinne „Knochen von meinem Knochen und Fleisch von meinem Fleisch“ wie der *’ādām* mit einer mehrfach belegten Verwandtschaftsformel sagt (2, 23). Erst nach der Erschaffung der Frau wird vom *’ādām* als Mann (*’išch*) gesprochen.

Auffällig ist an dieser Überlieferung eine gegenläufige Bewegung. Einerseits wird die Intention verfolgt, engste Zusammengehörigkeit und Gleichrangigkeit von Frau und Mann als Gegenbild zur Herrschaft des Mannes in der Gegenwart darzustellen, andererseits ist eine durchgängige Nachrangigkeit des Weiblichen als „zweites Geschlecht“ im erzählten Vorgang erkennbar. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass Gen 2-3 einer patriarchalen Erzählkultur entstammt.¹⁶

logische Anthropologie, in: AUS DER AU, CHRISTINA (Hg.): Menschsein denken. Anthropologie in theologischen Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2005, 63–86.

¹⁵ Vgl. KESSLER, RAINER: Die Frau als Gehilfin des Mannes? Genesis 2, 18.20 und das biblische Verständnis von Hilfe, DBAT 24, 1987, 120–126.

¹⁶ Vgl. dazu DOHMEN, CHRISTOPH: Ebenbild Gottes oder Hilfe des Mannes? Die Frau im Kontext anthropologischer Aussagen von Gen 1-3, JCSW 34 (1993), 152–164. DERS., Schöpfung und Fall.

In der Wirkungsgeschichte gibt es kaum Bibeltexte, die einen so großen Einfluss auf die Verhältnisbestimmung der Geschlechter gehabt haben, wie Gen 1-3. Vor allen Dingen die frühjüdische Apokalyptik (Jubiläenbuch; äthiopisches Henochbuch), aber auch die frühjüdische Weisheit (Jesus Sirach) begründen mit ihrer Rezeption von Gen 1-3 eine Unterlegenheit des weiblichen Geschlechts. Jesus Sirach verankert seine Anthropologie schöpfungstheologisch, Sein und Bestimmung des Menschen leiten sich für ihn aus der uranfänglichen Erschaffung des Menschen durch Gott ab.¹⁷ Offenkundig gilt aber das, was Jesus Sirach über den Menschen sagt, nur für den Mann, nicht für die Frau.¹⁸ Während seine Weisheit in der Gottesfurcht liegt, erweist sie sich als weise, wenn sie ihren Ehemann ehrt; für sie ist somit ihr Mann die Instanz, an der sich nicht nur ihr Verhalten diesem gegenüber, sondern auch ihr Verhalten Gott gegenüber bemisst.¹⁹ Mit dieser religiösen Untermauerung seiner patriarchalen Weltsicht geht Jesus Sirach einen Schritt über die älteren alttestamentlichen Weisheitsschriften hinaus, deren Menschenbild ebenfalls androzentrisch geprägt ist, ohne diese Verengung auf den Mann aber theologisch zu überhöhen.²⁰ Rezeptionsgeschichtlich besonders bedeutsam und prägend²¹ wurde in diesem Zusammenhang die Vorstellung, dass allein der Mann Adam als Bild Gottes geschaffen ist und die Frau, Eva, verantwortlich für Sünde und Sterblichkeit der Menschheit ist.²²

Paulus knüpft in 1Kor 11 mit der Reihenfolge: Gott – Christus – Mann – Frau an diese Hierarchisierung in der Auslegungstradition von Gen 1-3 an. D. h. auch er verknüpft die Auslegungsgeschichte von Gen 2 und 3, die Erschaffung der Frau aus dem Mann und darum die Vorordnung des Mannes, mit der Auslegungstradition von Gen 1 und den Aussagen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Paulus bleibt damit hinter der Aussage von Gen 1, 27 zurück, insofern der Frau in 1Kor 11, 7 eine eingeschränkte Gottebenbildlichkeit zugesprochen wird. Besonders deutlich wird das auch noch einmal in 1Tim 2, 8-15, wo die Ursünde im

Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3, SBB 17, Stuttgart 1988.

¹⁷ Zur Anthropologie des Buches Jesus Sirach und zum Verhältnis der Geschlechter vgl. SCHELENBERG, ANNETTE: „Was ist der Mensch und wozu taugt er?“ Alttestamentliche Anthropologie in der Rezeption Ben Siras, in: AUS DER AU, CHRISTINA (Hg.): Menschsein denken. Anthropologie in theologischen Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2001, 23-40, insbesondere: 28-31.

¹⁸ Deutlich zeigt das ein Vergleich von Jesus Sirach 21, 11 und 26, 26.

¹⁹ Vgl. WISCHMEYER, ODA: Theologie und Anthropologie im Sirachbuch, in: EGGER-WENZEL, R. (Hg.): Ben Siras's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001, BZAW 321, Berlin/New York 2002, 18-32, hier: 26-28.

²⁰ Vgl. dazu SCHROER, SYLVIA: Der eine Herr und die Männerherrschaft im Buch Jesus Sirach. Frauenbild und Weisheitsbild in einer misogynen Schrift, in: DIES.: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996, 96-109, hier: 106f.

²¹ Im Judentum und im Neuen Testament (vgl. 1Kor 11, 3; 1Tim 2, 14) wird dieser Gedanke weiter rezipiert. Vgl. dazu KÜCHLER, MAX: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im Antiken Judentum, NTOA 1, Freiburg i. Br./Göttingen 1986, 32-52.

²² Vgl. Sir 25, 31.

Anschluss an Sir 25, 24 auf das weibliche Geschlecht bezogen und mit der Reihenfolge der Schöpfung in Gen 2 eine Rangfolge der Geschöpfe begründet wird. An anderen Stellen wiederum findet sich bei Paulus eine Überwindung der geschlechtlichen Unterschiede wie etwa in Gal 3, 28, wo die vertikale *Christuscommunitas* die Geschlechterpolarität annulliert und eine geschlechtliche Parität die neue Gemeinschaft in Christus bestimmt.²³ Die paulinische Haltung zum Verhältnis der Geschlechter ist somit von einer eigentümlichen Ambivalenz gekennzeichnet, wie insbesondere ein Vergleich von Gal 3, 28 mit 1Kor 11, 2-16 zeigt. Als Zwischenfazit wird man festhalten dürfen, dass die Dynamik und Vielgestaltigkeit der biblischen Überlieferungen zur Verhältnisbestimmung der Geschlechter in Auslegungstraditionen reduktionistisch unterlaufen wurde.

Grundlegend und perspektivreich für eine theologische Anthropologie im Kontext der Gender-Studien ist nicht zuletzt, dass im Schöpfungsbericht in Gen 2, 7 die Gesamtwirklichkeit des Menschen Geschlechterübergreifend als „lebendige Seele“, (*nefesch chaja*), bezeichnet wird. Nach dieser Vorstellung ist die Seele nicht nur Lebensprinzip des Leibes, sondern sie ist der beseelte Leib selbst, das Lebewesen als Ganzes. Es gibt hier keine Abwertung des Leiblichen, keinen Dualismus von Leib und Seele. Zum Ich-Sein des Menschen gehört die Leibhaftigkeit seines Daseins. Der Mensch hat nicht eine, sondern er wird zu einer lebendigen Seele. Er hat nicht zuerst und zunächst seinen Leib als Objekt oder gar als ein Mittel, sondern er ist sein Leib. Der Leib ist Träger meiner Subjektivität. Wenn er verschwindet, verschwinde Ich. Der Leib ist somit nicht nur die Gestalt, in der ich bin. Der Leib ist die Weise, in der ich da bin. Und er ist immer auch die Erschlossenheit eines individuellen Menschen zur Welt. In der Wahrnehmung dieser unauflöslichen Verschränkung von Seele und Leib, Selbst und Leib, belebt durch den Geist Gottes, ist eine naturalistische Perspektive im Blick auf das Wesen des Menschen ebenso ausgeschlossen wie eine geistphilosophische, der Dualismus Immanuel Kants²⁴ ist ebenso vermieden wie der Monismus Gottfried Herders²⁵.

3 Geschlechtertheorien in Philosophie- und Theologiegeschichte

Platon und Aristoteles sind es, welche die weitere Theoriebildung grundlegenden konträren Standpunkte zum Thema Geschlechterdifferenz und Geschlechterordnung philosophisch ausformuliert haben – mit nachhaltigen Auswirkungen auf die theologische Anthropologie, wie im Folgenden kurz skizziert werden soll.²⁶

²³ Vgl. dazu STRECKER, CHRISTIAN: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Göttingen 1999, 383-390.

²⁴ Vgl. KANT, IMMANUEL: Vorlesungen, Hg. v.d. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. V, Vorlesungen über Metaphysik, 224-225.

²⁵ HERDER, JOHANN GOTTFRIED: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hg. v. M. BILLACKER (Werke in zehn Bänden, Bd. 6), Frankfurt /M. 1989, 116-165 (4. Buch). 193-199.336-345.

²⁶ Vgl. DOYE, SABINE/HEINZ, MARION/KUSTER, FRIEDRIKE: Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 2002.

In expliziter Gegenbewegung zu zeitgenössischen Auffassungen und zur historischen Realität liefert Platon im fünften Buch seines Werkes „Staat“²⁷ eine raffinierte Begründung für die These der Gleichheit der Naturen von Mann und Frau. Aristoteles hingegen behauptet die Unterlegenheit der weiblichen Lebewesen. Für Platon ist das richtige Verhältnis der Geschlechter ein politisches Problem, das unter Zugrundelegung der für die politische Ordnung allgemein maßgeblichen Prinzipien zu lösen ist. Fundamental in diesem Sinne ist das der teleologischen Seinsordnung entsprechende Prinzip der Gerechtigkeit, demzufolge jeder das Seinige, das ihm eigene *ergon*/Werk zu verrichten hat und jeder gemäß der Qualität seines *ergon* einem der Stände der *polis*/des Staates zugewiesen wird. Die entscheidende Frage bezüglich des Verhältnisses der Geschlechter lautet daher, ob es eine spezifische Natur der Frau bzw. des Mannes und dementsprechend geschlechtsspezifische Fähigkeiten und Tätigkeiten gibt oder nicht. Die platonische Antwort, der zufolge die Geschlechterdifferenz allein in Hinsicht auf die Fortpflanzung, nicht aber in Hinsicht auf die Verfasstheit der Seele, d. h. die spezifisch menschliche Natur relevant ist, impliziert die Zulassung von Frauen zu allen Ständen je nach Beschaffenheit ihrer individuellen Natur.

Das platonische Modell einer hierarchisch gegliederten *polis*, in der der Rang der individuellen Natur den Stand eines Menschen definiert, wird von Aristoteles zugunsten einer egalitär verfassten politischen Gemeinschaft aufgegeben.²⁸ Die *polis* ist nach Aristoteles die politische Gemeinschaft freier und gleicher Bürger, die sich prinzipiell in der Funktion des Herrschens abwechseln können und sollten. Das Prinzip der Herrschaft der Besten wird im Raum der *polis* als Folge der Absenz von Rangunterschieden irrelevant. In der politischen Philosophie des Aristoteles entscheidet dieses Prinzip nicht über die Positionierung von Menschen in der *polis*, sondern über die Zulassung von Menschen zur *polis*. Denn zum Bürger taugen nur diejenigen, deren Seele von so exzellenter Verfassung ist, dass sie zum Vorstand eines Hauses qualifiziert und d. h. zugleich ökonomisch unabhängig sind. Das Haus ist die Gemeinschaft, deren Zweck die Lebenserhaltung ist, und nur der Haushaltsvorstand kann an dem auf Realisierung des guten und tugendhaften Lebens ausgerichteten Bereich des Politischen partizipieren.

Von der *polis* unterscheidet sich das Haus nicht nur durch die andersartige Zwecksetzung dieser Gemeinschaft, sondern auch durch seine hierarchische Verfasstheit. Gemäß dem Prinzip der Herrschaft des Besseren über das Minderwertige entscheidet sich, welche Position ein Mensch im Herrschaftsverband des Hauses einnimmt. Ist die Seele eines Menschen in der Weise defizient, dass er weder in der Lage ist, die für das häusliche Leben relevanten Zwecke zu setzen,

²⁷ PLATON: Werke in acht Bänden, griech./dt., hg. v. GUNTHER EIGLER, Bd. 4: Der Staat, bearb. von KURZ, DIETRICH, dt. Übersetzung von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Darmstadt 1971.

²⁸ Vgl. zum Folgenden HEINZ, MARION: Die Trennung von oikos und polis, in: DOYE/HEINZ/KUSTER, Geschlechtertheorien, 94-99.100-113.

noch die für die Realisierung der Zwecke geeigneten Mittel zu beschaffen, ist er unfrei bzw. Werkzeug des Hausherrn.

Dass Frauen im ehelichen Verhältnis der Herrschaft des Mannes untergeordnet sind, erklärt sich nach Aristoteles aus der Defizienz ihrer praktischen Vernunft, der zufolge deren Herrschaft über den begehrenden Seelenteil unzuverlässig ist. Aus der Unterordnung der Frau unter die Herrschaft des Mannes im Haus folgt eo ipso ihr Ausschluss aus der *polis* als Gemeinschaft der Freien und Gleichen.

Aristoteles liefert das von nachfolgenden Theoretikern in vielfacher Weise abgewandelte Paradigma patriarchaler Ordnung, dessen Grundstruktur, männliche Herrschaft im Haus als Voraussetzung des Bürgerstatus, bis zu Kants Rechtsphilosophie in Geltung bleibt. Im Folgenden führe ich drei Modelle zum Verhältnis der Geschlechter mit Hinweisen zu ihrem philosophischen „Unterbau“ vor.

3.1 Das Modell der Unterordnung und Minderwertigkeit der Frau gegenüber dem Mann

Natürlich wird diese Subordinations-Hypothese in der Form, wie von Aristoteles begründet, nicht mehr vertreten. Sie war aber in der theologischen Anthropologie über einen langen Zeitraum durch die Rezeption aristotelischen Denkens bei Thomas von Aquin bestimmende Geschlechtertheorie. Thomas hat die aristotelische Philosophie unter der Prämisse rezipiert, dass sich die Vereinbarkeit von christlicher Heilsbotschaft und kirchlichen Dogmen mit der philosophischen Tradition der Antike auf vernünftige Weise zeigen lasse. Er verändert die aristotelische Geschlechtertheorie insofern, als er die Differenz zwischen *oikos* und *polis* ignoriert. Ein jedes Seiende ist gut (*omne ens est bonum*), und zwar in dem Maß, in dem es teilhat am höchsten Gut, dem *summum bonum*, dem ein jedes Seiendes sein Gutsein verdankt, in dem Maße also, in dem es die seinem Rang in der Schöpfungsordnung entsprechende Wesensbestimmung erfüllt.

Thomas vertritt in seiner *Summa*²⁹ zwei gegensätzliche Thesen über den Status des weiblichen Geschlechts: 1. Die Frau ist dem Mann gleichgestellt. 2. Die Frau ist dem Mann notwendig untergeordnet. Der die praktische Philosophie der griechischen Antike kennzeichnende Primat des Handelns (*praxis*) vor der Arbeit (*poiēsis*) gilt auch für Thomas: die höchste Wertschätzung verdient nicht die Tätigkeit, die sich auf einen von außen gegebenen Stoff bezieht, an den die Form sich verliert, die Tätigkeit also, die ihren Zweck im hervorgebrachten Werk hat, sondern diejenige deren Zweck in der Betätigung selber liegt und die reiner Tätigkeitsvollzug ist. Vor diesem Hintergrund versucht Thomas den unterlege-

²⁹ THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* [1265-1273] II, Bd. 7, Quaestio 92+93. Vgl. dazu PESCH, OTTO HERMANN: Thomas von Aquin. Grenzen und Größen mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, 208-227.

nen Status des weiblichen Geschlechts mit Hilfe biblischer Argumente zu zementieren. Gott hat die Frau zwar selbst und unmittelbar geschaffen, doch nicht aus demselben Stoff wie den Mann, aus Lehm, sondern aus Adams Rippe. So wie Gott Ursprung des Weltalls ist, so ist Adam, der Mann, Ursprung des gesamten Menschengeschlechts. Der Mann ist ausschließlich und unmittelbar Gott unterstellt und reflektiert somit das Bild Gottes direkter. Die Unterordnung der Frau ergibt sich bei Thomas aus der Ordnung der Natur und ist nicht – wie die biblischen Texte nahelegen – eine Konsequenz des Sündenfalls.

Andererseits vertritt Thomas im Anschluss an den von Augustin ausgeführten Gedanken von der doppelten Bürgerschaft des Menschen in der *civitas dei* (Gottesstadt) und der *civitas terrena* (irdische Stadt), dass die Gemeinschaft der Christen in Gott die *communitas civilis* (menschliche Gemeinschaft) und ihre hierarchische Ordnung transzendiert. Danach gilt, dass auch das weibliche Geschlecht der *communitas divina* (göttliche Gemeinschaft) zugehört und damit dem Mann gleichgestellt ist. Dass Thomas damit nichts Widersprüchliches behauptet erkennt man, wenn man die Zuordnung beider Thesen zu verschiedenen Bereichen beachtet: Während in der Ordnung der Natur und in unserem diesseitigen Leben eine klare Hierarchie gilt, nach der der Mann der Frau in nahezu allen Bereichen übergeordnet ist, ist der Zustand nach der Wiedergeburt durch eine völlige Gleichwertigkeit der Geschlechter gekennzeichnet. Auch wenn Thomas von einer Gleichstellung der Geschlechter nach der Wiedergeburt ausgeht, hat dies im Rahmen seiner Ausführungen keinerlei Konsequenzen für die gesellschaftliche und soziale Rolle der Frau im Diesseits. Ihre Unterworfenheit wird vielmehr theoretisch zementiert, indem nicht nur ihre vermeintliche biologische Minderwertigkeit, insbesondere ihre passive Rolle im Zeugungsakt betont wird, sondern diesem biologistischen Argument ein theologisches zur Seite gestellt wird, indem Thomas die Schöpfungsberichte entsprechend interpretiert. Beispiele für die praktischen Konsequenzen der so bestimmten Geschlechterhierarchie finden sich im zweiten Teil der Summa reichlich, so etwa das Verbot für Frauen, öffentlich zu lehren oder zu predigen.³⁰

Auch wenn die Subordinationsthese in der Form wie von Aristoteles begründet und von Thomas von Aquin theologisch abgesichert als Geschlechtertheorie kaum noch vertreten wird, besteht kein Zweifel, dass in vielen gemäßigten Theorien einer sogenannten „natürlichen Hierarchie“ zwischen Mann und Frau implizit oder explizit ein Moment der Unterordnung der Frau unter den Mann eine Rolle spielt. Nicht überall, wo eine metaphysische oder biologische Minderwertigkeit der Frau abgelehnt wird, ist auch schon das Modell „Unterordnung“ in seinen Konsequenzen überwunden. Dies lässt sich z. B. an der Konzeption des reformierten Theologen Emil Brunner³¹ aufzeigen. Der Mann gilt ihm als der

³⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae [1265-1273] II, Quaestio 177, Art. 2.

³¹ Vgl. BRUNNER, EMIL: Der Mensch im Widerspruch, Zürich 1965; DERS., Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Bd. 2, Zürich 1972.

freie und schöpferische Geist. Die christliche Umwertung aller Werte müsse die schöpfungsgegebene Unterordnung der Frau als gegenseitigen Dienst verstehen, der allerdings erst in der Ewigkeit realisiert werde, wo es keine Unter- und Überordnungen mehr gebe.

3.2 Das Modell der Polarität von Mann und Frau

Dieses Paradigma besagt, dass beide Geschlechter auf derselben Beziehungsebene stehen, aber einander in Form einer Polarität spannungsvoll entgegengesetzt sind. Mann und Frau haben denselben Rang; eine Minderwertigkeit ist durch die prinzipiell gleiche Seins- und Ranghöhe ausgeschlossen. Jedes Geschlecht hat seine spezifischen Merkmale und braucht das jeweils andere Geschlecht zur Ergänzung und zur Ganzheitlichkeit. Der biologische Unterschied darf nicht überschätzt werden, gesellschaftliche und kulturelle Unterschiede sind größer. Dennoch sind die Geschlechter eigens geprägt, „im Biologisch-Psychologischen [gibt es] Zeugnisse für eine seinsmäßige Verschiedenheit der Geschlechter [...], die man nicht nur auf gesellschaftlich erzwungene oder kulturgeschichtlich gewachsene ‚Rollen‘ zurückführen kann [...] Vieles, was sich als Unterschied darbietet, unterliegt dem sozialen Wandel. Aber es lassen sich grundsätzlich auch Differenzen in Verhalten, Wahrnehmung, Körperbau und Physiologie nachweisen.“³² So verstanden machen Mann und Frau zusammen den ganzen Menschen aus, ihre „naturhafte“ Verschiedenheit macht die Gleichwertigkeit erst möglich.

Vor allem die Romantik und der Idealismus haben seit dem Ende des 18. Jahrhunderts dieses Modell begünstigt. Seit der Romantik werden die Unterschiede zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht herkömmlich als Gegensatzpaare gefasst: Seele und Leib, Geist und Körper oder Materie, Verstand und Begehren, Vernunft und Gefühl, Kultur und Natur, Transzendenz und Immanenz, Öffentlichkeit und Privatheit, Aktivität und Passivität, Handeln und Leiden, Erhabenheit und Schönheit, Substanz und Akzidenz. Neben der Gefahr, die gegensätzlichen Pole hervorzuheben und zu idealisieren, kann die Beschreibung „gleichwertig, aber verschieden“ zur Ungleichheit führen.

Das Polaritätsmodell steht in der Gefahr, die Andersheit der Frau als Unterlegenheit und Unterordnung zu erfassen. Denn „diese Andersheit wird gewiss zweideutig erlebt, also immer auch als Gefahr, und deshalb bekämpft“³³. Auch wenn Gleichwertigkeit und Partnerschaft verbal stark betont werden, birgt dieses Modell doch die Gefahr die in sich, zwar die Ebenbürtigkeit von Frauen hervorzuheben, sie aber einseitig am Mann zu messen und immer ein „aber“ anzu-

³² LEHMANN, KARL: Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen, in: SCHNEIDER, THEODOR (Hg.): Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie (QD 121), Freiburg i. Br. 1989, 53-73, hier: 65.

³³ BACHL, GOTTFRIED: Das Spannungsverhältnis der Geschlechter im christlichen Denken. In: GORDAN, PAULUS (Hg.), Gott schuf den Menschen als Mann und Frau. Graz 1989, 27-49, hier: 32f.

fügen. Im Geschlechterverhältnis hat diese Position häufig dazu geführt, dass Männer festlegen, inwiefern Frauen „anders“ im Sinne der „Ergänzung“ sind. Frauen werden so auf die den Mann und die „männlichen“ Eigenschaften ergänzenden Rollen der Mütterlichkeit und Fürsorge für Haushalt, Mann und Kinder usw. festgelegt, was darüber hinaus noch biologisch abgeleitet und begründet wird. Hier droht m. E. die Gefahr einer dualen Anthropologie.

Es wird durchaus der Versuch unternommen, die unaufgebbare Gleichwertigkeit von Mann und Frau als Menschen mit einer ebenso unaufgebbaren Verschiedenheit auszubalancieren, wobei die Balance freilich nicht immer gehalten werden konnte. Das lässt sich trefflich an der bürgerlichen Geschlechtertheorie von Jean-Jacques Rousseau zeigen³⁴. Sein für die Moderne klassisch zu nennendes Geschlechterparadigma konnte sich nicht zuletzt deshalb in seiner Grundstruktur unverändert bis in die jüngste Gegenwart erhalten, weil es erlaubt, an die Tradition der aristotelischen *oikos*-Lehre anzuknüpfen. Mit einem rhetorischen Kunstgriff versteht es Rousseau, im Begriff der Natur einerseits an den naturrechtlichen Diskurs der Aufklärung anzuknüpfen; sofern er andererseits jedoch in seinem Geschlechterentwurf die „Wirkungsmacht der ‚Natur‘ über die Zuständigkeit des Rechts stellt“³⁵, wendet er sich im Grunde genommen gegen den aufklärerischen Rationalismus und dessen Konzeption einer Rechtsnatur als universale Berufungsinstanz des Vernunftrechts und der revolutionären Menschenrechte. Für Rousseau liegt der normative Bezugspunkt der Geschlechterordnung in einer Natur, die das Verhältnis von Mann und Frau als eine Komplementarität von naturwüchsig männlichen und weiblichen Anlagen zu erkennen gibt. Weil diese geschlechtsdifferenzierte, „naturalisierte“ Natur das normative Fundament des Eheverhältnisses liefert, kann die Ungleichheit der Rechtslagen von Mann und Frau in dem Maße als legitim erachtet werden, als sie ihren ungleichen Geschlechtsnaturen korrespondiert und sich nicht länger als illegitime Verletzung ursprünglich gleicher Rechtsansprüche darstellt. Rousseaus Geschlechterentwurf, der als Erfindung des bürgerlichen Geschlechterverhältnisses gelten darf, ist durch und durch androzentrisch, d. h. auf den Mann hin orientiert. Der Mann hat die Bestimmung, ein guter Bürger zu werden, die Frau hingegen hat die Funktion, die Bestimmung des Mannes zu befördern. Aus der postulierten Verschiedenheit und Komplementarität der Geschlechter folgt nicht deren wechselseitige Zivilisierung hin zu einer von beiden geteilten Form von Bürgerlichkeit, sondern die In-Dienst-Stellung der Frau für die humane und zivile Vervollkommenung des Mannes, wofür sie allerdings unerläss-

³⁴ ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: *Emile oder Über die Erziehung* (1762). Herausgegeben und eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von MARTIN RANG. Stuttgart, Reclam, 1963, 719-819 (Fünftes Buch).

³⁵ VOGEL, URSULA: „Gleichheit und Herrschaft in der ehelichen Vertragsgesellschaft – Widersprüche der Aufklärung“, in: GERHARD, UTE (Hg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts*, München 1997, 265-293, hier: 286.

lich ist. Dass es die Natur der Frau ist, nur eine Funktion zu sein, aber keine Bestimmung zu haben, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Rousseau im Rahmen der Geschlechterproblematik mit einem äquivoken Naturbegriff operiert. Der Rückgriff auf die Natur befördert im Fall des Mannes Ziele der politischen Emanzipation: nämlich Freiheit und wechselseitige Anerkennung im Konzept der Gleichheit. Im Falle der Frau wird jedoch dasjenige als ihre Natur festgeschrieben, was sie im Rahmen des bürgerlichen Staates als Rolle übernehmen soll, nämlich eine sich ihrer ausschließlichen Pflichten als Gattin und Mutter bewusste Frau zu sein.

3.3 Das Modell einer abstrakten Gleichheit der Geschlechter

Dieses neuzeitliche Modell einer abstrakten Gleichheit der Geschlechter kann man nur vor dem Hintergrund der bisher erläuterten Paradigmen voll verstehen. Es wendet sich gegen jede Zuordnung von Mann und Frau, die auf irgendeine Hierarchie hinausläuft, und lehnt die Hervorhebung wesentlicher Unterschiede zwischen den Geschlechtern ab, weil man bereits in der Rede von der „Andersheit“ von Mann und Frau den Ansatz zu einer minderen Einstufung der Frau erblickt. Die sogenannten Unterschiede sind sekundäre Bildungen, die Aufteilung in „typisch männliches“ und „typisch weibliches“ Verhalten ist eine Folge von historischen und kulturellen Prozessen. Formulierungen wie „Wesen“ oder „Bild“ der Frau sind in besonderer Weise suspekt, da man in jeder Herausstellung eines spezifisch weiblichen Verhaltens oder gar einer „Naturanlage“ den metaphysisch und ideologisch überladenen Keim einer faktischen Unterbewertung sehen kann.

Einen Höhepunkt findet dieses Modell in Simone de Beauvoirs Buch „Das andere Geschlecht“. Dort heißt es programmatisch: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Kein biologisches, psychisches, wirtschaftliches Schicksal bestimmt die Gestalt, die das weibliche Menschenwesen im Schoß der Gesellschaft annimmt. Die Gesamtheit der Zivilisation gestaltet dieses Zwischenprodukt zwischen dem Mann und dem Kastraten, das man als Weib bezeichnet.“³⁶ In den Augen von de Beauvoir ist die Tatsache des Menschseins unendlich viel wichtiger als alle Besonderheiten, die das Menschenwesen auszeichnen. „In beiden Geschlechtern spielt sich dasselbe Drama von Körper und Geist, von Endlichkeit und Transzendenz ab. An beiden nagt die Zeit, beiden lauert der Tod auf, sie sind beide gleich aufeinander angewiesen.“³⁷ Wer die Frau befreien will, „lehnt es ab, sie auf die Beziehungen, die sie zum Mann unterhält, zu beschränken, leugnet sie aber nicht“³⁸. Es geht darum, dass Mann und Frau „jenseits ihrer

³⁶ DE BEAUVOIR: Das andere Geschlecht, 265.

³⁷ Ebd., 678.

³⁸ Ebd., 680 f.

natürlichen Differenzierungen rückhaltlos geschwisterlich zueinander finden“³⁹. Es geht um eine veränderte Gesellschaft, in der die Eigenheit der einzelnen Person – unabhängig von ihrem Geschlecht – respektiert und gelebt werden kann.

In der gegenwärtigen Debatte der feministisch orientierten Theoretikerinnen Judith Butler und Luce Irigaray kommt es zu Frontstellungen um den Stellenwert der Heterosexualität, die u. a. mit ihren unterschiedlichen philosophischen Bezugspunkten zu tun haben.

Beide Autorinnen beziehen sich in ihren Analysen auf poststrukturalistische Autoren und wissen sich in ihren Texten dem methodischen Vorgehen der Dekonstruktion verpflichtet.⁴⁰ Orientiert sich Butler in ihren Arbeiten vorrangig an Foucaults Begriff des Diskurses, so bildet bei Irigaray die feministisch motivierte Dekonstruktion der psychoanalytischen Theorie Freuds in ihrer Fortschreibung durch Jacques Lacan den Ausgangspunkt. Vor diesem Hintergrund lassen sich die Positionen in ihren Umrissen folgendermaßen skizzieren und voneinander abheben: Ist die Geschlechterdifferenz als das Produkt eines hegemonial-heterosexuellen Diskurses entlarvt, so kann die theoretische wie praktische Alternative nur in einer subversiven Pluralisierung von Geschlechtsrollen bestehen, deren tatsächliche Anzahl und spielerische Ausgestaltungsmöglichkeiten prinzipiell offen sind – so Butler. Dagegen behauptete Irigaray, die Tatsache, dass die Geschlechterdifferenz sich bislang unter den deformierenden Bedingungen eines hegemonial-patriarchalen Diskurses realisiert habe, mache es nötig, sie als eine tatsächliche Differenz unbeschadet männlicher Vorherrschaft theoretisch und praktisch zu etablieren.

4 Geschlechtsreflexive Perspektiven theologischer Anthropologie: Gemeinsam Bild Gottes in Differenz und Anerkennung

Worin könnten mögliche Ansätze einer Anthropologie des Geschlechts liegen, die Geschlechterunterschiede und die Gleichheit der Geschlechter zugleich wahren? Wenn man in der Perspektive der theologischen Anthropologie auf der Verschiedenheit der Geschlechter und damit auch auf einem jeweiligen „Eigenwert“ von Frau und Mann sein besteht, dann erhebt sich die Frage, wie man eine solche Sicht begründen und auf empirische und philosophische Sichtweisen beziehen kann. Dazu will ich abschließend mit fünf Thesen Stellung nehmen, die ich teilweise noch kurz erläutere.

³⁹ Ebd., 681.

⁴⁰ Vgl. IRIGARAY, LUCE: Die sexuelle Differenz. In: DIES.: Ethik der sexuellen Differenz. Aus dem Franz. von XENIA RAJEWSKY, Frankfurt a. M. 1991; BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991. Zur philosophiegeschichtlichen Verwurzelung vgl. KUSTER, FRIEDRIKE: Kontroverse Heterosexualität, in: DOYE/HEINZ/KUSTER, Geschlechtertheorien, 448-456.

4.1 Der Spielraum der sozio-kulturellen Gestaltungs- und Einwirkungsmöglichkeiten ist erheblich weiter, als man in der theologischen Anthropologie lange gesehen hat.

Die rein biologischen, neurophysiologischen und psychologischen Differenzen dürfen nicht überschätzt und daraus entstandene Engführungen sollten überwunden werden. Dies kann nur gelingen, wenn wir zu einer differenzierten Wahrnehmung von Weiblichkeits- und Männlichkeitskonzeptionen kommen. Das Geheimnisvolle, Unabgeschlossene und Prozesshafte menschlicher Existenz rückt in den Vordergrund. Die gesellschaftlich und kulturell bestimmten Unterschiede sind größer, als man über Jahrhunderte angenommen hat. Es gibt keine Natur ohne geschichtlich gewachsene Kultur, keinen Bios ohne gesellschaftliche Organisation und kein Wesen ohne eine bestimmte Situation, d. h. die empirischen Ergebnisse müssen immer gedeutet und auf eine geisteswissenschaftliche Konzeption bezogen werden. Es ist wichtig zu entdecken, dass es einen Zusammenhang zwischen Natur und Kultur gibt, der es nicht möglich macht, biologische Fakten jenseits ihrer kulturellen Deutung und Prägung wahrzunehmen. In der Tat gibt es keinen geschlechtsneutralen Beobachter, sondern nur Männer und Frauen mit jeweils ihren Deutungen und Wertungen. Alle Verhältnisbestimmungen zwischen den Geschlechtern sind mit bestimmten Bildern vom Mann-Sein und Frau-Sein verbunden.

4.2 An der Differenz der Geschlechter und ihrer leiblichen Grundlage als biologische und symbolische Gegebenheit ist festzuhalten.

Auf welcher Ebene und aus welcher Perspektive könnte es angemessen sein, über Geschlechterunterschiede zu sprechen und sie möglicherweise zu kultivieren? Die schöpfungstheologische Unterscheidung von „männlich“ und „weiblich“ ist vielleicht am ehesten bei der grundlegendsten körperlichen Differenz anzusetzen, dass Frauen prinzipiell durch die Konstitution ihres Körpers in anderer Weise auf die biologische Reproduktion bezogen sind als Männer. Wie viele Gleichheits-Nachteile die Disposition zur Reproduktion für Frauen auch im Laufe der Jahrhunderte verursacht haben mag, sie ist zugleich und jedenfalls Teil eines Eingeschriebenseins in die materielle und biologische Welt. Jean-Francois Lyotard hat vor Jahrzehnten aufbauend auf dieser elementaren leiblichen Differenz als eine zentrale Dimension des Frau-Seins das Potential hervorgehoben, zentrale Momente der eigenen Existenz – vor allen natürlich den möglichen Moment einer Geburt – durch eine Wahrnehmungsschicht des Schmerzes zu erleben.⁴¹ Damit identifizierte er es als eine weibliche Stärke, die Welt der Gegenstände und die Welt der Ideen viel weniger als in einen Geist/Körper-Dualismus polarisiert zu erfahren, als dies bei Männern der Fall ist. Die Welten der Gegenstände und die Welten der Gedanken sind für Frauen schon immer mit dem

⁴¹ Vgl. dazu LYOTARD, JEAN FRANCOIS: *Le différend*, Paris 1983.

eigenen Körper und seinem Eingeschriebensein in den Kosmos vermittelt. Lyotard hob es als einen männlichen Gestus hervor, die Welt – wiederum aus einer gewissen physischen Distanz – in beweglicher Perspektive zu beobachten, so wie der Scheinwerfer eines Leuchtturms die um ihn liegende Welt aus dauernd sich verändernden Richtungen ins Licht setzt.

In Bezug auf Verhaltensweisen, Neigungen und Veranlagungen gilt es allerdings zu sehen, dass diese einer leiblichen Grundlage entsprechen, wobei eindeutig festzuhalten ist, dass im geschlechtsspezifischen Verhalten und Erleben von Individuen – einmal stärker, einmal schwächer ausgeprägt – sowohl „männliche“ als auch „weibliche“ Züge zu finden sind.⁴² Mit Simon Baron-Cohen könnte man sagen, dass Männergehirne zwar eher systemorientiert und Frauengehirne mehr auf Empathie ausgerichtet sind, doch jeder Mensch seine ganz individuelle Mischung hat.⁴³ Bei aller grundsätzlich bisexuellen Organisation auch bei sich eindeutig ihrem Geschlecht zugehörig fühlenden Frauen und Männern gibt es jeweils Männliches und Weibliches. Zum Teil ist dies genetisch bedingt als Anlage, zum Teil ist es erworben oder unter bestimmten biologisch-physischen und soziokulturellen Einflüssen entwickelt. Deshalb darf man „weiblich“ und „männlich“ nicht als sich ausschließende Gegensätze verstehen. Es gibt auch im Blick auf die Geschlechtsentwicklung gemeinsame Ur-Anlagen, die sich erst speziell männlich oder weiblich herausbilden. Bei aller Verschiedenheit ist Mann- oder Frausein immer zugleich ein Menschsein, sodass kein Geschlecht bestimmte Charakteristika exklusiv besitzt.

Es bleibt die Frage, wieso körperliche Differenz und Geschlechtlichkeit kulturell mit Über- oder Unterordnung verknüpft sind. Es bleibt die Erfahrung, die bereits in den biblischen Schöpfungstexten theologisch bedacht wird: Das Verhältnis zwischen Frauen und Männern ist gestört, die Ursachen dafür sind vielfältig, sie sind von Menschen gemacht und damit auch veränderbar.

4.3 Der Prozess der Identitätsbildung benötigt die Abgrenzung und das Eingebunden sein, braucht einerseits Anerkennung als eigenständige Person und andererseits Zugehörigkeit.

Heutiges psychoanalytisches Wissen kann davon ausgehen, dass „die Kern-Geschlechtsidentität, „das primordiale, bewusste und unbewusste Erleben, [...] entweder ein Junge oder ein Mädchen bezüglich seines biologischen Geschlechts zu sein“, sich „aufgrund des komplexen Zusammenwirkens von biologischen und psychischen Einflüssen ab der Geburt des Kindes“ entwickelt und gegen Ende des zweiten Lebensjahres als, (relativ) konfliktfreie Gewissheit etabliert“ ist⁴⁴. D. h.

⁴² Vgl. BISCHOF-KÖHLER, DORIS: Von Natur aus anders. Die Psychologie der Geschlechterunterschiede, Stuttgart²2004, 201.

⁴³ BARON-COHN, SIMON: Vom ersten Tag an anders. Das weibliche und männliche Gehirn, München 2006.

⁴⁴ RAUCHFLEISCH, UDO: Alternative Lebensformen: Einelterne, gleichgeschlechtliche Paare, Hausmänner, Göttingen 1997, 47 f.

aber, dass homosexuelle und bisexuelle Männer in ihrer Kerngeschlechtsidentität ebenso eindeutig männlich geprägt sind wie heterosexuelle Männer, respektive homosexuelle und bisexuelle Frauen ebenso wenig an ihrem Frausein zweifeln wie heterosexuelle Frauen.⁴⁵ Der Unterschied liegt in der Geschlechtspartnerorientierung und in den Geschlechtsrollenvorstellungen. Diese weisen allerdings eine derartige Vielfalt auf, dass nicht mehr von festgelegten Rollen gesprochen werden kann.⁴⁶ Zugleich aber werden die traditionellen Männer- und Frauenbilder trotz aller Veränderungen in den Geschlechterrollen weiterhin tradiert.

Ohne die umfangreiche und ausführliche Diskussion um den Begriff Identität aufzunehmen⁴⁷, ist in biblisch-theologischer Perspektive (vgl. insbesondere Gen 2,7) die Bedeutung des eigenen Körpers bzw. Leibes für die Selbstbestimmtheit und eigene Wertschätzung zu betonen. Schöpfungstheologisch gesprochen ist der Körper nicht unser sündiges Fleisch oder unser dienender Leib, den wir zu unterwerfen und zu beherrschen haben, sondern er ist Gottes Schöpfung und voll seiner Gegenwart. „Der Körper ist nicht Inbegriff, Bild, Metapher für Weiblichkeit, sondern der Ort unser aller Menschwerdung. Der Körper ist der Raum, von dem aus wir denken [...] Alle Erkenntnis ist leibvermittelte Erkenntnis.“⁴⁸ Eine Anthropologie der Geschlechter kann den eigenen Körper als Leib zurückgewinnen, zu dem auch die Geschlechtlichkeit gehört. Sie macht dem Menschen wie kein anderes Merkmal deutlich, dass er als Mann und als Frau nie alle Seinsarten in sich selbst auszuschöpfen vermag.

Der Leib ist Träger meiner Subjektivität. Er ist die Gestalt, in der ich bin und die Weise, in der ich da bin. Ich bin nicht alles, was es überhaupt gibt, sondern in dieser Grenze da und – so die Botschaft des christlichen Glaubens – von Gott geliebt und angenommen. Mein Leib ist Grenze und Symbol. „Der menschliche Körper ist niemals nur ein natürlicher Körper, sondern weist immer imaginäre und symbolische Dimensionen auf. Der symbolisierte Körper ist nötig, nicht nur um ein Bewusstsein vom Selbst zu haben, sondern um zu sich und zu anderen in Beziehung zu treten.“⁴⁹ Er ist Grenze und Öffnung zugleich. Er ist Symbol dafür, dass Dasein Für-einander-da-sein heißt.

Man kann mit Heiner Keupp bei der Identitätsbildung von einem „hochfragmentierten Puzzle“⁵⁰ sprechen. Wichtige Voraussetzungen dafür, dass dieser

⁴⁵ Vgl. dazu auch MERTENS, WOLFGANG: Entwicklung der Psychosexualität und der Geschlechtsidentität, Bd. 1, Stuttgart 1992.

⁴⁶ Vgl. RAUCHFLEISCH, Lebensformen, 49 f.

⁴⁷ Vgl. dazu BARKHAUS, ANNETTE, U. A. (Hg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt a. M. 1996.

⁴⁸ MOLTSMANN-WENDEL, ELISABETH: Unser Körper – unser Selbst. Romero-Haus-Protokoll Nr. 11, Luzern 1988, 22.

⁴⁹ MOORE, HENRIETTA: Was ist eigentlich mit Frauen und Männern passiert? In: DAVIS-SULIKOWSKI, ULRIKE: Körper, Religion, macht, Frankfurt a. M. 2001, 411.

⁵⁰ KEUPP, HEINER: Bedrohte und befreite Identitäten in der Risiokogesellschaft, in: BARKHAUS, ANNETTE U. A. (Hg.), Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt a. M. 1996, 381.

Prozess geleistet werden kann, sind materielle Ressourcen, soziale Ressourcen im Sinne von Beziehungs- und Verknüpfungsfähigkeit, die Fähigkeit zum Aushandeln von Regeln, Zielen und Wegen, eine positive Verunsicherung (Ambiguitätstoleranz) und ein Urvertrauen ins Leben. Ambiguitätstoleranz meint die Fähigkeit, sich offen auf Menschen und Situationen einzulassen und eine „Überwindung des Eindeutigkeitszwanges“⁵¹. Dieser Prozess der Identitätsbildung ist risikoreich und gefährdet. Er ist gebunden an konkrete Personen mit ihrer jeweiligen Geschlechtsidentität; kulturelle und individuelle Deutungen von Männlichkeit und Weiblichkeit prägen die Vorstellungen und Normierungen. Nur im unmittelbaren Dialog zwischen Frauen und Männern kann es zu einer Identitätsfindung kommen, die nicht fremdbestimmt ist und in der sich eine/r auf die/den Andere/n einlässt. Es stehen nicht abstrakt Mann und Frau, sondern nur konkrete Männer und konkrete Frauen miteinander im Dialog und ringen darin um ihre Identität. Dabei wird zugestanden, dass die Ausbildung von Identität Abgrenzung und Eingebundensein benötigt. Es muss also nicht für die Auflösung der Kategorie des Geschlechts plädiert werden, sondern in der Unterscheidung soll eine gegenseitige Anerkennung möglich werden.

4.4 Menschsein wird in wechselseitiger Ergänzung verwirklicht. Es geht um eine Verschiedenheit in der Gleichheit und um die Förderung einer Kultur der Beziehung und Verbindung der Geschlechter. Die personale Struktur des Geschlechts zeigt, dass die menschliche Fülle gerade in der Beziehung, im Sein-für-den-anderen liegt.

Wir dürfen uns verstehen als Personen, die Jemand sind, nicht Etwas, bezogen auf andere. Und als Personen, deren menschliche Geschlechtlichkeit eine klare Orientierung auf den anderen hin bedeutet. Sie zeigt, dass die menschliche Fülle gerade in der Beziehung, im Sein-für-den-anderen liegt. Sie drängt dazu, aus sich herauszugehen, den anderen zu suchen. Das biblische Verständnis des Menschen bringt zum Ausdruck: Beide Geschlechter sind in ihrer Verschiedenheit gemeinsam Bild Gottes, des Schöpfers. Weil die Einheit und gegenseitige Durchdringung von Leib und Geist so tief und zugleich so dynamisch ist, ist die Art zu denken, zu fühlen, zu handeln, die Art, die Welt und die darin gestellten Aufgaben gemeinsam zu herrschen, zu bewahren, zu kultivieren bei Männern anders als bei Frauen und umgekehrt. Die Erkenntnisse aus der interdisziplinären Forschung sind wichtig, um zu wissen, welches vorgegebene Unterschiede und welches kulturell bedingte oder anerzogene Unterschiede sind, um so Geschlechter-Stereotype zu überwinden und zugleich die Verschiedenheiten positiv zu nutzen. Ungerechtigkeit entsteht nicht nur dort, wo man Gleiches ungleich behandelt, sondern auch dort, wo Nicht-Gleiches gleich behandelt wird.

⁵¹ KEUPP, HEINER: Bedrohte und befreite Identitäten in der Risiokogesellschaft, in: BARKHAUS, ANNETTE, U. A. (Hg.), Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt a. M. 1996, 381.

Es besteht jedoch auch die Gefahr, dass die Polarität als ein metaphysisch fixiertes Gesetz ausgelegt wird, das als Urstruktur der Welt und des Seins ausgelegt wird. Dann bleiben Menschen hoffnungslos eingeschlossen in einen Ur-Gegensatz. Konkrete Männer und konkrete Frauen sind aber niemals reine Ausprägungen eines Wesens, sondern in aller Regel Individuen mit männlichen und weiblichen Anteilen.

4.5 Während in schöpfungstheologischer Sicht weibliches und männliches Geschlecht, Frau und Mann gemeinsam Bild Gottes sind, muss in soteriologischer und ekklesiologischer Perspektive bedacht und gelebt werden, dass die erfahrene vertikale Christusgemeinschaft die Geschlechterpolarität negiert und daher geschlechtliche Parität das Miteinander der Geschlechter unter den Christugläubigen dauerhaft bestimmt (vgl. Gal 3, 28).

Der Apostel Paulus ist davon überzeugt, dass das Christusgeschehen die Welt und die Menschen fundamental verändert und zu einer neuen Schöpfung führt, die sich durch die Wirksamkeit des Geistes Gottes in der Welt und im Menschen Bahn bricht (vgl. 2Kor 5, 17). Dies schließt eine essentielle Umformung des Individuums und des sozialen Miteinanders ein. Dabei ist die vertikale Christusgemeinschaft, d. h. die durch Glauben und Taufe die ganze Person durchdringende Partizipation an Christus und der Dynamik von Tod und Auferstehung von elementarer Bedeutung. In ihr wurzelt nach Paulus ein neues Sein, in ihr bricht die neue Schöpfung an, in ihr wird die äonenwendende Macht des Christusgeschehens gleichsam auf den Einzelnen appliziert und aus ihr resultiert schließlich auch die horizontale Gemeinschaft unter den Christugläubigen als „Leib Christi“.⁵² Die horizontale Gemeinschaft der Christugläubigen zielt auf ein kontinuierliches egalitäres Miteinander nicht nur in ethnischer, sondern auch in sozialer und geschlechtlicher Hinsicht. Damit werden in der Christusgemeinschaft alle (!) unsere kulturellen Identitäten unter den eschatologischen Vorbehalt gestellt. Heterosexualität und Homosexualität, Männlichkeit und Weiblichkeit sind nicht von letzter Bedeutung, sie sind in Gottes Augen nicht bestimmend. Dies impliziert nicht die Auflösung des Geschlechts, führt aber zu einer Dezentrierung vorherrschender und starrer Geschlechtskonzepte. Frausein oder Mannsein sind Facetten eines Kontinuums, die biografisch, geschichtlich und bezüglich der Eigenschaften unterschiedlich aussehen können. Eine Frau ist eine Frau und ist doch keine. In Gottes Angesicht ist sie in jedem Fall mehr als all das, worauf sie soziale Normen festlegen. Gleiches gilt für Männer.

⁵² Vgl. STRECKER: *Liminale Theologie*, 407-452.

Abstract

Debates about differences and the relationship between the sexes have been vigorously conducted during the last decades. Almost every area of human life is included: medical, biological, socio-cultural and theological.

This paper discusses sexuality and gender from the results of gender studies, considers biblical-theological aspects of the relationship between the sexes drawing from Gen 1-3 and its reception in other biblical writings. There follows a depiction of theories of the sexes through the ages from the view of philosophy and theology, drawing from Plato, Aristoteles, Rousseau, Thomas Aquinas and others, which illustrate strict differentiation and hierarchical theories as well as theories of gender equality.

In conclusion the author reflects on perspectives for a theological anthropology and puts forward five theses concerning the differences between the sexes while recognizing the common ground of man and woman as image of God.

Prof. Dr. Markus Iff, Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49-53,
35716 Dietzhölztal-Ewersbach; E-Mail: iff@th-ewersbach.de

Henrik Otto

Predigt über Psalm 98

Als ich begann, an dieser Predigt zu schreiben, hielt gerade unser Nachbar mit seinem Auto vor seiner Garage. Aus meinem Arbeitszimmer habe ich einen guten Blick auf die Garage. Und ich kann einfach nicht wegschauen, wenn unser Nachbar vorfährt, denn: Unser Nachbar fährt einen Ferrari. Einen roten Ferrari. Nur im Sommer, versteht sich. Wenn dieser rote Ferrari fährt, dann erfüllt ein satter Sound die Luft. Erwähnte ich, dass unser Nachbar auch eine rote Ferrari-Kappe trägt, wenn er in seinem roten Ferrari vorfährt? Unnachahmlich. Da stimmt wirklich alles.

Nein, neidisch bin ich nicht, falls sich das jetzt so angehört haben sollte. Christen sind nämlich nicht neidisch. Ich würde nur auch mal gerne damit fahren, wegen der Erfahrung. Das ist etwas völlig anderes als oberflächlicher Neid. Aber wenn wir schon dabei sind: Zusätzlich schwierig wird meine Situation dadurch, dass die Nachbarn wirklich nett sind. Weder hochmütig, noch träge. Sie fahren einfach einen Ferrari. Um genau zu sein, fährt *er*, nicht sie. Was es noch unwahrscheinlicher macht, dass ich ihn jemals fahren werde.

Nun ja. Da es Männern im Allgemeinen ja relativ leicht fällt, auf Vergnügungen zu verzichten und mit unerfüllten Wünschen zu leben, komme ich darüber hinweg.

Ist schon komisch, wie wir dazu neigen, uns auf die vermeintlichen Defizite in unserem Leben zu konzentrieren, oder? Als ich 30 wurde, hatte ich so einen Moment. Mir wurde bewusst, dass ich nun nicht mehr jede Art von Leben leben kann. Ich habe mich entschieden für *dieses* Leben – ein Leben, über das ich mich freue – aber ich könnte nicht einfach mehr zurück und bspw. Weltenbummler werden. Oder Politiker. Oder Sportler. Etliche meiner Würfel sind gefallen. Als ich letztes Jahr mein erstes Eishockeyspiel live sah, war ich völlig fasziniert von dem Tempo dieses Spiels. Und dann dachte ich: Ja, mein Guter, auch in diese Mannschaft würdest du nicht mehr rein kommen, selbst wenn du wolltest und jetzt sofort anfangen würdest, Schlittschuh zu laufen. Ich war kurz deprimiert. Immerhin bin ich der sportlichste Pastor in ganz Rieden. Ich hoffe nur, dass demnächst nicht noch ein zweiter dorthin zieht ...

Ich könnte so weitermachen, schätze ich. Und Ihr hättet vermutlich auch einiges beizutragen aus eurer Erfahrung. Wenn wir so über uns nachdenken, fällt uns allerhand ein. Bei den meisten dürfte die Bilanz recht gemischt sein: Etliches ist geglückt, manches nicht. Über einige Stärken kannst du dich freuen, über manche Grenzen bist du unglücklich. Manchem trauerst du nach, bei anderem bist du froh, dass es vorbei ist. In Bezug auf die Zukunft, gibt es noch manche Hoffnungen und Wünsche, aber auch einige Sorgen. Und vermutlich wirst du

sagen: Keinen Ferrari zu fahren, mein Lieber, steht auf meiner Sorgenliste nicht besonders weit oben ... Wenn ich sonst keine Probleme hätte, wäre ich wahrhaft glücklich.

Mit solchen und ähnlichen Gedanken schlagen wir uns herum, Tag für Tag, Woche für Woche. Und irgendwie gehören sie ja zum Leben dazu. Wir setzen uns auseinander mit uns selbst und mit anderen. Wir wollen gerne das Beste aus unserem Leben machen und aus unseren Beziehungen, aus den Talenten und Begabungen, und möglichst unsere Grenzen erweitern.

ABER DAS IST NICHT ALLES. Dieser Focus allein ist definitiv nicht alles, was Gott in unser Leben gelegt hat. Wir sollen uns nicht nur um uns selber drehen, sondern Gott möchte uns eine Horizonterweiterung ermöglichen! Unser tägliches Leben, das, was wir hier hören und sehen, erleben und erleiden, ist nicht die ganze Wirklichkeit. Sondern die Wirklichkeit ist größer. Gottes Wirklichkeit ist größer – erheblich sogar.

Und wenn wir uns jetzt einen Psalm anschauen, der davon spricht, Gott zu ehren, unsere Stimmen für ihn zu erheben, sogar „mit der Natur zu brausen“, dann ist das keine Ablenkung. Gott zu loben ist keine Ablenkung von unserem Alltag mit seinen Höhen und Tiefen, sondern es ist eine wichtige und nötige Horizonterweiterung!

Ganz oft erweitern die Psalmen unsere Wahrnehmung – so als würde uns jemand ein Weitwinkelobjektiv aufsetzen: Wenn wir den Zoom zurückstellen und damit mehr in den Blick bekommen als nur ein Gesicht oder einen Ausschnitt der Landschaft, dann ahnen wir etwas vom großen Ganzen. Psalmen können ebenfalls als Weitwinkelobjektiv fungieren, wenn sie uns – aus den unterschiedlichsten Situationen kommend, manchmal langsam und behutsam – zu Lobgesängen hinführen. Und damit machen sie ihrem Namen alle Ehre: *tehillim* heißen sie; und das meint *Ruhm, Lobpreis oder Lobgesänge*.

Ich möchte euch gerne nun einen solchen „Weitwinkel-Psalm“ vorlesen. Es ist der Psalm 98. Ich habe für heute die Schlachter-Übersetzung gewählt:

Psalm 98: Ein Psalm. Singt dem Herrn ein neues Lied! Denn er hat Wunder getan; seine Rechte hat ihm den Sieg verschafft und sein heiliger Arm. 2 Der Herr hat sein Heil kundwerden lassen; er hat vor den Augen der Heiden seine Gerechtigkeit geoffenbart. 3 Er gedachte an seine Gnade und Treue gegenüber dem Haus Israel; alle Enden der Erde haben gesehen das Heil unseres Gottes. 4 Jauchzt dem Herrn, alle Welt; brecht in Jubel aus, frohlockt und lobsingt! 5 Lobsingt dem Herrn mit der Laute, mit der Laute und mit klangvoller Stimme, 6 mit Trompeten und Hörnerschall; jauchzt vor dem König, dem Herrn! 7 Es brause das Meer und was es erfüllt, der Erdkreis und die darauf wohnen; 8 die Ströme sollen in die Hände klatschen, die Berge allesamt sollen jubeln 9 vor dem Herrn, denn er kommt, um die Erde zu richten! Er wird den Erdkreis richten mit Gerechtigkeit und die Völker, wie es recht ist.

Lasst uns einfach einige dieser Aussagen herausgreifen und darüber nachdenken, den ersten Satz zum Beispiel: **Singt dem Herrn ein neues Lied! Denn er hat Wunder getan.** Also ich bin froh, dass ich in einer Zeit lebe, in der neue Lie-

der entstehen! Es entstehen sogar sehr viele neue Lieder. Von manchen wird in zehn Jahren niemand mehr sprechen. Andere haben das Zeug, es in kommende Generationen zu schaffen. Neue Lieder spiegeln geistliches Leben wider, zeugen von Erfahrungen mit Gott, sind der Pulsschlag des geistlichen Lebens einer Generation. Wenn keine Lieder mehr entstehen, wenn wir nichts mehr zu singen haben, dann haben wir uns in die Käfige des normalen Lebens sperren lassen. **Singt dem Herrn ein neues Lied! Denn er hat Wunder getan.**

Der Psalm 98 wurde damals von Menschen gedichtet und gesungen, die Gott ganz neu erlebt hatten in ihrem Leben. Unter dem Perserkönig Kyrus durften die Israeliten aus dem Exil in Babylon heimkehren. Heim nach Jerusalem, heim in ihr gelobtes Land. Dieses Wunder, dieses Glück, das sie kaum fassen konnten, steht im Hintergrund des Psalms. Das waren nicht menschliche Könige gewesen, die das möglich gemacht hatten. Sondern die singenden Beter erkannten in dieser erneuten Befreiung die Handschrift ihres Gottes – zumal dies ja von so vielen Prophetenaussagen angekündigt worden war. *Tröstet, tröstet mein Volk! spricht euer Gott. Redet mit Jerusalem freundlich und predigt ihr, dass ihre Knechtschaft ein Ende hat, dass ihre Schuld vergeben ist.* (Jes 40, 1-2)

Solche Erfahrungen bringen neue Lieder hervor. Gleichzeitig erkennt man in ihren Aussagen auch die Botschaften der „alten“ Lieder wieder. Dass Jahwe König ist, dass er treu zu seinem Volk steht und seine Verheißungen erfüllt – das ist das alte Liedgut, neu belebt. Dieses Vertrauen zu Gott als ihrem König hat das Exil überdauert, hat die Gefangenschaft überlebt. Auch als sie die Lösung noch nicht sahen, als die Verheißungen noch unerfüllt waren, haben sie an ihrem König festgehalten, haben die alten Lieder gesungen, haben sich an die früheren Taten Gottes erinnert – und so überlebt.

Das ist auch für uns entscheidend, dass wir mehr sehen als nur die aktuelle Lage. Mag sein, dass du von deiner letzten Woche oder deinem letzten Monat enttäuscht bist. Es hat nicht alles so geklappt, wie du es wolltest. Vielleicht hast du eine berufliche Niederlage erlitten, oder hast dein Kind enttäuscht, oder jemand hat dir geschadet. Dann lass dir heute den Blick weiten und denk daran, wozu Gott fähig ist! Denk daran, was er für Wunder getan hat in deinem Leben, im Leben deiner Gemeinde und – jetzt kommt's – in all diesen Hunderten von Jahren, seit er die Erde geschaffen hat, in denen er sich um seine Menschen gesorgt und gekümmert hat. Das ist der Stoff, aus dem immer noch neue Lieder entstehen!

So können wir Zeiten des inneren Exils überstehen. Da ist es unbedingt nötig, sich bewusst zu machen, was Gott bereits getan hat! Und dann merkst du: Es ist nicht die Frage, ob Gott Wunder tun kann. Natürlich kann er. All diese Erfahrungen durch die Jahrhunderte sagen es uns. Nur weil wir im vergangenen Jahr vielleicht keines erlebt haben, heißt das doch nicht, dass Gott ohnmächtig geworden wäre! Eine ganze Generation lang haben die Israeliten im Exil in Babylon die Hoffnung wach gehalten, dass Gott sie wieder nach Hause bringen wird. Und immer stand ihnen dabei vor Augen, wie so etwas schon einmal geschehen war – vor 750 Jahren, als Gott ihre Vorfahren aus Ägypten befreit und nach

Kanaan gebracht hatte. Die alten Wunder halten die Hoffnung wach. Und dann kommt die neue Zeit, die Befreiung, und ein neues Lied für ein neues Leben. Ich finde es bewegend, wie die Psalmen die alten Erfahrungen, die alten Wunder hochhalten, wie sie daraus die Hoffnung nähren – und dann, wenn sie Gott neu erleben, neue Liedern singen von der neuen Zeit und den neuen Erfahrungen. Und man sieht: Es ist der gleiche Gott, damals wie heute. Man sieht es an den Liedern, die über ihn gesungen werden.

Einmal erzählte meine Frau, dass sich wohl einige Leute aus unserem Dorf gefragt haben, was bei uns eigentlich passiert, wenn in unserem Haus so lauthals gesungen wird. Nun ja, ab und zu haben wir eben einen Hauskreis bei uns zu Gast. Ich weiß nicht, welchen Reim sie sich darauf machen ... Aber der Gedanke gefällt mir, dass sie an geistliche Lieder denken, wenn sie an unserem Haus vorbeikommen. Ganz sicher sind wir in vielem keine perfekte Familie, aber wenn es die Lieder sind, die ihnen auffallen – gerne! Vielleicht darf ich dann auch mal Ferrari fahren ...

Lasst uns noch weitere Gründe anschauen, warum dem Psalmisten zum Singen zumute ist: ER hat Wunder getan. Das war das erste. Aber es kommen noch weitere Ausführungen hinzu. Die Menschen aus dem Volk Israel haben damals diesen Psalm dankbar im Tempel gesungen. Sie hatten die Hilfe ihres Gottes erlebt, vor den Augen aller Völker sind sie heimgekehrt. Aber sie wussten auch, dass das noch nicht alles war; dass damit das Heil noch nicht vollständig war. Sondern das Heil Gottes soll die ganze Erde erfassen! Die Welt soll Gott als Richter und König kennen lernen.

Uns sind heute globale Auswirkungen nicht mehr fremd. Zuletzt trugen sie zumeist beängstigende Züge ... Früher sagte man immer: Was kümmert es mich, wenn in China ein Sack Reis umfällt? So leicht kann man das heute nicht mehr sagen! Vielleicht war dieser Sack Reis als Sicherheit in einem internationalen Wertpapiergeschäft gedacht. Wer weiß das schon noch? Aber im Ernst: Wir scheinen wieder neu mit Unsicherheit leben lernen zu müssen. Und das fordert uns sehr. Denn an unpersönlichen, globalen Entwicklungen hängen ganz persönliche Schicksale, Zukunftsaussichten, Familien. Es gibt so viele weltumspannende Problemfelder, dass uns der Mut verlassen könnte: Armut und Hunger in nie da gewesenem Ausmaß, Terrorismus und religiöser Fanatismus, Klimawandel und Artensterben, die Finanz- und Wirtschaftskrise, ein rasantes Anwachsen der Slums in den Mega-Städten der Welt und, und, und.

In keinem dieser Bereiche können wir uns aus der Verantwortung stehlen. Wir müssen lernen, und zwar schnell. Aber auch das ist gar nicht so einfach. Wie sagte Thomas Edison: Ich bin nicht gescheitert, ich habe einfach nur 10000 Wege gefunden, wie es nicht geht. Das ist wenigstens ehrlich! Gute Lösungen brauchen oft Zeit. Zeit, die viele Menschen in Not nicht haben.

Aber bei allem, was hier über menschliche Verantwortung und Möglichkeiten zu sagen ist, gilt auch hier: **König ist der Herr.** Mit einem Wort kann er mehr bewirken als alle menschlichen Pläne es je könnten. Die Berge gehören ihm – auch

die schmelzenden Eisberge. Die Flüsse gehören ihm und die Menschen gehören ihm. Es ist Zeit, den Eigentümer nach seinem Willen zu fragen, nicht wahr? Der Psalm feiert es als einen Freudentag, wenn Gott kommt und Recht spricht. Wenn Gott sagt, was er von alldem hält, dann ist das ein Glückstag für die Menschen, sagt der Psalm. Ist es also nicht Zeit für eine neue Gebetsbewegung unter Christen angesichts unlösbarer, weltweiter Probleme? Wir sollten Gott neu nach seinem Willen fragen und ihn anbeten als den König über diese Welt! Das ersetzt nicht unser praktisches Mithelfen im Kleinen, den verantwortungsvollen Umgang mit unserem Geld, diakonische Hilfe und klare Evangelisation. Aber – und das sollten wir nicht vergessen – alles fängt bei Gott an. Hier können wir das meiste bewirken, indem wir Gott ehren und ihn bitten, die Wunder zu tun, die die Welt braucht.

Und dann sind solche Erfahrungen möglich, wie Israel sie gemacht hat: Dass sie herausgeholt werden aus einer verzweifelten Lage; dass sie am Ende singen: **Der Herr hat sein Heil kundwerden lassen.** Dreimal kommt in unserem Psalm das Wort *jascha* vor. Es heißt „retten, helfen, heilen“. Es kommt als Verb und als Substantiv vor, und dann heißt es *Jeschua*. Habt Ihr den Klang im Ohr? *Jeschua* ist die hebräische Form des Namen **Jesus**. Man könnte sagen: Unter der Oberfläche liefert dieser Psalm schon einen Hinweis darauf, wie Gottes Heil künftig zu den Menschen kommen wird: Durch Jesus, den Christus. Gott hat seinen *Jeschua*, hat sein Heil vor allen Völkern bekannt gemacht, sagt der Psalm. Die Welt soll Gott als Richter und König kennen lernen. Das wird „Jeschua Gottes“ sein, Gottes Heil und Gerechtigkeit für die ganze Welt.

Diese neun Verse enthalten so viele Aussagen über Gott, die uns zu einem neuen Lied führen wollen; die uns den Horizont erweitern wollen, unsere Fixierung auf uns, unsere Wünsche und Schwierigkeiten lösen. Angesichts dieses Gottes wird Nachbars Ferrari so klein. Und selbst meine größeren Probleme müssen sich einordnen unterhalb des Königs der Welt. Das löst Anbetung aus. Ich möchte Gott sagen, dass er großartig ist. Das Wort, das die Bibel für „anbeten“ gebraucht, heißt wörtlich „sich niederwerfen“. Wir knien vor ihm nieder – im Geiste oder auch körperlich – und bringen Gott unsere Bewunderung dafür, wie er ist. Jetzt geht es einmal um ihn selbst, um sein Wesen. Wir dürfen ihm sagen, was er uns bedeutet, dürfen ihm Komplimente machen.

Das unverdient Schöne dabei ist: Das erfreut nicht nur ihn, sondern lässt uns in unserem manchmal unerfreulichen Alltag bewusst werden, dass da ein großartiger Gott mit uns ist. So bringt die Anbetung auch noch Freude und Trost in das Leben des Anbeters.

In der Bibel spielt das eine wichtige Rolle. Die Psalmen und Hymnen preisen Gott mit immer neuen Worten. Mit immer neuen Würdenamen sprechen sie ihm die höchsten Werte und Eigenschaften zu: Ewigkeit, Allmacht, Ehre, Weisheit, Heiligkeit, Kraft. In Offb 4,8 heißt es zum Beispiel: „*Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott, der die ganze Welt regiert, der war und der ist und der kommt!*“ In solchen Worten geht es einmal nicht darum, für konkrete Gaben zu danken, oder

für konkrete Anliegen zu bitten. Hier geht es nicht mehr darum, im Gebet irgend etwas zu bewegen oder zu bewirken – es geht einfach um Gott selbst; darum, dass er uns aus Liebe geschaffen und erlöst hat; es ist die Freude darüber, dass er uns mit Liebe begegnet. Anbetung ist die direkte Form Gott zu sagen, dass er großartig ist. **In ihr drücken wir ihm unsere Liebe und Bewunderung aus.**

Und dann haben wir neben dem gesprochenen Gebet ja auch noch unsere Lieder. Musik schafft es Dinge auszudrücken, die sich mit Worten nur schwer sagen lassen. Sie berührt uns auf eine Weise, wie es gesprochene Texte oft nicht können. Deshalb: Singt dem Herrn immer wieder neue, frische, lebendige Lieder. Sie kommen von Herzen und gehen zu Herzen. Darum hat Musik schon immer zu den Gottesdiensten der Bibel gehört. In den letzten 2000 Jahren wurden für Jesus Christus mehr Liebeslieder und andere Lieder geschrieben als für irgendjemanden sonst. Warum? Weil es eben nicht einfach um Religion, um Pflichterfüllung oder um bloßes Wissen geht – sondern um eine Liebesbeziehung. Die Liebe singt.

„Du hast gut reden“, werden einige sagen, „du hast mich noch nie singen gehört. Ich treffe nicht einen einzigen Ton. Das kann unmöglich ein Ausdruck meiner Liebe sein, wenn ich anfangen zu singen!“ Vielleicht wird es dich interessieren, welche Bedeutung hinter dem Wort „jauchzen“ steht. Dieses Wort kommt in den Psalmen immer wieder vor, und es meint nichts anderes als ein „fröhliches Rufen“. Es kann sogar Kriegsgeschrei heißen, aber das vielleicht doch in einem anderen Zusammenhang. Frei übersetzt also: Schlage fröhlich Krach, Gott zur Ehre! Ich denke, das ist jedem möglich! Es wäre schön, wenn euch das über diesen Morgen hinaus begleitet: **Anbetung ist ein wesentlicher, direkter Weg Gott unsere Liebe auszudrücken.** Sie bewirkt, dass Gott geehrt wird; dass sich unser Horizont weitet; und dass das Tagesgeschäft dieser Welt – und auch der Ferrari meines Nachbarn – wieder im rechten Licht erscheinen.

Pastor Henrik Otto, Zwieselberger Straße 14, 87669 Rieden am Förgensee;
E-Mail: hueotto@gmx.de

Kommentar zur Predigt von Henrik Otto

I Erster Eindruck

Der Prediger ist mir bekannt aus seiner Studienzeit am Theologischen Seminar Ewersbach und auch von einem Gottesdienstbesuch am Anfang seines Gemeindedienstes in Rieden am Forggensee. Vor meinem inneren Auge habe ich einen dynamischen jungen Mann, der offen und freundlich auf Menschen zugeht. Sicherlich nicht nur dieses innere Bild bestimmt meinen ersten Eindruck der vorliegenden Predigt: Der Verkündiger hat meine Aufmerksamkeit durch seine unterhaltsame, aber nicht banale Einstiegsgeschichte vom Ferrari des Nachbarn. Er begegnet mir mit einer insgesamt frischen und anschaulichen Sprache. Exegetische Details zu hebräischen Wörtern bringt er mir verständlich und zielführend nahe. Der Struktur seiner Predigt kann ich zwar nicht gut folgen, aber der Gedankenfluss leitet mich zur Anbetung Gottes und vielleicht mündet sie sogar in eine Anbetungszeit im Gottesdienst, so dass Psalm 98 nicht nur reflektiert, sondern praktiziert wird. Diese Verkündigung motiviert mich, auf Gott zu blicken und für ihn fröhlich „Krach zu schlagen“. Die Worte der Predigt berühren mich, es bleibt etwas Gutes hängen. Ein analytischer Blick wird vermutlich kritischer ausfallen.

2 Analytischer Blick

Die Predigtwerkstatt im Theologischen Gespräch möchte mehr als erste Eindrücke einer gelesenen Predigt wiedergeben. Welche Spuren hat das Handwerk der Predigtkunst an der Predigt erkennbar hinterlassen, welche vorbereitenden Entscheidungen und Gedankengänge spiegeln sich in den Aussagen? Die folgende Analyse schwankt immer wieder zwischen Begeisterung über die Kunstfertigkeit der Predigt und Rückfragen zu Schnitzern oder Kratzern an ihr.

2.1 Zu den exegetischen Vorarbeiten und Entscheidungen des Predigers

Die Predigt lässt vielfältige exegetische Vorarbeiten erkennen, die sich in vier Bereichen widerspiegeln:

a) Der Prediger hat sich mit dem angenommenen Entstehungskontext von Psalm 98 beschäftigt und situiert die Aussagen in die Zeit der Perser. Die Rückkehrer aus dem babylonischen Exil haben demnach mit Psalm 98 auf den Lippen das Wunder des zweiten Exodus bestaunt. Otto zitiert daher folgerichtig das Mottowort des zweiten Jesaja (Jes 40, 1-2) und kann vor diesem Hintergrund gut erläutern, wie diese Geschichtserfahrung Israels zu neuen Liedern geführt

hat. Dabei hat der Verkündiger sich die Länge der babylonischen Gefangenschaft und anderer Zeiträume der Geschichte Israels vor Augen gehalten, um zu zeigen, dass Befreiungserfahrungen einen längeren Vorlauf haben können.

b) An der Predigt ist eine Hermeneutik der Psalmen erkennbar. Der Verkündiger hat sich mit der Frage auseinandergesetzt, wie Psalm 98 entstanden sein könnte und vermutet als Sitz im Leben, dass dieser Psalm damals von „Menschen aus dem Volk Israel [...] dankbar im Tempel gesungen“ wurde. Die Sprache der Psalmen vergleicht er mit Liebessprache und lässt damit erkennen, dass hier eine besondere Kompetenz zum Verstehen der Sprache notwendig ist. Für den heutigen Gebrauch der Psalmen spricht Henrik Otto von der Funktion der „Horizontenerweiterung“ im Bild eines Weitwinkelobjektivs einer Fotokamera.

c) Der Verkündiger nutzt seine Hebräischkenntnisse. Er erklärt, warum die Psalmen als *tehillim* (Lobgesänge) zu verstehen sind, weist auf das dreimalige *jascha* (retten) des Textes hin und verbindet es mit dem Nomen *jeschua* (und dem Namen Jesus). Außerdem erhellt er die Bedeutung des Begriffs „jauchzen“. Diese Erläuterungen wirken nicht zufällig oder assoziativ, sondern haben für die Predigt tragende Funktion.

d) Nicht erkennbar ist für mich, inwiefern sich der Prediger mit dem Aufbau des Psalms beschäftigt hat und die mögliche Aufteilung in drei Strophen für seine Predigt nutzt. Psalm 98 wendet sich an drei Beteiligte im Gotteslob, an Israel (V. 1-3), an die Völker (V. 4-6) und an die Natur (V. 7-9). Nun ist nicht zwingend, dass ein Prediger über die Struktur des Gebets informieren muss, aber es fällt auf, dass die Beteiligung der Völkerwelt und der Natur am Gotteslob in der Predigt kaum Berücksichtigung finden. Damit geht ein besonderes Profil von Psalm 98 in gewisser Weise verloren. Die Aussage, dass Meer, Erdkreis, Ströme und Berge vor Gott jubeln, findet kaum Beachtung. Eine Detailfrage wäre noch, ob dieser Psalm in die Zeit des zweiten Tempels gehört oder nicht schon fern des Tempels, in der Zeit der Rückführung aus dem babylonischen Exil und des Wiederaufbaus des Tempels gesungen wurde.

2.2 Zur Thematik, Struktur und Theologie der Predigt

a) Der Einstieg der Predigt ist ein Einblick in die Predigtwerkstatt – die Entstehung der Predigt. Häufig missglücken solche Einblicke ja, hier verbindet sich der Einblick mit einer Lebensfrage, die Otto ansprechen möchte: Der Blick des Predigers aus seinem Arbeitszimmer richtet sich auf den Ferrari des Nachbarn und ruft in ihm Fragen von Neid und Lebensplanung wach. Der Prediger beschäftigt sich und seine Hörer mit der Frage nach dem ungelebten Leben – ein Lebensthema, das soziologisch wohl besonders von Menschen um die 30 Jahre (so anschaulich nachzulesen bei Florentine Fritzen: Plus Minus 30... oder die Suche nach dem perfekten Leben, Artemis-Verlag 2009) und auch um die 50 Jahre besonders (sog. Mid-life-Krise) beschäftigt. Otto ergänzt noch eine Erzählung vom Besuch bei einem Eishockeyspiel und spricht seine Hörer auf Alltagsorgen und Lebensbilanzen an.

b) Das Thema von Psalm 98 versteht der Prediger im Gegensatz zu den Lebensfragen, die er in seinem Einstieg aufzeigt. Das Psalmgebet soll für den Hörer zu einer Horizonterweiterung werden und wie sich am Ende herausstellt, es soll die Gottesdienstteilnehmer motivieren, Anbetung Gottes als wesentlichen, direkten Weg zu verstehen Gott gegenüber Liebe auszudrücken.

c) Die Auslegung des Psalms hat keine klar konturierte Struktur. Der Prediger hatte offensichtlich die Qual der Wahl aus vielen Gedanken und konnte diese nicht klar eingrenzen. Vielleicht möchte er auch keine Struktur zu erkennen geben, sondern gefällig plaudern. Das ist an einigen Übergangssätzen gut erkennbar, so nach der Textlesung: „Lasst uns einfach einige dieser Aussagen herausgreifen und darüber nachdenken, den ersten Satz zum Beispiel“. Diese Einleitung zu seiner Auslegung suggeriert, als wäre es angemessen, in Psalmentexte hineinzugreifen wie in eine Lostrommel oder Bonbontüte. Es ist mit Sicherheit nicht zufällig, dass der Prediger den ersten Satz des Psalms „herausgreift“, denn der ist im folgenden das Motto seiner ganzen Predigt. Und auch in Psalmentexten stehen erste Sätze nicht einfach so am Anfang, sondern markieren häufig das Thema. Nach den längeren Ausführungen zum Singen alter und neuer Lieder wird deutlich, dass Otto eigentlich bei einem Thema bleiben möchte: „Lasst uns noch weitere Gründe anschauen, warum dem Psalmisten zum Singen zumute ist“. So gesehen ist seine Predigt ein Thema mit Variationen. Der recht lange Schluss der Predigt macht das deutlich, indem der Prediger sagt: „Diese neun Verse enthalten so viele Aussagen über Gott, die uns zu einem neuen Lied führen wollen“. Der Facettenreichtum des Psalms hat dem Prediger dabei einen gewissen Streich gespielt, indem er sich nicht klarer fokussierte. In seiner Predigt stecken m.E. mindestens drei Themen, die in unterschiedlicher Qualität beantwortet werden: Neue Lieder aufgrund guter Erfahrungen mit Gott, Gottes Handeln in der Geschichte/Alltag, Gott als gerechter Richter.

d) Der rote Faden der Predigt ist die Ermutigung, Gott neue Lieder zu singen. Das wird historisch illustriert, durch die einschneidende Heilserfahrung Israels, die babylonische Gefangenschaft zu überstehen. Auf ansprechende Weise gelingt es dem Prediger dabei zu zeigen, wie alte geistliche Erfahrungen und Gedanken über Gott in neue Lieder integriert werden. Alt und neu sind hier keine Gegensätze, sondern erfüllte Vergangenheit führt zu neuem Liedgut über Generationen hinweg. Anbetung versteht der Prediger als Ausdruck der Liebe und Bewunderung für Gott. Otto möchte diese Haltung vor Gott von Dank und Bitte abheben, und versteht solche Lieder als Liebessprache für Gott bzw. Jesus.

e) Unklar bleibt mir als Predigthörer wie der Prediger das Verhältnis von Gottes Handeln und menschlichem Handeln versteht. Einerseits erwähnt er für den zweiten Exodus den Perserkönig Kyros, andererseits betont er: „Das waren nicht menschliche Könige gewesen, die das möglich gemacht haben.“ Einerseits konstatiert er angesichts vielfältiger globaler Herausforderungen an die Menschheit heute, dass wir uns nicht „aus der Verantwortung stehlen“ können, andererseits betont er, dass Gott mit einem Wort mehr bewirken könne als alle menschlichen

Pläne. Wenn Kyros von Jesaja „Messias“ (Jes 45, 1) genannt wird, ist menschliches und göttliches Handeln wohl enger verbunden, als Otto hier andeutet. Und mir bleibt unklar, warum der Prediger angesichts gegenwärtiger ethischer Herausforderungen seine Gemeinde auffordert, neu nach seinem Willen zu fragen und ihn anzubeten, ohne dass dies „nicht unser praktisches Mithelfen im Kleinen“ ersetze. Dem Prediger gebe ich als Hörer in gewisser Weise Recht, wenn er betont, dass „alles“ bei Gott anfangen, aber die Konsequenz „Hier können wir das meiste bewirken, indem wir Gott ehren und ihn bitten, die Wunder zu tun, die die Welt braucht“ überzeugt mich theologisch nicht. Erwartet Otto, dass diese Wunder ohne Indienstnahme des Menschen durch Gott geschehen, wenn es um die von ihm genannten „Problemfelder“ von Armut und Hunger, Terrorismus, Klimawandel und Finanzkrise geht?

f) Eine kritische Rückfrage muss sich eine genauere Analyse der Predigt noch gefallen lassen. Der Predigttext spricht von der Gerechtigkeit Gottes (V. 2) und von der umjubelten Ankunft Gottes zum Gericht über die Erde (V. 9). Die Hauptmotivation des Predigers, Gott zu loben, liegt in positiven Erfahrungen der Hilfe Gottes. Psalm 98 ruft zum Lob auf, da Gott als Richter erscheint. Henrik Otto nimmt diese besondere Konnotation des Gerichts wahr. Er bezeichnet die Rechtsprechung als „Freudentag“ und „Glückstag“ und ermutigt seine Hörer angesichts des Gerichts, die Zeit einer neuen Gebetsbewegung unter Christen auszulösen. Mögliche Hörereinwände zum Gericht und auch der Ernst des Gerichts werden hier auf den ersten Blick leichtfüßig umgangen. Aber Halt! Der Prediger sieht einen Ausweg, indem er über die terminologische Nähe von Heil und Heiland „unter der Oberfläche“ des Psalms Jesus Christus als Richter und König erkennt, der „Gottes Heil und Gerechtigkeit für die ganze Welt“ darstellt. Dass Jesus Christus auch als Richter gilt, wird hier fast nebenbei erwähnt. Diese Gedanken haben Tiefgang und müssten sicher vertieft werden, um beim Hörer nicht unter oberflächlichen Hörererfahrungen, dass Jesus irgendwie die Lösung für alles ist, zu versickern. Und warum konnte bereits der alttestamentliche Psalmsänger so vom Gericht schwärmen?

2.3 Zur Hörerdimension

Der erste Eindruck von großer Hörernähe hält auch dem analytischen Blick auf die Predigt stand. Henrik Otto benutzt eine Sprache, die es vielen Hörerinnen und Hörern einfach machen wird, sich wieder zu finden. Wenn durch den Einstieg die Erwartung geweckt wird, er würde etwas zum Umgang mit der Frage nach dem ungelebten Leben und einer durchwachsenen Lebensbilanz sagen, wird diese aber enttäuscht. Das Ferrari-Motiv ist anschaulich und unterhaltsam, da aber Menschen seelsorgerlich mehrheitlich andere Sorgen haben, als dass sie sich keinen Ferrari leisten können, bleibt für mich die Frage, wie die Anbetung Gottes auch hier helfen kann. Diese Dimension spricht der Prediger durch den Rekurs auf die Geschichte Israels mit ihren dramatischen Krisenerfahrungen

an. Die Beispiele aus der Hörerwelt wirken dagegen recht „klein“: „Es hat nicht alles so geklappt, wie du es wolltest.“ Der Ferrari ist auch ein spielerisches Motiv. Otto möchte nämlich, dass sich der Predigthörer aus der Fixierung auf seine Wünsche und Schwierigkeiten löst. Die Relativierung der eigenen Alltagsprobleme würde durch Anbetung ausgelöst werden. Dazu lädt der Prediger motivierend und fröhlich ein, denn „Krach machen“ zur Ehre Gottes kann jeder, man muss nicht schön singen können. Das wirkt ansteckend. Und mit Sicherheit ist es nicht die letzte Psalmpredigt, so dass auch zu einem anderen Zeitpunkt das Klagen Dürfen und Warten auf Gottes Hilfe genauso deutlich wird, denn Kleinwagen machen erfahrungsgemäß mehr Sorgen als Luxuskarossen.

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

Rezension

THOMAS ILLG: Ein anderer Mensch werden. Johann Arndts Verständnis der imitatio Christi als Anleitung zu einem wahren Christentum, Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 44, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress 2011, 329 S., ISBN 978-3-86234-870-1, € 46,90, E-Book € 37,40.

Johann Arndt (1555-1621) gehört zu den prägenden Gestalten des nachreformatorischen Protestantismus. Er hatte die *artes liberales* sowie Medizin studiert, ein reguläres Theologiestudium konnte er hingegen nicht aufweisen. Dennoch wurde er Pfarrer und später sogar braunschweig-lüneburgischer Generalsuperintendent. Der nachhaltige Einfluss, den Arndt sowohl auf den lutherischen Pietismus als auch auf spiritualistische Kreise ausübte, beruht vor allem auf der enormen Verbreitung der „Vier Bücher von wahren Christentum“, die in den Jahren 1605-1610 entstanden. Sie erreichten bis zum Ende des 19. Jahrhunderts immerhin 300 Auflagen, wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt und stellen, abgesehen von Luthers Bibelübersetzung und Kleinem Katechismus, das mit Abstand meistgelesene Werk des deutschen Protestantismus dar (Johannes Wallmann, Hans Schneider; 16). Bereits diese Tatsache deutet darauf hin, dass die vorliegende Monographie sich einem Thema von zentraler Bedeutung widmet. Sie geht auf eine Dissertation zurück, die von Johann Anselm Steiger (Hamburg) betreut wurde. Der baptistische Autor ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Hamburg.

Mit seiner kritischen Untersuchung der „Vier Bücher von wahren Christentum“ arbeitet Illg das theologische Profil Arndts heraus. Dabei erhellt er Arndts Umgang mit seinen Quellen ebenso wie seine theologische Entwicklung. Methodisch bedient sich Illg eines Vergleichs der verschiedenen Auflagen von Buch I zwischen 1605 und 1610 sowie eines Vergleichs von Arndt mit je einem Vertreter der lutherischen Orthodoxie (Johann Gerhard) und des Spiritualismus (Valentin Weigel).

In einem Überblick über die bisherige Arndt-Forschung erfährt der Leser, dass Einflüsse beispielsweise von Thomas von Kempfen, Johann Tauler, Valentin Weigel und des Paracelsus auf Arndt bereits von mehreren Autoren (Edmund Weber, Hermann Geyer) untersucht wurden, aber auch der Einfluss des Lutheraners Martin Chemnitz nachgewiesen werden konnte (Hans Schneider). In der neueren Forschung ist nach Illg umstritten, ob Arndt eher aus Quellen des Luthertums (so Johannes Wallmann) oder des mystischen Spiritualismus (so Hans Schneider) schöpft.

Angesichts des desolaten Zustands der kirchlichen Frömmigkeit wie auch der wissenschaftlichen Theologie will Arndt seine Leserschaft zur Buße und zu einem Leben in der Nachfolge Christi aufrufen. Gestützt auf Paracelsische Naturphilosophie deutet er bestimmte Planetenkonstellationen und politische Ereignisse als „Reaktionen Gottes auf das sündhafte Leben der Menschen“ (58), womit er dem Ruf zur Umkehr Nachdruck verleiht. An die Stelle der herkömmlichen wissenschaftlichen Arbeit an der Heiligen Schrift will er eine „Practicam vnnd lebendige Vbung“ des göttlichen Worts setzen (61), ein Ansinnen, das nach Illg einen „deutlich antiintellektualistischen Akzent“ trägt (64).

Die Gottebenbildlichkeit versteht Arndt als Beziehungsgeschehen. Anders als Paracelsus und Weigel sieht er sie durch den Sündenfall als gänzlich zerstört. Der durch die Erbsünde korruptierte Mensch kann jedoch durch Buße und Einüben der Selbstverleugnung zur *unio mystica cum Christo* gelangen. Heiligung wird als vom Menschen zu leistende innere Zerknirschung und Tötung des Fleisches verstanden. Das Joch Christi auf sich zu nehmen, heißt demnach, „durch die imitatio des tugendhaften Lebens Christi die Untugenden zu überwinden“ (92). Zwar kann Arndt auch von der Erneuerung durch geistgewirkte Wiedergeburt sprechen, doch erscheint diese als Ergebnis des Heiligungsprozesses. An einem Textbeispiel zeigt Illg, wie Arndt den leidenden Jesus nur als nachzuahmendes und durch die Einwohnung Christi im Glaubenden auch nachahmbares *exemplum* versteht, nicht aber als denjenigen, dessen Gerechtigkeit dem Glaubenden zugeeignet wird. Auch wird das bleibende Sündersein des Christen (eschatologischer Vorbehalt) von Arndt nicht ausreichend berücksichtigt, was einen perfektionistischen Grundton seiner Predigten zur Folge hat. Da Arndt im selben Zusammenhang auch von Gottes gnädigem Wirken spricht, gerät er gleichsam in einen Selbstwiderspruch.

Bis 1610 entwickelt Arndt sein *imitatio*-Christi-Konzept in Buch I weiter. Dies geht vermutlich zunächst auf kritische Hinweise Johann Gerhards zurück, dann auch auf den öffentlichen Druck. Arndt bewegt sich daraufhin tatsächlich von der Betrachtung Jesu als *exemplum* hin zu dessen Verständnis als *donum vitae*. Das neue Leben stützt sich nun auf die stellvertretende Sühne Jesu Christi (222), jedoch versteht Arndt den Glauben im Sinne des Spiritualismus als göttliche Kraft im Herzen des Menschen.

Die präzise vergleichende Analyse der verschiedenen Entwicklungsstadien der Arndtschen Theologie macht den Reiz dieser anspruchsvollen Studie aus. „Die Weise, wie Arndt unterschiedliche, teils disparate Traditionen zusammenfügt und mit lutherischen Lehraussagen verbindet, führt zu einem nicht durchgängig widerspruchsfreien Ganzen.“ (13) Geht man davon aus, dass nicht nur die evangeliumsgemäßen, sondern auch die gesetzlichen Aussagen Arndts auf seine Leser gewirkt haben, so erscheint seine enorme Wirkungsgeschichte ambivalent. Unverkennbar macht sich der Baptist Thomas Illg die Kernpunkte der lutherischen Rechtfertigungslehre zu Eigen. Sie wird für ihn zum entscheidenden Kriterium, anhand deren er zu klaren Urteilen über Teilbereiche der Arndtschen Theologie gelangt.

Illgs Untersuchung, die er am Schluss in 55 Thesen zusammenfasst, stellt eine beachtliche, weil lehrreiche Studie dar. Sie leitet nicht nur zu historischer Präzisierung an, sondern auch zu (selbst-)kritischer Reflexion einer Frömmigkeit, die im konservativen Spektrum der Landeskirchen ebenso wie der Freikirchen beheimatet ist.

Pastor Dr. Johannes Demandt (FeG Düsseldorf), Zedernweg 7a, 41352 Korschenbroich;
E-Mail: j.demandt@duesseldorf.feg.de



DOWNLOAD-ANGEBOT

Gottesdienstentwürfe ohne Abonnement

Das Projekt Evangelisch-Freikirchliche Gottesdienstentwürfe stellt für jeden Sonntag des Jahres eine komplette Predigt, die theologischen Vorüberlegungen und Anregungen zur Gottesdienstgestaltung zur Verfügung.

Die Autoren sind Pastorinnen und Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der auch Herausgeber dieser Gottesdiensthilfe ist.

Unter www.oncken.de finden Sie im Download-Bereich u. a. 15 Entwürfe für das Jahr 2013 bis einschließlich Ostern.

Jeder Gottesdienstentwurf kostet 4,95 €

Auch als Abo erhältlich

J. G. Oncken Nachf. GmbH | Postfach 200152 | 34080 Kassel
E-Mail: buchhandlung@oncken.de | Tel.: (05 61) 5 20 05-88

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 37. Jahrgang • 2013 • 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); Prof. Dr. Markus Iff und

Prof. 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.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

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

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

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

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

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

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

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

Satz: OLD-Media OHG, 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.



Bundes-Verlag

ALLES AUSSER MIKADO

EINE EHRLICHE BIOGRAFIE

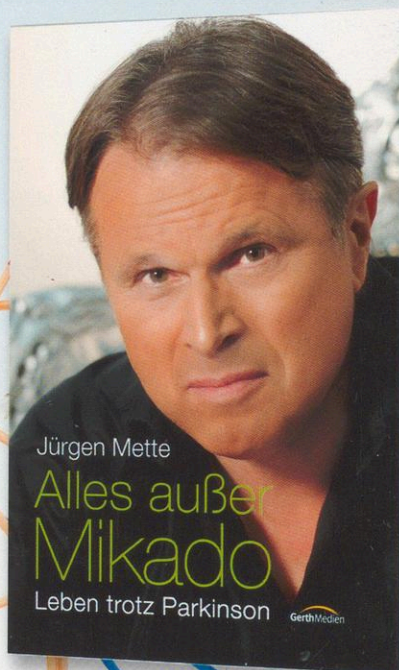
Jürgen Mette

Leben trotz Parkinson

Während eines Fernsehdrehs wird Jürgen Mette mehrfach von einem unkontrollierten Zittern überfallen, er ahnt, dass mehr als Kälte und Erschöpfung dahinterstecken.

Eine Reihe ärztlicher Untersuchungen bringt schließlich die depressive Gewissheit:

Parkinson ist in sein Leben getreten.



gebunden, 192 Seiten,
mit Schutzumschlag,
Best.-Nr.: 816762

€ 14,99*



J. G. Oncken Nachf. GmbH | Postfach 200152 | 34080 Kassel
Tel.: (0561) 52005-88 | buchhandlung@oncken.de

* Versandkosten 3,90 €, ab 30 € (Onlineshop 19 €) Bestellwert portofrei

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Religiöse Entwicklung in Russland

Aufsätze

Johannes Reimer: Einheitsbestrebungen in Russland. Zur Idee und Praxis des Evangelischen Sobor 2010 55

Michael Newolin: Zwanzig Jahre Freiheit: Errungenschaften und Probleme 72

Rüdiger Minor: Evangelisch-Methodistisch in Russland. Erfahrungen in der Kirchenleitung 79

Rezensionen 99

PREDIGTWERKSTATT

Volker Spangenberg: Freude am Leben – Freude an Gott. Eine Andacht 90

Kommentar zur Andacht von Volker Spangenberg (Raphael Vach) 94 ✓

210

2013 • Heft 2

ISSN 1431-200X

37. JAHRGANG

Religiöse Entwicklung in Russland

Auf den ersten Blick erscheint die Beschäftigung mit der religiösen Entwicklung Russlands vielleicht als eine sehr spezielle Frage. Der zweite Blick lässt erkennen, wie nahe und wie spannend die Veränderungen hinter dem ehemaligen Eisernen Vorhang seit der politischen Wende sind. Für das Theologische Gespräch konnten wir zwei Experten gewinnen, die verbunden mit ihrer reichen Erfahrung die Transformationen theologisch reflektieren.

JOHANNES REIMER, Jahrgang 1955, ist Professor für Missiologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach und der University of South Africa (UNISA) und leitet die Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa (GBFE). Er ist in der ehemaligen Sowjetunion geboren und gilt als ausgesprochener Kenner des ostslawischen Protestantismus. Reimer zeigt in seinem Beitrag wie kompliziert und brüchig die Einheitsbestrebungen innerhalb der zahlreichen protestantischen Kirchen und Bewegungen in Russland ist: Er informiert und reflektiert den vom 16.-21.5.2010 in der Nähe Moskaus stattgefundenen Sobor (ein Konzil) und zeigt einen möglichen Weg weg vom separatistischen Geist hin zu einem einheitsstiftenden Verständnis von Mission.

RÜDIGER MINOR war von 1992-2005 als Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Russland tätig und zuvor Bischof für die Zentralkonferenz in der Deutschen Demokratischen Republik. In seinem Beitrag erzählt der Bischof i.R. aus seiner Erinnerung heraus, welche historischen Umwälzungen die Situation der Kirchen prägte und wie er den Herausforderungen von Gemeindeaufbau, Gewinnung und Schulung von Mitarbeitern und die Förderung der ökumenischen Zusammenarbeit begegnete.

Dem ehrenamtlichen Einsatz von WILLIAM YODER verdanken wir die Übersetzung einer russischen Stimme: Der Diplomtheologie MICHAEL NEWOLIN gibt Einblick in die tiefgreifenden Veränderungen in Russland – verbunden mit Erfolgen und Enttäuschungen – der letzten 20 Jahre. Der baptistische Autor ist ein leitender Mitarbeiter der russischen Filiale der „Back to God Ministries International“ aus Grand Rapids, Michigan/USA und Redakteur der Zeitschrift „Mirt“ (Die Myrte) in St. Petersburg. „Mirt“ gilt als bedeutende protestantische Zeitschrift, die sich in russischer Sprache an Akademiker richtet (www.gazeta.mirt.ru). Sein Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der bei der Tagung „Forum 20“ in Irpen bei Kiew am 18.11.2011 gehalten worden ist.

In der Predigtwerkstatt veröffentlichen wir eine Andacht, die der praktische Theologe VOLKER SPANGENBERG, Rektor des Theologischen Seminars Elstal und Mitherausgeber unserer Zeitschrift, zum Thema „Freude“ gehalten hat. Die pointierte Kommentierung der Andacht hat der Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Neukirchen-Vluyn, RAPHAEL VACH (Jg. 1981) übernommen, der zugleich Doktorand im Fach Altes Testament bei Thomas Pola an der Universität Dortmund ist.

Dr. Michael Rohde (Schriftleitung)

Einheitsbestrebungen in Russland

Zur Idee und Praxis des Evangelischen Sobor 2010

I Einheit als Problem

I.1 Historische Wurzeln

Kirchliche Einheit unter den protestantischen Kirchen Russlands ist seit Anbeginn eines der größten Probleme der Christen in diesem größten Flächenland der Welt. Die Ursachen hierfür sind vielfältig und sie sind immer wieder thematisiert worden. „Jede Geschichte hat ihre Vorgeschichte, jedes Erlebnis seine veranlassenden Zusammenhänge. Vorgeschichte und Erlebnisse bilden die eigentlichen Bauklötze, aus denen sich das breite Geschichtsbild zusammenstellt“¹, schreibt Hans Kasdorf in der Einleitung zu seinem Buch über die Missionsgeschichte der Mennonitischen Brüdergemeinde in Russland und der Sowjetunion. Auch die Bausteine, aus denen die notorische Unfähigkeit der ostslawischen Protestanten sich zu einigen, gebaut wird, können recht deutlich benannt werden. Sie liegen zum einen in den westlichen Kirchen, die nach Russland auf der Suche nach einem Lebensraum kamen, in dem sie ihre theologische und strukturelle Unabhängigkeit leben,² oder gar auf die baldige Wiederkunft Jesu warten konnten.³ Sowohl die pietistischen Independisten aus Württemberg als auch Mennoniten, die als wichtige Quellen des südrussischen Stundismus gelten, gaben sich ausgesprochen nonkonformistisch und sahen in der Absonderung die einzige Möglichkeit, sich als gottgefällig und heilig zu bewahren⁴, um so auf die baldige Wiederkunft Jesu zu warten, wie Waldemar Janzen in seiner Analyse der Wanderungsmotive der Mennoniten richtig bemerkt.⁵ Die Ansied-

¹ KASDORF, HANS: *Flammen unauslöschlich. Mission der Mennoniten unter Zaren und Sowjets 1789-1989*, Bielefeld 1991, 51.

² Vgl. KLASSEN, JOHN N.: *Gemeindeaufbau und Wachstum bei den russlanddeutschen evangelikalen Christen in Deutschland inmitten der Spannung von Einwanderung und Integration*. Unveröff. DTh Dissertation, Pretoria 2002, 3.

³ Vgl. DIEDRICH, HANS-CHRISTIAN: *Siedler, Sektierer und Stundisten. Die Entstehung des russischen Freikirchentums*, Berlin 1985, 38. DIEDRICH stellt fest, dass „der größte Teil der deutschen Einwanderer in Russland zu Beginn des 19. Jahrhunderts von der süddeutschen Erweckungsbewegung geprägt war“, die sich durch chiliastische und separatistische Besonderheiten auszeichnete, vgl. DIEDRICH, Siedler 26f.

⁴ Vgl. KLASSEN, *Gemeindeaufbau* 3 (wie Anm. 2).

⁵ Vgl. JANZEN, WALDEMAR: „The Great Trek. Episode or Paradigm?“, MQR 51 (April 1977) 127-139, 137; Vgl. SCHOWALTER, RALF: „Angst vor dem Geist. Pneumatologie und Mission – eine

lungspolitik des russischen Staates, die den Einwanderern weitgehende koloniale Selbstständigkeit ermöglichte, bot nun den idealen Nährboden für die Entwicklung eines fast schon sprichwörtlichen Exklusivismus. Es ist daher auch die russlanddeutsche Kolonie, die wesentlich zur Festigung nonkonformistischer Vorstellungen der freikirchlichen Deutschen und den von diesen missionierten Russen beitrug.⁶

Einheit mit Andersdenkenden und -glaubenden Christen war in diesen Kreisen kaum Thema. Doch gerade in den exklusiven Versammlungen dieser Christen kamen die ersten Russen und Ukrainer zum evangelischen Glauben. Die Stubenversammlungen der Pietisten und Mennoniten gaben der jungen Bewegung des ostslawischen Protestantismus sogar ihren ersten Namen – Stundismus. Der Historiker P. M. Friesen, der die Geschichte der Mennoniten in Russland aufschrieb, sprach vom „furor mennonicus“, jenem Virus der Spaltung, der die meisten Gemeinden der Mennoniten Russlands befallen habe. Dass der Virus der Rechthaberei und Spaltung auch die slawischen Kinder der frommen deutschen Einwanderer nicht verschonen würde, war vorprogrammiert. Die deutschen Separatisten haben letztendlich eine ähnliche, „separatistische Bewegung“, wie sie selbst waren, ins Leben gebracht.

Befruchtet wurde diese Entwicklung zum anderen noch dadurch, dass der junge Protestantismus von Beginn an die meisten seiner Anhänger unter den Mitgliedern der vielfältigen russisch-orthodoxen Sekten, wie zum Beispiel der Molokanen fand, die ebenfalls recht abgesondert von der orthodoxen Staatskirche existierten und nicht selten deswegen verfolgt wurden.⁹ Die Hinwendung zum Protestantismus hat hier die nonkonformistischen Tendenzen in ihrem Denken nur noch verstärkt.

Anschaulich zeigt die Geschichte der Einigungsversuche der protestantischen Bewegungen, die mit der ersten Einigungskonferenz in Novo-Vasslievka in Südrussland und dann für das ganze Land in St. Petersburg im Jahre 1884 begann,¹⁰ wie schwierig das Unternehmen Einheit werden würde. In der Tat scheiterten die meisten dieser Bemühungen an theologischen und personellen Fragen.¹¹ Wenn

Verhältnisbestimmung vor dem Hintergrund neuerer mennonitischer Geschichte“. Unveröffentlichte MTh Dissertation, Pretoria 2004, 27.

⁶ Vgl. TOEWS, JOHN B.: „The Russian Origins of the Mennonite Brethren Church“, in: Pilgrims and Strangers. Essays in Mennonite Brethren History, Fresno 1977, 7f.

⁷ FRIESEN, P. M.: Die Alt-Evangelische mennonitische Bruderschaft in Russland (1789-1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte, Odessa 1911.

⁸ WARDIN, ALBERT: How indigenous was the Baptist movement in the Russian Empire: Theological Reflections 10 (2009) 167-174, 170.

⁹ Die Bedeutung und die Rolle der orthodoxen Sekten in der Formierung des ostslawischen Protestantismus ist neuerdings wieder deutlich hervorgehoben worden; Vgl. z. B. DUBROWSKI, MI-CHAIL: Russia I evangelskoe dvishenie, <http://cef.ru/about/articles/?id=102> (01.05.2012).

¹⁰ Vgl. Istorija Evangel'skich Christian Baptistov. Moskva 1989, 98-102.

¹¹ Vgl. LOGVINENKO V. E.: Stoletie pervogo sjezda predsoKI (Mvitelei evangel'skich techenii v S. Peterburge: Bratski Vestnik (4/1984), 51-57. NIKOLSKAYA konstatiert mit Recht, dass diese Be-

überhaupt, dann waren es die Fragen politischer Legalisierung der Protestanten, die die Führer der unterschiedlichen Bewegungen zusammenführten und schließlich zu einer administrativen Konzentration, wenn auch nicht unbedingt Einheit im vollen Sinne des Wortes, führten.¹²

Wie brüchig eine solche Einheit war, zeigten die Entwicklungen in den „Goldenen Jahren“ des ostslawischen Protestantismus nach 1917, die zwar ein recht hohes Maß an politischer Freiheit brachten, zugleich jedoch zur Verschärfung der theologischen Streitigkeiten und als Folge zur Entstehung weiterer protestantischer Bewegungen, wie z. B. der pentekostalen Kirchen, führten.¹³

Es ist vor allem diese Zersplitterung des ostslawischen Protestantismus, die dazu führte, dass in der russischen und später sowjetischen Historiographie nicht vom Protestantismus, sondern immer nur vom „russischen Sektentum“ gesprochen wird.¹⁴ Der Vater der sowjetischen Religionsgeschichte Klibanow behauptete gar, dass es so etwas wie eine innere Gesetzmäßigkeit gibt, die im russischen Sektentum zu immer weiterer Zersplitterung führt.¹⁵ Er nannte neben theologischen Themen auch soziale Faktoren. Danach führt Bildung und Urbanisierung unter den Anhängern der Sekten fortwährend zu Spaltung, weil dieses Sektentum einen Hang zum Land, zum Mystizismus und Ruralität an sich aufweist und sich damit als politisch und sozial wenig interessiert und aktiv erweist.¹⁶

1.2 Verordnete Einheit nach 1943

Stalinistische Verfolgung brachte das protestantische Leben in der Sowjetunion zwischen 1929 und 1939 fast völlig zum Erliegen. Millionen von Protestanten

mühungen im Grunde alle am Versuch Einheit herzustellen scheiterten; vgl. NIKOLSKAYA T.: *Russian Protestantism at the Stage of Legalization: 1905-1917: Theological Reflections* 4 (2004) 182-201, 183.

¹² NIKOLSKAYA beschreibt diesen Prozess recht anschaulich, der nach 1905 zu einer Konzentration vieler Gemeinden unter der Führung eines der beiden Bünde, der Evangeliums-Christen oder Baptisten, führte; vgl. NIKOLSKAYA, *Russian Protestantism* 182 ff.

¹³ Vgl. LUNKIN R. N.: *Verouchenie i social'naia deiatel'nost' piatidessiatnok v Rossii*. Unveröffentlichte Dissertation, Moskva 2004, 19, 106 ff. Wie stark diese neuen Bewegungen von den etablierten Bewegungen wie den Evangeliums-Christen und Baptisten bekämpft wurden, zeigen die massiven Angriffe gegen die neuen Glaubenserscheinungen in deren Presse. Siehe z. B. „Christianin“ 1926, № 5, S. 59 und „Baptist“ 1925, № 2, S. 12. Siehe mehr in LUNKIN, *Verouchenie* 119 ff.

¹⁴ In der Tat subsumierte sowohl die vorrevolutionäre, als auch die sowjetische Historiographie alle protestantischen Bewegungen unter dem Begriff „русское религиозное сектантство“ (russisches religiöses Sektentum). Darunter fielen die klassischen russischen Sekten wie die Chlysten, Skopzen, Duchoborzen, Molokanen, aber auch die freikirchlichen Bewegungen der Evangeliums-Christen, Baptisten, Adventisten und Pfingstgemeinden. Zum Begriff siehe z. B.: MITROCHIN, L. N.: *Baptism: Istoria i sovremennost'*. Filosofsko-istoricheskie ocherki, St. Petersburg 1997, 197 ff; LUNKIN, *Verouchenie* 17 (wie Anm. 13); u. a.

¹⁵ Vgl. KLIBANOV, A. I.: *Sektantsvo v proshlom i nastoiashchem. Sovremennoe sektanstvo i ego preodolenie: Voprosy istorii religii i ateizma* (1959/IX) 32.

¹⁶ Vgl. a. a. O. 33.

starben in den Mühlen des GULAG. Erst mit dem Ausbruch und dem anfänglich recht negativen Verlauf des 2. Weltkrieges für die Sowjetunion, öffnete das Regime wieder Räume für protestantisches Leben im Land. 1944 holte Stalin die wenigen noch lebenden Leiter der Evangeliums-Christen und Baptisten aus den Arbeitslagern und ermöglichte diesen den Neuanfang ihrer Gemeinden unter dem Dach eines Allunionsrates, der, so die erklärte Absicht der Machthaber, allen Protestanten im Land eine administrative Heimat bieten würde.¹⁷ Im Jahre 1945 schlossen sich auch Teile der Pfingstgemeinden dem neuen Bund an,¹⁸ so dass bereits 1950 die evangelischen Bewegungen in Russland als eine Denomination, bestehend aus Evangeliums-Christen, Baptisten und Pfingstgemeinden, konstatiert wurde.¹⁹ In den folgenden Jahren schlossen sich auch die Mennoniten-Brüdergemeinden dem Bund an.²⁰

Es war von Anfang an eine „Einheit als politische Notwendigkeit“.²¹ Nicht die Einheit suchten die konfessionellen Parteien, sondern Überleben. Und verständlicher Weise lag auch den Behörden der Gedanke eines vereinigten Protestantismus am wenigsten am Herzen. Die erklärte Absicht einer solchen administrativen Vereinigung war nicht schwer zu durchblicken. Sie ermöglichte dem Staat einen leichten und potenziell starken Einfluss auf die ungeliebte Religion.

Die verordnete Einheit konnte nur so lange halten, solange sie den Gemeinden den Raum bot, sich unabhängig von staatlicher Einmischung zu entwickeln. Sobald der Staat aber seinen Einfluss auf die Gemeinden durch die Strukturen des Bundes geltend zu machen versuchte, zerbrach auch die Einheit.²² Bezeichnenderweise war es die Frage nach der Heiligung, die den Streit beflügelte, und damit jene theologische Grundvorstellung, mit der die protestantischen Separatisten ihren Gang durch den russischen Sprachraum begonnen hatten. Nicht nur die Einmischung des Staates in die inneren Angelegenheiten der Kirche, sondern schon der bloße Aufruf, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, wurde von manchen Protestanten als Verrat am Evangelium gesehen.²³ „Die Teilnahme

¹⁷ Vgl. ISTORIA 231.

¹⁸ Vgl. LUNKIN, Verouchenie 21, 133 ff (wie Anm. 13). LUNKIN macht anschaulich, wie brüchig diese Einheit war. Eine totale Einheit zwischen den EChB und den Pfingstlern wurde nie hergestellt, vielmehr begann gleich nach der Unterzeichnung des Anschlussvertrages zwischen dem Allunionsrat der EChB und den Pfingstgemeinden im August 1945 die Abwanderung einzelner Gemeinden in die Unabhängigkeit; vgl. LUNKIN, Verouchenie 133 (wie Anm. 13).

¹⁹ So in der *Großen Sowjetischen Enzyklopedie*, Moskva 2. Aufl. 1950, 215.

²⁰ Siehe dazu meine Ausführungen in REIMER, JOHANNES: Auf der Suche nach Identität. Russlanddeutsche zwischen Baptisten und Mennoniten, Lage 1996, 71 ff.

²¹ REIMER, Suche 71 (wie Anm. 20).

²² Siehe hierzu die gute Darstellung der Ursachen der Spaltung im Allunionsrat der Evangeliums-Christen-Baptisten in NEVOLIN, M.: The Conflict in the Union of Evangelical-Christian-Baptists: 1959-1963: Theological Reflections 7 (2006) 117-130, 117 ff; ISTORIA 1989: 238 ff; REIMER, Suche 87 ff (wie Anm. 20).

²³ Der Versuch westlicher Autoren, wie MICHAEL BOURDEAUX (BOURDEAUX, MICHAEL: Religious ferment in Russia. Protestant opposition to Soviet Religious Policy, London 1968, 1) und WAL-

am Leben der Gesellschaft wurde als eine Bedrohung der Heiligkeit gesehen“²⁴, konstatiert Lina Andronoviene in ihrer überaus lesenswerten Analyse des Verhältnisses der Christen zu ihrer sozialistischen Heimat. Das erklärte Programm der Gemeinde konzentrierte sich auf die Frage der Heiligung und der „Kampf gegen die Welt“ wurde zum zentralen Brennpunkt des Glaubenslebens.²⁵ Einheitsbemühungen luden ein zum Kompromiss und wurden nun im Heiligungsbestreben als überaus problematisch und damit als „weltlich“ verpönt und auf breiter Front bekämpft.

1.3 Perestroika und das große Chaos

Mit dem Zerfall der Sowjetunion erreichte die politische Freiheit auch die Protestanten Russlands und damit das Chaos. Die staatlich verordneten und ungeliebten Strukturen zerfielen. Der Zentralismus dieser Strukturen wurde als ekklesiale Machthaberei gebrandmarkt und als administrativer Übereifer abgelehnt. Überall im Land entstanden neue Strukturen. Eine Anzahl von Gemeinden wählte für sich bewusst die Unabhängigkeit und gehört heute zu keinem der bestehenden Verbände.

Die Vorgänge sind am Beispiel der Pfingstgemeinden gut deutlich zu machen. Nach vier Jahrzehnten der zwangsweisen Eingliederung in den AUREChB erklärten Pfingstler am 23. Mai 1989 ihren Austritt aus der Union.²⁶ In Jahrzehnten des Neben- und auch Gegeneinanders ist es trotz mancher Versuche bis in die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts zu keinem Miteinander gekommen. Etwa 40 000 Pfingstchristen verließen beinahe fluchtartig die Union.²⁷ Die Pfingstler der Russischen Föderativen Republik trafen sich dann im Mai 1990 zu ihrer ersten allrussischen Konferenz in Moskau und gründeten einen „Allrussischen Rat“ mit Roman Bilas als Vorsitzendem.²⁸ Seit dem 13. März 1991 hatten die Pfingstchristen in der Sowjetunion einen eigenen Verband.

Zum Verfall kirchlicher Organisationen trug auch die Flut westlicher Missionare bei, die nun in großer Anzahl ins Land kamen und nicht selten darauf aus waren, eine eigene denominationelle Identität und damit auch Organisationen zu gründen und aufzubauen. Weil sie ihren einheimischen Mitarbeitern den Le-

TER SAWATSKY (SAWATSKY, WALTER: *Soviet Evangelicals Since World War II*, Scottdale 1981, 15) vor allem in den staatlichen Repressalien die Ursache des Bruderzwists zu sehen, erweist sich beim näheren Hinsehen als zu kurz gegriffen. Richtig ist, dass der staatliche Druck die Spaltung auslöste und beschleunigte.

²⁴ ANDRONOVIENE, LINA / PARUSHEV, PARUSH R.: *Church State and Culture. On the Complexities of Post-Soviet Evangelical Social Involvement: Theological Reflections* 3 (2004) 194-212, 199.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Originaltext in FRANČUK, VLADIMIR: *Prosila Rossija doždja u Gospoda*. Tom 2. Kiev 2003, 912-914.

²⁷ Vgl. G2W 1991 (7/8): 14; FRANČUK *Prosila Rossija*, 912.

²⁸ Vgl. G2W 1990 (7/8): 11; FRANČUK 2003: 911.

bensunterhalt zahlten und das in der Regel zu weit besseren Konditionen als die alteingesessenen Verbände, kam es immer wieder zu Überläufen auch leitender Mitarbeiter zu den „Neuen“, was, verständlicherweise, wenig zur Einheit der Gemeinden beitrug. Zum anderen wiesen diese neuen Gemeindegründungen nur wenig Fingerspitzengefühl in Fragen der Kontextualisierung auf. Ihre Gemeinden blieben ihrem Wesen nach dem russischen Lebensgefühl und der Kultur fremd und wurden von der Masse der Bevölkerung als Sekten gebrandmarkt.²⁹

Besonders schwer wurden die Bünde der Evangeliums-Christen-Baptisten und der Pfingstgemeinden getroffen. Sie hatten die eigenen Spaltungen, die seit 1961 die Baptisten und seit 1982 die Pfingstler erschütterten,³⁰ noch kaum überstanden, mussten nun die zentralistisch organisierte Struktur des Allunionsrates auf die neuen unabhängigen Staaten entflechten und zugleich sich gegen den übermächtigen Einfluss der Flut westlicher Missionare und ihrer denominationellen Ambitionen wehren. An vielen Stellen kam auch noch der charismatische Aufbruch dazu, der allorts zu Spaltungen und Gemeindeneugründungen führte.

Und dann brach mit der Öffnung der Grenzen eine massive Auswanderungswelle in den Gemeinden aus. Hunderttausende Protestanten verließen das Land in Richtung Westeuropa und Nordamerika.³¹ In manchen Regionen Russlands, so z. B. im Gebiet Orenburg, standen bald viele Gemeindehäuser der Protestanten leer.³²

Auch die Auswanderung führte zu heftigen Auseinandersetzungen in den Gemeinden. Während die einen in den offenen Grenzen einen Wink Gottes erblickten endlich das Land ihrer Leiden und Unterdrückung zu verlassen, sahen andere darin eine Versuchung des Bösen.³³ Und auch diese Streitigkeiten trugen nicht zur Einheit der Christen bei. Es ist sicher richtig anzunehmen, dass die letzten fünfundzwanzig Jahre der Geschichte der ostslawischen Protestanten von permanenten Spannungen begleitet wurde.

²⁹ Siehe hierzu den hervorragenden Beitrag von ALEXANDER SAFRONOV, der die Nähe der protestantischen Missionskirchen zu den Neuen Religiösen Bewegungen im Bewusstsein der russischen Bevölkerung zu beschreiben sucht (SAFRONOV, ALEXANDR A.: Sloschnosti mezhkonfessionalnogo dialoga v Rossii, <http://cef.ru/about/articles/?id=80> [29.04.2012]). Ein überaus wichtiger Beitrag in dieser Frage findet sich auch in der Darstellung der Neuen Religiösen Bewegungen von I. J. KANTEROV (KANTEROV, I. J.: Novye religioznyye dvizhenia v Rossii, Moskva 2006).

³⁰ Zu den Spaltungen unter den sowjetischen Evangelikalen in den 1960er Jahren, siehe SAWATSKY, Soviet Evangelicals (wie Anm. 23), REIMER, Suche 87-96 (wie Anm. 20).

³¹ Laut Angaben des prominenten Pew Forum on Religion & Public Life verließen bis 2010 8240000 Christen Russland (siehe: Faith on the Move, in: <http://www.pewforum.org/Geography/Religious-Migration-christian-migrants.aspx> (10.05.2012)). Russland nahm damit den zweiten Platz weltweit ein, gleich nach Mexiko und vor der Ukraine. Laut offizieller Angaben verließen und verlassen Russland nach der Öffnung des Landes Jahr für Jahr bis zu 100000 Menschen (<http://russia.yaxy.ru/rus/base/team/156.html> (10.05.2012)).

³² Bei einem Besuch dieser Region im Jahre 1999 fand ich mehr als 20 Gemeindehäuser leer und kaum gebraucht vor. Siehe mein Bericht von der Reise. Privatarhiv REIMER 2000.

³³ Ich selbst war Zeuge eines solchen Konflikts in einer südrussischen Gemeinde der Evangeliums-Christen, der schließlich in einer handfesten Schlägerei im Gemeindehaus endete.

2 Westliche Hilfe und das Problem der Dependenz

Heute ist die protestantische Welt Russlands zerklüftet wie keine andere. Schon bald nach der Öffnung des Landes bemühten sich Vertreter der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) und des Lausanner Komitees für Weltevangelisation (LKWE) um Vermittlung. Aber alle Vermittlungsversuche des Westens Einheit zu etablieren, scheiterten oder führten eine eher kümmerliche Existenz ohne wirklichen Einfluss.

So ist die Russische Evangelische Allianz (REA), gegründet im Jahre 1993, zwar als Organisation vorhanden und ist in den Worten ihres Präsidenten Dr. Vladimir Rjagusow in den letzten acht Jahren seit ihrer Gründung durch den Prozess des „Erwachsenwerdens“ gegangen,³⁴ wird aber von der weiten Mehrheit der Gemeinden weder wahrgenommen noch gefördert. Laut Rjagusow ist allein schon die Zusammenstellung des Vorstandes ein recht schwieriges Unterfangen.³⁵ Und sieht man sich die Liste der vom Präsidenten genannten Aktivitäten der REA an, so lassen diese hinter der Organisation eher ein Missionswerk vermuten als eine breite Bewegung der Einheit unter Christen. Allein die Allianz-Gebetswoche und ein paar wenige Konferenzen zu konfessionsübergreifenden Themen scheinen auf die Einheit der Christen ausgerichtet zu sein.³⁶

Auch die Lausanner Bewegung für Weltevangelisation ist seit Anfang der 1990er Jahre im Land. Aber auch ihr Einfluss ist kaum erwähnenswert. Es gelang zwar immer wieder unter dem Einsatz enormer Mittel Konferenzen mit breiter Teilnahme von Christen aus den unterschiedlichen Denominationen und Gruppierungen zu organisieren, und auch russische Leiter nahmen an der Arbeit der Lausanner Kongresse seit 1989 teil, befruchtet haben sie aber die Einigungsbemühungen nicht wirklich.³⁷ Immer noch begnügt man sich mit Apellen endlich „Einheit und Partnerschaft im Geist von Lausanne“³⁸ zu suchen. Auch andere Einigungsprozesse, die vom Ausland angestoßen wurden, lieferten kaum Ergebnisse.

Westliche Versuche, Einheit unter den russischen Christen zu generieren, scheiterten allerdings nicht nur an den Russen, sondern auch an westlichen Missionswerken, die mit geballter Macht nach Russland drängen und hier Abhän-

³⁴ In einem Interview für „Christianity Today“ vom 06.07.2011. Siehe den Text übersetzt und gekürzt von Dr. William Yoder in: <http://www.ead.de/nachrichten/nachrichten/einzelansicht/article/russische-evangelische-allianz-acht-jahre-alt.html> (05.12.2011).

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Zu den Stimmen russischer Teilnehmer an der 3. Lausanner Konferenz in Kapstadt im Jahre 2011, siehe: <http://www.lausanne.slavicvoice.org/>.

³⁸ So z. B. von ANATOLI GLUCHOWSKI, dem stellvertretenden Leiter von Lausanne in Euroasien. Siehe: <http://www.lausanne.slavicvoice.org/> (02.05.2012), oder der Bericht des VSECH Vorsitzenden PAVEL KOLESNIKOW nach der Lausanner Konsultation in Selenogorsk in der Nähe von Moskau im Dezember 2011. Siehe: <http://www.protestant.ru/read/read/article/82872> (02.05.2012).

gigkeiten schaffen, die den Einheimischen ihre Eigenständigkeit nehmen.³⁹ Abhängigkeit von den westlichen Sponsoren wird nicht selten zu einem „Lebensstil“ der empfangenen Gemeinden⁴⁰ und so zum „Dependency-Syndrom“⁴¹. Man wird deshalb auch den Westen in die Pflicht nehmen müssen, wenn wir die zerklüftete Landschaft in den Gemeinden Russlands versöhnen wollen. Zu viele unbedachte, kulturell unüberlegte Aktionen sind im Laufe der Jahre durchgeführt worden. Man hat short term gearbeitet und langfristige Probleme verursacht.⁴² „McDevelopment“⁴³, Missionshilfe nach eingefahrenem Muster, wird im Kontext nur selten verstanden und hinterlässt eher Spuren der Verwüstung, als das sie hilft. Der Westen mit seiner McDevelopment-Strategie sollte erst in sich gehen, bevor er den Russen den langen Finger entgegen streckt. Wie schwierig eine solche Aufgabe sein kann, wird allein durch eine Bemerkung Glenn Schwartzes deutlich, der Einsichten der westlichen Mission in dieser Frage für „almost impossible“⁴⁴ hält.

3 Einheimische Einigungsbestrebungen

3.1 Einheit als Einheit der Gleichgesinnten

Auch reinrussische Einigungsbestrebungen gab es. Sie bewegten sich zunächst einmal entlang denominationeller Linien. An Appellen führender Leiter der Evangeliums-Christen-Baptisten, nun endlich angesichts der neu gewonnenen Freiheit die Spaltungen in den eigenen Kreisen zu überwinden, mangelte es nicht. Doch die meisten Versuche, die Evangeliums-Christen-Baptisten unter einem Dach zu einigen scheiterten im Ansatz, oder führten eher noch zu einer weiteren Zersplitterung der aktiven Verbände. Zu groß sind mittlerweile die theologischen Differenzen und immer deutlicher der Unwille der eher fundamentalistisch gesonnenen Kräfte, ihre Positionen zu relativieren.⁴⁵

³⁹ Zum Problem der ungesunden Dependenz junger Kirchen von der missionarischen Übermacht des finanziell starken christlichen Westens, siehe die Arbeit von GLENN J. SCHWARTZ, der eine grundsätzliche Neigung westlicher Mission zur Schaffung dependenter Strukturen aufweist (SCHWARTZ, GLENN J.: *When Charity Destroys Dignity. Overcoming Unhealthy Dependency in the Christian Movement*, Lancaster 2007, 32 f).

⁴⁰ Vgl. SCHWARTZ *Charity* 36 (wie Anm. 39).

⁴¹ A. a. O. 39.

⁴² CORBETT warnt vor einer solchen, vom Westen oft bevorzugten Missionsstrategie des „short term mission with long term harm“, CORBETT, STEVE und FIKKERT, BRIAN: *When Helping Hurts. How alleviate poverty without hurting the poor and yourself*, Chicago 2009, 161.

⁴³ CORBETT *Helping* 141 (wie Anm. 42).

⁴⁴ A. a. O. 42.

⁴⁵ Vgl. LUNKIN, Verouchenie 41 (wie Anm. 13). FILATOV spricht an dieser Stelle gar von einer gewissen Renaissance des protestantischen Fundamentalismus, der bestimmte Kreise der Evangeliums-Christen theologisch unbeweglich und wohl deshalb auch einheitsunfähig werden lässt; vgl. FILATOV, S.: *Vozvrashchenie k osnovam* (protestantski fundamentalism), in: *Fundamentalism. Stat'i*, hg. v. S. I. LEVIN, Moskva 2003, 107-126.

Anders entwickelte sich dagegen die Situation in den pentekostalen Kreisen, die heute nach der Meinung S. B. Filatovs die größte Bewegung des ostslavischen Protestantismus darstellen.⁴⁶ Auch hier starteten die Gemeinden in die neue politische Freiheit mit einem bunten Teppich an registrierten, nichtregistrierten, autonomen und anderen Gemeinderichtungen. Dazu kam die aus dem Westen übergeschwappte charismatische Bewegung, die überall in den Gemeinden Unruhe stiftete und vor allem junge Leute der Gemeinde entfremdete.⁴⁷ Noch vor wenigen Jahren konstatierten ausländische Beobachter der russischen, religiösen Szene, wie Gerd Stricker, die absolute Unmöglichkeit einer Einigung der Pentekostalen unter einem denominationellen Dach.⁴⁸ Auch wenn man von einer totalen Einigung immer noch nicht reden kann, so hat sich der breite Strom pentekostaler Kirchen jedoch seit der 1990er Jahren in drei grundsätzliche Richtungen entwickelt: traditionelle, moderate und reform-charismatische Gemeinden.⁴⁹ Entsprechend haben sich im Laufe der Jahre folgende Verbände etabliert: Zu nennen sind der Bund der Christen Evangelischen Glaubens (BChEG)⁵⁰, der 1990 gegründet wurde und vor allem konservative Pfingstgemeinden beheimatet, dann Russländische Christen des Evangelischen Glaubens (RUChEG)⁵¹, der größte Verband, zu dem auch charismatische Bewegungen, die ihre Wurzeln im Westen haben, so beispielsweise die Calvery Chapel oder die Vineyard Gemeinden, gehören.⁵² Eine dritte Gruppe von Gemeinden bleibt noch eher lose in Bruderschaften organisiert. Die Entwicklung dieser Bewegungen zeigt phänomenales Wachstum auf.⁵³ Führende Leiter der Bewegung führen das Wachstum auf die Einheit der Gemeinden zurück.⁵⁴

Ein zweiter, nicht unwesentlicher Faktor des schnellen Wachstums der Gemeinden wird in der ganzheitlichen Mission der Gemeinden gesehen, die gezielt Evangelisation und Diakonie für eine Veränderung der Lebensbedingungen der Menschen vor Ort einsetzen.⁵⁵ Dabei wird ausdrücklich auch auf die ökonomische und politische Verantwortung der Christen hingewiesen.⁵⁶

⁴⁶ Vgl. FILATOV, S.: Fenomen rossiiskogo protestantisma, in: Religia i obschestvo. Ocherki po sovremennoi istorii Rossii, hg. v. S. B. FILATOV, Moska/St. Petersburg 2002, 304.

⁴⁷ Vgl. LUNKIN, Verouchenie 89 ff (wie Anm. 13).

⁴⁸ Vgl. STRICKER in CHERNER, G. (Hg.): „Choroshego derzites. Cerkvi i religioznyie obiedinenia v rossiiskoi derzave, Sovetskom Soiuze in nesavisimych gosudarstvach vosnikschich posle ego raspada, Charkov 1999, 220.

⁴⁹ Vgl. LUNKIN, Verouchenie 164 ff (wie Anm. 13).

⁵⁰ Soiuз Christian Very Evangel'skoi (SchVE).

⁵¹ RosChWE.

⁵² Siehe näheres in LUNKIN, Verouchenie 169 ff (wie Anm. 13).

⁵³ LUNKIN (LUNKIN, Verouchenie 177 ff [wie Anm. 13]) konstatiert, dass die Verbände bis zum Jahr 2004 zahlenmäßig um 25-mal gewachsen sind.

⁵⁴ So OKARA, P.N.: V poiskach splotchenija bratstva: Christianski Vzgljad. Vremia i sobytia, 2/12/2004.

⁵⁵ Siehe diesbezüglich die Soziale Konzeption der russischen Gemeinden der Christen des Evangelischen Glaubens (OSNOVY social'noi koncepcii Rossiiskogo Obiedinnogo Soiuza Christian Very Evangel'skoi (ROSCHVE), Moskva 2002).

⁵⁶ OSNOVY 9-10.

Große Chance, die zarten Bemühungen um Einheit im postsowjetischen Raum zu unterstützen, kommt von der Euro-Asiatischen Akkreditierungs-Association (EAAA), die sich um regionale Förderung, Validierung und Qualifizierung theologischer Bildungsprogramme seit 1993 (offiziell 1997) bemüht und zur Zeit etwa 50 Organisationen vereinigt.⁵⁷ Hier gelingt es, die Vertreter unterschiedlicher evangelischer Denominationen in gemeinsamen Konferenzen, Forschungsprojekten und Publikationen an einen Tisch zu bringen. Als eines der vielversprechenden Projekte der EAAA gilt die Herausgabe eines ersten Slawischen Bibelkommentars, an dem Dozenten unterschiedlicher Gemeinderichtungen gemeinsam arbeiten.⁵⁸

Freilich sind gerade die theologischen Ausbildungsstätten von den westlichen Partnern sowohl gegründet, als auch über Jahre finanziell getragen worden. Die meisten Dozenten dieser Schulen haben im Westen studiert und sind im weitesten Sinne „einheitlich Evangelikal“ geprägt worden. Es ist daher wenig verwunderlich, dass sie besser miteinander auskommen. Der Transfer theologischer Erkenntnis in die eigene Kultur und den denominationellen Kontext stellt, nach Sergei Nikolaev, dem leitenden Bischof einer freikirchlichen Gruppierung im Nordwesten Russlands, die wichtigste Herausforderung der jungen evangelischen theologischen Schule dar.⁵⁹ Es bleibt also abzuwarten, wie ein solcher Transfer vonstatten geht, und ob die theologische Weite der Ausbildungsstätten auch zur Einheit der Gemeinden führt. Leiter unterschiedlicher Denominationen sind heute vielerorts noch nicht bereit zusammenzuarbeiten, aber sie wären, so Nikolaev, bereit, miteinander über Einheit theologisch zu reden.⁶⁰ Darin liegt eine gewisse Chance für die Zukunft.

3.2 VSECH

Das permanente Scheitern aller Einigungsversuche der Evangeliums-Christen-Baptisten, führte dazu, dass führende Leiter aus diesen Gemeinden nach einer breiteren Basis für ihre Einheit suchten. So hat der ehemalige Generalsekretär des Bundes der Evangeliums-Christen-Baptisten, der Unternehmer Alexander T. Semchenko, nach seiner Trennung vom RUEChB im Jahre 2008 im April 2009 das Netzwerk der Evangeliums-Christen (VSECH⁶¹) initiiert, das 22 anderen Vereinigungen mit angeblich 721 Gemeinden eine Heimat bietet. Laut Semchenko ist die erklärte Absicht des Netzwerkes die evangelischen Christen

⁵⁷ Siehe die offizielle Internetseite der Organisation unter: <http://e-aaa.info/2010-11-28-21-56-06/eaaa.html>.

⁵⁸ Siehe dazu mehr in: <http://eeaa.eu/2012/02/24/slavic-bible-commentary/> (30.05.2012).

⁵⁹ Vgl. NIKOLAEV, SERGEI: The Problems of Euro-Asian Theology for the New Millennium, <http://www.shc.edu/theolibrary/resources/nikolaev.htm> 1999.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ VSECH steht für Vserossijskoe Sodruschestvo Evangel'skich Christian = Allrussische Association der Evangeliumschristen.

in Russland zu einigen.⁶² Sieht man sich dieses Netzwerk aber näher an, so sind viele dieser Gemeinden Abtrünnige aus dem einmal so mächtigen Allunionsrat der Evangeliums-Christen-Baptisten, die wie Semchenko selbst, diesen Verband einmal verlassen haben und sich nun als bewusste Alternative zum Allunionsrat an der Peripherie neu formieren. Aber auch ganz neue missionarische Bewegungen aus dem evangelikalen Raum haben sich dieser Bewegung angeschlossen.

Vom 26. bis 28. April 2011 fand in Moskau der 2. Kongress von VSECH statt, auf dem der jetzige Präsident Pavel N. Kolesnikov in einem Grundsatzvortrag die Ziele des Netzwerkes erläuterte. Dabei verankerte er VSECH eindeutig in der Geschichte der Evangeliumschristen,⁶³ jenem Zweig der Evangeliums-Christen-Baptisten, der seine Geschichte eher den nicht-baptistischen (oft brüdergemeindlichen) Wurzeln verdankt.⁶⁴ In seinem Referat „Leben und Dienst von VSECH“⁶⁵ sprach er von einem „nicht-formalen“⁶⁶ und doch stabilen Zusammenschluß⁶⁷ von evangelischen Christen in Russland. Die Notwendigkeit einer solchen Plattform ist, nach Kolesnikov, dadurch gegeben, dass sich in Russland, als Folge des geistlichen und missionarischen Aufbruchs nach den 1990er Jahren, viele neue und unabhängige Gemeinden gegründet hätten, die zu keinem etablierten protestantischen Verband gehörten und die im Verbund viel effektiver arbeiten könnten.⁶⁸ Gerade das nicht-formale Format der Zusammenarbeit sei, so Kolesnikov, bestens dazu geeignet, die typischen administrativen Probleme russischer Organisationen zu überwinden und, statt in die Organisation, die Kraft in effektive Evangelisation und missionarische Zusammenarbeit zu stecken.⁶⁹ Zum 1. Januar 2011 gehörten zu VSECH, so Kolesnikov, 665 kirchliche Organisationen, die offiziell zu einem der 21 Verbände mit einer Mitgliedschaft von 3 bis 120 Gemeinden gehören.⁷⁰ Die neue Plattform soll den Mitgliedsverbänden mehrere Dienste bieten, sie vor der Willkür der Verfolgung durch die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) schützen, die Ausbildung der Mitglieder garantieren und gemeinsame Projekte im sozialen und missionarischen Bereich ermöglichen.⁷¹ Die Grundlage dafür sind gemeinsame Prinzipien, die, theologisch vage, die Verpflichtung zur Treue an das Evangelium enthalten und sonst die

⁶² Siehe das Interview mit ALEXANDER T. SEMCHENKO im Vorfeld des Initiativ Kongresses in: <http://www.invictory.info/article643.html> (05.12.2011).

⁶³ Vgl. KOLESNIKOV, PAVER N.: Doklad „Zisn'i sluzenie VSECH“. Unveröffentlichtes Manuskript. Privatarchiv, Moskau 2011, 2.

⁶⁴ Zur Geschichte der Evangeliums-Christen, siehe vor allem KAHLE, W.: Evangelische Christen in Rußland und der Sowjetunion, Kassel 1978.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ VSECH ist als Verband keine juristische Person und arbeitet mit einer sehr schlanken Organisationsstruktur.

⁶⁷ KAHLE, Evangelische Christen 1 (wie Anm. 64).

⁶⁸ Vgl. a. a. O. 3.

⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁰ Vgl. a. a. O. 4.

⁷¹ Vgl. a. a. O. 5.

Zusammenarbeit und gegenseitige Wertschätzung unterstreichen.⁷² In seinem Rechenschaftsbericht verwies Kolesnikov dann auf die Tätigkeit von VSECH in den letzten beiden Jahren, wobei schnell deutlich wird, dass diese sich vor allem auf die Hauptstadt und das Gebiet Moskau bezieht. Von außerhalb der Hauptstadt wird fast nichts berichtet.⁷³

Es bleibt abzuwarten, inwieweit VSECH zu einer wirklichen Einigungsplattform der Evangelikalen in Russland werden kann.

3.3 Evangelische Sobor

Die Ankündigung einiger führender Protestanten Russlands im Jahre 2010 einen Evangelischen Sobor⁷⁴ einzuberufen und so möglichst viele Protestanten zu vernetzen, klang viel versprechend. Die Initiatoren des Vorhabens kamen, so scheint es, vor allem von den Pfingstgemeinden des ROSCHWE unter der Führung von Bischof S. Riachovski und VSECH.

Im Vorfeld des Konzils formulierten die Initiatoren sechs Absichten, die sie mit einem solchen, allrussischen Sobor der „Evangelischen Bewegung“ verbinden:⁷⁵

1. Die Vertiefung der eigenen religiösen Identität der Mitglieder in den evangelischen Gemeinden Russlands. Dabei ist den Initiatoren wichtig, dass Evangelische Gemeinden, die vielfach in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts entstanden sind (a) den Anschluss an die gesamtchristliche Tradition finden⁷⁶ und (b) die immer tiefer werdende Kluft zwischen den neuen Gemeindeformen und den traditionellen evangelischen Gemeinden im russischsprachigen Raum überwinden.⁷⁷ So könnte (c) die konfessionelle Verhärtung der evangelischen Gemeinden überwunden werden⁷⁸ und (d) eine eigene Rolle der russischen Evangelischen Gemeinden in der Geschichte der Christlichen Kirche insgesamt gefunden werden.⁷⁹ Als Ergebnis wird eine starke Bewegung vermutet, die dem byzantinischen Modell der Kirche, wie sie von der ROK gelebt wird, geistlichen Widerstand leisten kann, damit dem eigenen Land, Russland, in vielfältiger Weise gedient werden kann.⁸⁰
2. Die Anregung eines weitgehenden Gesprächs unter den Evangelischen Gemeinden über ihre Rolle in der Gesellschaft, ihre Theologie und Mission und Führungsfragen.⁸¹

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ Russisch für Konzil.

⁷⁵ Vgl. K strategii razvitiia evangel'skogo dvizenija. Matrialy pervogo eval'skogo sobora. Predsobornye I postsobornye tezisy. Filosfsko-religioznaia tetrad' Nr. 001. Moskva 2010, 6.

⁷⁶ Vgl. a.a.O. 7.

⁷⁷ Vgl. ebd.

⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁹ Vgl. a.a.O. 8.

⁸⁰ Vgl. ebd.

⁸¹ Vgl. a.a.O. 9.

3. Überwindung der gesellschaftlichen Marginalisierung, der die meisten Gemeinden unterworfen sind, und die eine breite Durchdringung der Gesellschaft mit dem Evangelium permanent verhindert. Dabei geht es, so die Initiatoren, nicht um die Auflösung der Andersartigkeit der evangelischen Christen, sondern um deren Abdrängung an die Peripherie der Gesellschaft.⁸²
4. Definition der besonderen missionarischen Rolle und Aufgabe der evangelischen Gemeinden in der Gesellschaft Russlands. Nur so, vermutet man, wird man zu einer gesellschaftlichen und missionarischen Kompetenz finden.⁸³
5. Neuorganisation der evangelischen Gemeinden im Land, wobei man bewusst empfiehlt, vom Zentralismus der Vergangenheit Abschied zu nehmen. Nach diesem musste alle konfessionelle Tätigkeit über Moskau geleitet werden, was auch in den evangelischen Gemeinden imperiale Strukturen schuf, die die Arbeit eher behinderten. Statt dessen befürwortet man regionale Netze, die alle Gemeinden jenseits ihrer denominationellen Zugehörigkeit zur Zusammenarbeit vor Ort ermutigen.⁸⁴
6. Und schließlich stellen die Initiatoren ein jährliches konziliares Treffen aller russischsprachigen Evangelischen Gemeinden im In- und Ausland in Aussicht. Dieses Treffen wird als inspiratives Arbeitstreffen von Pastoren und aktiven Laien der Gemeinden gedacht.⁸⁵

Es ist nicht schwer den politischen Unterton in diesen Erwartungen der Initiatoren herauszuhören. Offensichtlich hat sich die politische Wahrnehmung der Protestanten in der Bevölkerung Russlands und der eigenen politischen Rolle der Protestanten im Land verändert.⁸⁶ Der Evangelische Sobor fand nun vom 16. bis 21. Mai 2010 in der Nähe Moskaus statt.

Die Konferenz formulierte eine Reihe Thesen, die für die weitere Entwicklung einer evangelischen Bewegung in Russland von Bedeutung sein kann. Kurz zusammengefasst sind es folgende Thesen:

1. Der Geist des Evangeliums ist die wichtigste Gestaltungskraft der Geschichte Russlands. Unter dem „Geist des Evangeliums“ verstehen die Autoren jene Grundeinstellung der Menschen Russlands, die die Sehnsucht der Menschen nach Gott und Göttlichem beschreibt, die direkt auf das Evangelium zurück geführt werden kann.⁸⁷ Man glaubt eine solche Geistesbewegung seit der

⁸² Vgl. a. a. O. 10.

⁸³ Vgl. a. a. O. 11.

⁸⁴ Vgl. a. a. O. 12.

⁸⁵ Vgl. a. a. O. 13.

⁸⁶ Eine entsprechende Tendenz zur weitgehenden Akzeptanz der Protestanten in der russischen Gesellschaft stellen die Forscher seit den frühen 1990er Jahren fest. Siehe dazu LUNKIN, Verouchenie 43 (wie Anm. 13) und die hier diskutierte Literatur. FILATOV analysiert den gesellschaftlichen Erfolg des Protestantismus in seinen Arbeiten (FILATOV, S.: Rossiiski protestantizm: uspech v ravnoduschnom k vere obschestve: Voprosy filosofii 5 [2004] 20-32).

⁸⁷ Vgl. Materialy pervogo evangl'skogo sobora Rossii: Moskva 2010, 19; vgl. K strategii, 16 (wie Anm. 75).

Taufe der Kiever Rus im Jahre 988 n. Chr. in der Geschichte des Landes festzustellen, die sich durch alle Epochen zieht und die leider immer wieder von dem Geist der Byzanz und der darin verwurzelten Vorstellung von der besonderen Berufung Russlands als die des „dritten Roms“⁸⁸ vereinnahmt wurde. So entstanden auf dem Gebiet Russlands immer wieder totalitäre Regime, die wiederum dem Geist des Evangeliums widersprachen und ihm Grenzen wiesen.⁸⁹ Man spricht von einem „Byzantismus“ in der russischen Geschichte, den es zu überwinden gilt.⁹⁰ Das kann man jedoch nur dann erreichen, wenn man bewusst den Anschluss an die Geschichte des evangelischen Geistes in Russland sucht und findet.

3. Die evangelische Bewegung ist immer eine „prophetische Stimme im eigenen Volk“⁹¹. Sie wehrt sich gegen den Anspruch des byzantinischen Modells auf Rechtgläubigkeit und sucht nach einem gesellschaftlichen Zusammenleben aus der Kraft des Evangeliums. Freilich kann das nur gelingen, wenn man das eigene Volk und Land und seine evangelische Rolle in der Gestaltung des sozialen Raumes akzeptiert und gefunden hat.⁹² Man erblickt eine solche Rolle in der „Rechtfertigung einer anderen Zukunft für Russland“,⁹³ einer Zukunft, die nicht den byzantinischen Idealen des Mittelalters, aber auch nicht westlichen Modellen der Gegenwart nacheifert, sondern sich bewusst an den Idealen des Reiches Gottes orientiert.⁹⁴ Eine solche christliche Tagesordnung für die Gesellschaft ist die Bedingung zur Wiedergeburt Russlands.⁹⁵
4. Die Evangelische Bewegung ist der gesuchte Raum der Koexistenz der unterschiedlichen evangelischen Ausprägungen im Land. Nicht die konfessionelle Gleichförmigkeit, sondern die evangelische Pluriformität bei gleichzeitiger theologischer Einheit in den Fundamenten des Glaubens, scheint angesichts postmoderner Herausforderungen das Gebot der Stunde zu sein.⁹⁶ Der Sobor befürwortet eine Art Überkonfessionalität, die von den evangelischen Gemeinden die Aufgabe der exklusiven Ansprüche verlangt.⁹⁷

⁸⁸ Materialy 21.

⁸⁹ Vgl. K strategii 17 (wie Anm. 75).

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ A. a. O. 19.

⁹² Vgl. a. a. O. 20.

⁹³ A. a. O. 21. Das Konzept der „Rechtfertigung der Zukunft“ als eine theologisch-soziale Aufgabe der Kirche wurde von MICHAİL W. DUBROWSKIJ entwickelt. Siehe seinen Entwurf in „Oprawdanie buduiuschego kak bogoslawsko-social'naia zadacha cerkvi“, in: *REFORMATIA vs revolutia*. 2011. Materialy pervoi filosofsko-religioznoi konferencii posviaschennoi dniu reformacii. Fofolsfsko-religioznaia tetrad' Nr. 002. Moskva: Izdatelstvo mestoi religioznoi organizacii evangel'skich christian baptistov „na Rusi“, 38-46.

⁹⁴ Vgl. K strategii 21 (wie Anm. 75).

⁹⁵ Vgl. Materialy 23 (wie Anm. 87).

⁹⁶ Vgl. K strategii 22 f (wie Anm. 75).

⁹⁷ Vgl. a. a. O. 22.

5. Die Evangelische Bewegung kann nur als Folge einer Kultur verwirklicht werden, die eine Prozessakzeptanz voraussetzt. Nicht das Denken in Endzielen, sondern in Projekten, die zum Ziel führen wird verlangt.⁹⁸
6. Und schließlich postuliert der Sobor die Akzeptanz der Idee der Sobornost', einer Art Priestertum aller Gläubigen, die vor allem anderen einen Bruder und eine Schwester im andersgläubigen evangelischen Christen sieht. Nur eine solche grundsätzliche gegenseitige Annahme führt schließlich zur Einheit im Geist.⁹⁹

Die Dokumente des Evangelischen Sobor lassen vermuten, dass russische Protestanten nach einer neuen Rolle ihrer Gemeinden in der Gesellschaft suchen und in dieser missionarischen Rolle jene Quelle der Einheit vermuten, die endlich die Grenzen denominationeller Zäune überwinden hilft.

3.4 Mission als Kraft der Einheit

Auch an anderen Stellen in Russland scheint so etwas wie eine neue missionarische Bewegung zu entstehen, die nach der Korrelation von Mission und Einheit fragt. „Keine Kirche kann allein die ganze Größe, Schönheit und Majestät Gottes verkörpern.“ Um dies einer beobachtenden Welt vorstellen zu können, „sind wir völlig aufeinander angewiesen“.¹⁰⁰ Diese Absage an die zwischenkirchliche Konkurrenz äußerte der presbyterianische Geistliche Wladimir Tatarinow bei einem beeindruckenden, interkonfessionellen Gottesdienst in der südwestrussischen Stadt Woronesch am 7. November 2011. Er fuhr fort: „Wir haben den Auftrag, Salz und Licht zu sein. In der Welt gibt es kein Salz außer der Kirche. Gott bedient sich auch nur des Instruments seiner Kirche. Gerade deshalb ist sie aufgerufen, die Geschichte mitzugestalten.“¹⁰¹ Tatarinow gibt damit etwas wieder, was bereits in den Dokumenten des Evangelischen Sobor zum Ausdruck gebracht wurde. Und dass das nicht eine Einzelmeinung ist, zeigt auch die letzte Lausanner Konsultation in der Nähe Moskaus deutlich.

Vom 7. bis 9. Dezember 2011 fand nun in Zelenogorsk bei Moskau in der Gemeinde des Vorsitzenden von VSECH, Pastor Pavel Kolesnikow, die vom Internationalen Direktor des LKWE, Lindsey Brown, initiierte Lausanner Konsultation zu Fragen der Evangelisation im Euroasiatischen Raum statt. Die erklärte Absicht der Veranstalter: über die Implementierung der Abschlussdokumente des 3. Lausanner Kongresses in Kapstadt zu diskutieren. Die Konsultation gewann aber bald eine seltsame Eigendynamik. Zum einen fehlten bei der Konsultation einige protestantische Denominationen, so unter anderem der größte Verband, die RU-

⁹⁸ Vgl. a. a. O. 28 f.

⁹⁹ Vgl. a. a. O. 30 f.

¹⁰⁰ <http://www.ead.de/nachrichten/nachrichten/einzelsicht/article/russland-keine-kirche-schafft-es-alleine.html>

¹⁰¹ Ebd.

EChB. Zum anderen wurden die Lausanner Dokumente erst am letzten Tag an die Teilnehmer in russischer Sprache verteilt, obwohl sie bereits seit längerem in russischer Übersetzung vorlagen.¹⁰² Man konnte ohne die Vorlagen nur schlecht über die Ergebnisse von Kapstadt diskutieren. Stattdessen standen bald nicht die Lausanner Dokumente im Fokus, sondern die sozial-gesellschaftlichen Vorstellungen, der in Russland weit diskutierten „Kulturpolitik von P. Schedrowizki“¹⁰³, die in Einleitungsreferaten des Direktors des Zentrums für strategische Studien im Federalkreis des Wolgagebiets, des ehemaligen Mitglieds in der Arbeitsgruppe des Expertenrates der russischen Regierung in der Gruppe der acht größten Industrienationen, S. Gradirowski, und dem Vorsitzenden des Expertenrates der Leiter protestantischer Kirchen Russlands W. Samoilow vorgestellt wurden. S. Gradirowski ist orthodox, gilt aber zusammen mit Samoilow als der Vater der auf dem Evangelischen Sobor vorgestellten „evangelischen Gesellschaftsdoktrin“.¹⁰⁴ In eine ähnliche Richtung entwickelte sich auch der Beitrag E. Peresleginas, die als weltliche Futurologin zwar mit den Protestanten sympathisiert, jedoch keiner Kirche angehört. Auch ihr ging es weniger um Evangelisation, sondern um die Entwicklung der Gesellschaft. Die eigentliche Diskussion der Lausanner Dokumente und der Evangelisation im Euroasiatischen Raum geriet so auf den zweiten Plan. Man hatte den berechtigten Eindruck, dass die russischen Veranstalter der Konsultation die Lausanner Bewegung nur im eigenen Interesse nutzten.¹⁰⁵ Der Versuch westlicher Veranstalter, allen voran Lindsey Browns, eine Korrektur in die Veranstaltung einzubringen, misslang. Entsprechend scharf fiel die Kritik aus.¹⁰⁶ Beobachter sprechen von der Lausanner Bewegung in Russland als einer Totgeburt.¹⁰⁷ Wollen die Russen die Einheit im „Geist von Lausanne“ nun doch nicht? Ist der neue Geist einer antibyzantinischen gesellschaftlichen Erneuerung unter der Flagge des russischen Protestantismus die alternative Kraft zur Einheit?

4 Einheit und Mission

In seiner Analyse der Mission der christlichen Kirchen in Russland kommt Michail Tschernkow zur Erkenntnis, dass der relativ geringe missionarische Erfolg der Kirchen in Russland zuallererst mit der Unfähigkeit dieser Kirchen und ihrer Leiter zusammenhängt, ein adäquates Missionsverständnis und eine

¹⁰² Vgl. PUSYNIN, ANDREI: Losanskaia konsultacia v moskve – kamo grjadeschi, <http://gazeta.mirt.ru/?2-7-1140--1> (18.12.2011). Siehe die Übersetzung in: <http://www.lausanne.org/ru/>.

¹⁰³ Zur Schule für Kulturentwicklung und der Person von P. SCHEDROWITZLI, siehe u. a.: <http://www.shkp.ru/pg/biography/pub>.

¹⁰⁴ PUSYNIN (wie Anm. 107).

¹⁰⁵ Vgl. ebd.

¹⁰⁶ Vgl. ebd.

¹⁰⁷ So z. B. Dr. JOHANN MATTHIES vom Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz in einem Brief an mich vom 12.12.2011.

entsprechende Missionstheorie zu formulieren.¹⁰⁸ Er vermutet, eine solche Missiologie würde unbedingt zur Überwindung des separatistischen Geistes in den Gemeinden beitragen, weil sie kontextualisierte Vielfalt der Gemeinden nicht als Hindernis, sondern vielmehr als Notwendigkeit feiert.¹⁰⁹ Tscherenkow lädt seine Mitbrüder ein, an einem solchen Verständnis gemeinsam und im Gespräch mit der globalen Kirche zu arbeiten.¹¹⁰ Ähnlich argumentiert auch Michail Dubrowski, der den russischen Protestantismus als besondere, auf dem Boden Russlands entstandene Bewegung rezipiert und ihm Mut macht seine historische Mission zwischen dem Westen und dem Osten, dem westeuropäischen Protestantismus und der osteuropäischen Orthodoxie wahrzunehmen.¹¹¹

So gesehen sind die zaghaften Schritte zur Einheit über die Definition einer neuen Rolle der Protestanten in der Gesellschaft ein richtiger Schritt in die richtige Richtung. Ob es den Protestanten jedoch gelingt diesen Schritt mit der nötigen theologischen und missiologischen Reflektion zu gehen, bleibt fraglich. Zu sehr scheinen die Macher hinter dem Evangelischen Sobor vom Pragmatismus gezeichnet. Kirchliche Einheit kann aber nicht pragmatisch hergestellt werden, auch wenn diese Einheit dringend gebraucht wird. Kirchen sind eben mehr als eine politische Bewegung, mehr als eine neue protestantische Einheitspartei. So wichtig, wie die Transformation der Gesellschaft für ein ganzheitliches Verständnis der Mission ist, das Endziel der Mission der Gemeinde Jesu ist sie nicht.

Abstract

Unity among protestant churches in Russia has been a perennial problem. This paper discusses the convocation of an Evangelical Council 2010 aiming at forming a network of as many protestant churches as possible. The author describes the historical roots of the underlying disunity, discusses the unity forced on the protestants by Stalin in 1943 which lasted until the breakup of the Soviet Union, after which the churches split again. Western missionary efforts have created dependency on the foreigners, which in turn has engendered tensions with native protestant churches. In his discussion of the Council of 2010 he reiterates some of the points thought to be of relevance for the further development of unity among the churches. In conclusion he sees this striving towards unity as a step in the right direction, but criticizes this as being too pragmatic and not theologically reasoned, whereby theologically-based unity is necessary for the mission of the church.

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

¹⁰⁸ Vgl. TSCHERENKOW, MICHAEL: Postsovetskie evangelskie cerkvi v poiskach podchodiaschei missiologii: globalnye tendencii i mestnye realii, http://asr.ru/index.php?option=com_content&task=category§ionid=1&id=11&Itemid=24 (01.05.2012).

¹⁰⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹¹ Vgl. DUBROWSKI, Russia (wie Anm. 9).

Zwanzig Jahre Freiheit: Errungenschaften und Probleme

Unsere neuere Geschichte¹ fängt 1991 an. Damals, im August 1991 nach der Niederlage des „Staatlichen Komitees für den Ausnahmezustand“, wurde endgültig klar, dass der Weg zurück blockiert war und Russland sowie die anderen Staaten der einstigen UdSSR einen völlig neuen Weg würden einschlagen müssen. Wenn wir uns der Sprache der alten Zeit bedienen, könnten wir sagen, dass inzwischen vier Fünf-Jahres-Pläne verstrichen seien. Das ist schon etwas und auch deshalb können wir von einigen konkreten Folgen berichten.

Zur Erklärung: Es geht mir hier nicht um eine Analyse des politischen und ökonomischen Lebens in Russland – das wäre allzu global. Ich rede jetzt auch nicht von der religiösen Lage insgesamt. Ich werde mich auf einen relativ engen Sektor des religiösen Lebens beschränken: auf jenen, der üblicherweise als „protestantisch“ bezeichnet wird. Oder um es noch enger zu fassen: auf die evangelischen Christen der verschiedenen Denominationen. Für mich ist die Erforschung des 20-jährigen Weges der evangelischen Christen im Kontext der allgemeinen Geschichte des russischen Protestantismus von besonderem Interesse, denn vieles hat sich unmittelbar vor meinen Augen abgespielt. Anfangs war meine Sicht auf die Dinge noch frisch und ungetrübt: Im Jahre 1991 suchte ich erstmals eine Kirche auf und getauft wurde ich am 17. März 1991 – am Tage des ersten und letzten Referendums in der Geschichte der UdSSR.

Manchmal wird in Materialien dieser Art – und nicht nur bezüglich der Religion – die verstrichene Zeit als eine Serie von Fehlern und Pannen oder auch als Siegeszug etwa im Geiste der berühmten Kongresse der KPdSU beschrieben. Um weder dem einen noch dem anderen Extrem zu verfallen, will ich mich in diesem Beitrag bemühen, die positiven und negativen Momente in gleicher Zahl zu erwähnen. Ich werde auch nicht in der üblichen Art die positiven und negativen Beobachtungen getrennt gruppieren.

Der vorliegende Aufsatz beschreibt nicht die Besonderheiten der verschiedenen Denominationen, Unionen und Vereinigungen, obwohl diese durchaus bestehen. Es gibt große Unterschiede zwischen den Regionen und auch innerhalb der einzelnen Kirchen. Deshalb kann bei solchen Verallgemeinerungen der Zuhörer immer wieder mit Recht einwenden: „Bei uns ist es doch völlig anders!“

¹ Dieser Beitrag ist ursprünglich erschienen in Forum 20. Dvadzat let religioznoi swobody i aktiwnoi missii v postsovietskom obschestwe. Redigiert von Dr. Michail Tscherenkov, Kiew 2011 (ISBN 978-966-378-223-2). Wir danken W. Yoder für die deutsche Übersetzung.

Dennoch heben die vereinzelten Ausnahmen die generellen Tendenzen nicht auf, die für das Verstehen des geschichtlichen Prozesses von Bedeutung sind.

Ferner bedeutet eine Verallgemeinerung üblicherweise den Übergang von einer privaten zu einer generellen Feststellung – nicht umgekehrt. Aber ich werde ganz bewusst keine konkreten Beispiele anführen und weder die Namen von Denominationen noch Personen nennen.

Außenbeziehungen

Die erste Errungenschaft, die ich erwähnen möchte, betrifft die Tatsache, dass es den evangelischen Kirchen in den letzten zwei Jahrzehnten gelungen ist, die Beziehungen mit den Gläubigen anderer Länder zu entwickeln und zu festigen. Das ist sowohl auf der gemeindlichen wie auf der denominationellen Ebene passiert. Obwohl wir im Nachhinein das Erreichte oftmals unterschätzen, taten sich nach dem Fall des Eisernen Vorhangs tatsächlich große Möglichkeiten auf, die Christen auf der ganzen Welt zu großen Anstrengungen veranlassten.

Es wurden großangelegte Evangelisationen durchgeführt; die Christen in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion konnten eine gute Zusammenarbeit mit den Gläubigen in anderen Staaten etablieren. Das geschah häufig nicht nur auf denominationeller Ebene, sondern ebenfalls auf Ebene der einzelnen Ortsgemeinden, Missionen und Initiativen. Besonders wichtig dabei war, dass es gelang, die eigene Selbstständigkeit zu wahren und sich nicht in Filialen der westlichen Kirchen und Missionen zu verwandeln.

Was könnte man als negativ in diesem Bereich einstufen? Die Öffnung für neue Beziehungen nach außen Anfang der 1990er Jahre brachte es mit sich, dass in christlichen Organisationen die Nachfrage nach Mitarbeitern, die Fremdsprachen – vor allem das Englische – beherrschten, rasch in die Höhe schnellte. Es ist also völlig verständlich, dass die Defizite bei den Mitarbeitern in jenen Jahren zu einem „Zeitalter der Übersetzer“ führte. Es gibt natürlich nichts Verwerfliches daran, dass die Leiter von christlichen Organisationen, Kirchen und Missionen eine ausländische Sprache beherrschen. Das ist im Gegenteil äußerst positiv und unter den heutigen Umständen nahezu unentbehrlich. Heute wird mehr verlangt, doch damals Anfang der 1990er Jahre genügte es schon, überhaupt eine ausländische Sprache zu kennen.

Aus diesem und vielen anderen Gründen (fragwürdiges, finanzielles Gebaren, die für Russland traditionelle Missachtung finanzieller Rechenschaft, das allgemeine Durcheinander usw.) wurden erhebliche Mittel aus dem Ausland bei weitem nicht immer effektiv eingesetzt.

Eine weitere, zweifellos positive Erscheinung der vergangenen zwei Jahrzehnte betraf den beachtlichen Wandel in der Zusammensetzung von Gemeinden. Er führte zur Veränderung des Verständnisses von Verkündigung und deren Paradigmen. Früher rekrutierten sich die Neuzugänge hauptsächlich aus dem

Nachwuchs gläubiger Eltern, die in der Regel keine Erfahrung im Umgang mit Menschen außerhalb des kirchlichen Mikrokosmos hatten. Die neuen Leute, die von der Perestroika-Welle in die Gemeinden hinein gespült wurden, brachten der evangelischen Bewegung das bei, was im Vokabular der Perestroika „neues Denken“ genannt wurde. Diese neuen Leute waren offener für den Dialog, und angesichts der Tatsache, dass in der UdSSR den Gläubigen ein Hochschulstudium verwehrt worden war, waren sie in der Regel besser gebildet – oftmals auch besser als der Pastor.

Formularbeginn

Das „neue Blut“ eröffnete den Gemeinden neue Möglichkeiten. Menschen, die von auswärts kamen, waren oftmals stärker involviert; ihnen fiel es leichter, Pionierarbeit zu leisten und Dinge aus dem Nichts heraus zu entwickeln. Gemäß dem Prinzip, dass das weniger Erfolgreiche durch das Erfolgreiche abgelöst wird, merke ich an, dass diese Erneuerung der Gemeinden nicht immer glatt über die Bühne ging (und geht). Häufig kamen die „neuen Leute“ nicht mit jenen klar, die „von Anfang an“ dabei waren. Es entstanden Konflikte bei denen man „den Neuen“ vorhielt, über mangelnde Erfahrung in der Nachfolge Christi zu verfügen – dass ihr Glaube ungenügend geprüft worden sei. Den „Alten“ wurde im Gegenzug übermäßiger Konservatismus und eine Neigung zur Selbstisolation vorgehalten. Die Nachklänge dieser Auseinandersetzung sind bis heute bemerkbar, allerdings in abgeschwächter Form.

Diakonie

Ein weiterer offensichtlicher Erfolg der Protestanten in diesen Jahren betraf den Durchbruch im Bereich der Diakonie. Die Kirche bekam die Chance, denen zu helfen, die besonders hart vom Schicksal getroffen worden waren. Ihr gelang es in sehr zahlreichen Fällen zu helfen. Quer durch ganz Russland und in einer Reihe weiterer Staaten der ehemaligen UdSSR haben Kirchen Reha-Zentren für Drogenabhängige und Alkoholiker gegründet; eine aktive Arbeit unter Gefangenen und Obdachlosen wurde gestartet. Dank der Bemühungen von Christen sind sehr viele Menschen von Drogen und anderen Abhängigkeiten freigekommen. Sie haben sich wieder in die Gesellschaft eingefügt und besuchen heute eine Kirche.

Doch aus dem schlagenden Erfolg dieses Dienstes entstand eine alarmierende Schlagseite zugunsten der Arbeit mit den marginalisierten Teilen der Bevölkerung: mit Drogenabhängigen, Alkoholikern, Nichtsesshaften, Gefangenen und frisch Entlassenen. Zur selben Zeit blieb das Gros der Bevölkerung – suchtfreie Menschen auf freiem Fuß, die in die Gesellschaft integriert waren – außerhalb

des Blickwinkels von Kirchen und Missionen. Während ich einerseits den Erfolg der Reha-Arbeiten nicht bestreite, stelle ich andererseits fest, dass es sehr bedenklich ist, nahezu alle Anstrengungen der evangelischen Kirchen auf einen einzigen, allerdings wichtigen Bereich des Dienstes an den Menschen zu beschränken.

Bildung

In diesem Zeitraum hat man auch im Bildungsbereich unbestreitbare Erfolge erzielt. Praktisch von Null ausgehend wurden religiöse Schulen, Seminare und Universitäten aus dem Boden gestampft. Das unbedingt erforderliche logistische und wissenschaftliche Fundament wurde geschaffen: Bürogebäude, Klassenzimmer und Studentenwohnheime. In den 1990er Jahren waren die meisten Dozenten Ausländer, doch schon heute verfügen die Einrichtungen über eigene, einheimische Lehrkräfte. Das ist besonders wichtig, weil die Anhebung des Bildungsniveaus bei christlichen Ausbildungsstätten undenkbar wäre ohne das Vorhandensein eigener Dozenten mit Magister- und Doktorabschlüssen.

Es ist erfreulich festzustellen, dass in den Gemeinden die Haltung gegenüber der Bildung – einschließlich der säkularen – immer positiver ausfällt. Bei der eschatologischen Stimmung Anfang der 1990er Jahre war zeitweilig zu hören, dass es sinnlos sei, die Zeit mit Bildungsbemühungen zu verschwenden: „Der Herr kommt bald!“ Diese Haltung gehört heute der Vergangenheit an. Dennoch ist auf dem Gebiet der theologischen Ausbildung noch nicht alles gelungen. Erstens ist eine theologische Vorbildung weiterhin nicht verpflichtend für Pastoren. Es gibt bis heute in den Gemeinden Pastoren, die nie und nirgends studiert haben. Deshalb sind ihre theologischen Vorstellungen oftmals schwerlich in die Lehre der eigenen Denomination hineinzuzwängen. Dabei handelt es sich keineswegs nur um ältere Pastoren.

Das zweite Problem besteht darin, dass der quantitative Überschuss an Bildungseinrichtungen der Qualität schadet. Regionale Vereinigungen und sogar einzelne Ortsgemeinden bemühen sich um den Aufbau eines eigenen Seminars oder einer Universität ohne auch nur annähernd über die erforderlichen personellen, logistischen und finanziellen Ressourcen zu verfügen. So werden die Begriffe „Seminar“ und „Universität“ abgewertet. Übrigens: Meiner Auffassung nach ist es verfrüht, den Terminus „Universität“ auf die vorhandenen protestantischen Bildungseinrichtungen in Russland und der Ukraine anzuwenden.

Vielleicht würde es sich lohnen, die Zahl der protestantischen Hochschulen zugunsten der Qualität zu verringern, indem man die Kräfte theologisch recht ähnlicher Denominationen vereint. Man könnte die Bemühungen der Denominationen konsolidieren zwecks Schaffung starker, gemeinsamer Lehr- und Forschungszentren. Doch leider ist eine derartige, interdenominationalle Zusammenarbeit noch kaum denkbar. Die Gründe dafür werden im nächsten Abschnitt geschildert.

Neue Unionen

In den vergangenen zwei Jahrzehnten sind nicht nur neue Gemeinden, sondern auch neue Denominationen und Unionen entstanden. In der Sowjet-Zeit waren Christen gezwungen, einer bestehende Denomination beizutreten – oder sich mit allen entsprechenden Konsequenzen in den Untergrund zu begeben. In den 1990er Jahren und danach entstand dann die Möglichkeit, neue Konfessionen zu registrieren. Daraus haben sich Dutzende von neuen Unionen, Assoziationen und weiteren religiösen Organisationen protestantischer Ausrichtung ergeben. Diese Unionen unterscheiden sich nicht nur in der Interpretation bestimmter theologischer Fragen, sondern auch im Offenheitsgrad und im Ausmaß ihres Konservatismus.

Heute hat jeder die Möglichkeit, sich für das zu entscheiden, was ihm am nächsten steht, und keiner wird wie zur Sowjet-Zeit unter ein einziges Dach gezwungen. Das kann man nur begrüßen – heute hat man die Wahl! Doch daraus ergibt sich auch eine nicht sonderlich gesunde Erscheinung: Häufig besteht ein eher gespanntes Verhältnis zwischen den Denominationen. Das ist vor allem dadurch entstanden, dass viele Leiter der neuen Unionen und Vereinigungen „aus derselben Truppeneinheit stammen“. Ursprünglich gehörten sie derselben Denomination an und der Auszug aus ihr hat sich nicht immer konfliktfrei vollzogen.

Die schwere Last menschlicher Faktoren – alte Rechnungen, multipliziert durch unsere traditionelle Unfähigkeit, sich abzusprechen und miteinander zu arbeiten – hat dazu geführt, dass bis heute die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Zweigen der protestantischen Bewegung viel zu wünschen übrig lassen. Obwohl die Protestanten in Russland und den anderen Staaten der einstigen UdSSR nicht so zahlreich sind wie man es sich wünscht, hat sich deren Fähigkeit zur Zusammenarbeit nicht verstärkt.

Die öffentlichen Medien

Die letzten 20 Jahre waren für die religiösen Medien eine besondere Zeit. Natürlich gab es bereits während der Sowjet-Ära mehrere christliche Publikationen, doch Anfang der 1990er Jahre ergaben sich bisher nie geahnte Möglichkeiten. Die Auflagen religiöser Publikationen schnellten in die Höhe; die ersten kircheneigenen Radiosender entstanden – bisher waren sämtliche religiösen Sendungen vom Ausland her ausgestrahlt worden. Heute ist die protestantische Gemeinschaft sehr aktiv im Internet und entwickelt zugleich Aktivitäten im Bereich Fernsehen.

Wer etwas aus dem Nichts heraus schaffen musste, war oftmals darauf angewiesen, ausschließlich aus den eigenen Fehlern zu lernen. Nichtsdestotrotz können wir feststellen, dass in der christlichen Publizistik vieles gelungen ist. Neben den konfessionellen, amtlichen Veröffentlichungen gibt es Zeitungen, Journale und Webseiten, die unabhängig von den Weisungen irgendeiner Denominationsleitung agieren. Das erlaubt ihnen brennende Themen anzuschneiden, die im engeren, konfessionellen Bereich nicht vorkommen.

Allerdings entstand und entsteht auch in diesem Falle nicht immer Qualität aus der Quantität. Ach – wir müssen ehrlich eingestehen, dass es noch sehr wenig wirklich gutes Material (seien es geschriebene Artikel, Rundfunk oder Fernsehen) gibt. Die Printmedien sind immer wieder gezwungen, eindeutig mangelhafte Artikel zu veröffentlichen oder solche aus anderen Quellen nachzudrucken. Dadurch zirkuliert der Artikel eines bestimmten Autors auf unzulässige Art und Weise durch alle Organe. Doch jegliche Veröffentlichung sollte sich möglichst auf eigene Quellen stützen.

Neue Leiter

Anfang der 1990er Jahre eröffneten sich neue Chancen für eine ganze Fülle neuer, begabter Leiter. Dank der ausgeprägten Energie, Entschlossenheit und Effizienz dieser neuen Führungspersonen entstanden viele neue, christliche Organisationen. Sie nahmen Verantwortung auf sich, inspirierten andere Mitarbeiter und schufen gemeinsam mit ihnen neue Teams von Gleichgesinnten. Die meisten, die Anfang der 1990er Jahren ihren Dienst antraten, haben inzwischen viele Erfahrungen gesammelt und eine Menge dazugelernt. Sie durften nicht nur das Neue schaffen – sie mussten gleichzeitig auch das erhalten, was anderweitig gerade geschaffen worden war.

Aber es gibt auch die Kehrseite. Das betraf das Rotationsprinzip in der Führung, das sich stets als problematisch erwies in Russland, der Ukraine und in einer Reihe anderer Staaten – und das nicht nur im religiösen Bereich. Natürlich waren laut Satzung und Geschäftsordnung alle Fragen zur Führung und Verwaltung geregelt. Wie es sich gehört, wurden die Wahlen der Leitung und Führungsgremien und alle üblichen Prozeduren festgelegt. Doch wie es so oft bei der Entstehungsgeschichte von Missionen und Verlagen u. a. vorkommt, wird aus dem Gründungsvater ein langjähriger Leiter, der das Ganze als sein eigenes Kind ansieht. Dann kann ein Verein über einen Rat, Jahresversammlungen und Wahlen verfügen, den Ratsmitgliedern ist jedoch klar, dass dies Formalitäten sind und alle Kontrollfäden in wenigen Händen verbleiben. Die Gründe hierfür werden oben angegeben, doch von dieser Praxis muss unbedingt Abschied genommen werden. Sonst kann es passieren, dass eine Organisation formal religiös bleibt, während sie faktisch in eine Privatfirma oder einen Familienbetrieb, der weitervererbt wird, ausartet. So etwas ist nicht hinnehmbar.

Abschluss

Es muss hinzugefügt werden, dass längst nicht alle Veränderungen, die sich in den letzten zwei Jahrzehnten abgespielt haben, in diesem Beitrag erwähnt worden sind. Ich habe gleichermaßen Erfolge und Misserfolge aufgezählt, doch im Gegensatz zur Mathematik darf man nicht behaupten, dass das Endergebnis

unserer Bemühungen gleich null sei. Das würde heißen, dass alles im Endeffekt gescheitert sei – doch das ist längst nicht der Fall. Vieles wurde erreicht, und vieles ist auch verpasst worden. Wenn man die Erfolge aufzählt, darf man dabei nicht die Probleme außer Acht lassen, die ebenfalls vorhanden sind.

In Zukunft wird es weitere Erfolge und Enttäuschungen geben. Die Zeit wird zeigen, welche Erfolge sich weiterentwickeln und was nach und nach verblassen wird. So geschieht es oftmals mit Projekten, die von einer einzigen Person initiiert worden sind. Im Hinblick auf die politischen Entwicklungen der letzten 20 Jahre lässt sich feststellen, dass sich die russischen (und ukrainischen) Protestanten in der gleichen Lage befanden wie die politischen Parteien. Beide verfügten Anfang der neunziger Jahre über einen riesigen Vertrauensvorschuss in der Gesellschaft – doch leider waren sie beide außerstande, diesen entsprechend auszunutzen.

Auf jeden Fall haben wir in den vergangenen Jahren sehr wertvolle Erfahrungen gesammelt, aus denen wir vieles lernen können. Im religiösen, politischen und gesellschaftlichen Bereich muss man gleichermaßen die Gründe für eigenes Versagen erkennen. Das lässt sich orten vor allem in den eigenen Fehlern, und nicht etwa im Treiben von Gegnern, Konkurrenten oder der Staatsmacht. Wenn eine Analyse der letzten 20 Jahre uns zu dieser Erkenntnis führt, wird das in der Tat ein sehr wertvolles Ergebnis sein.

Abstract

Review of the last 20 years in the development of Russian Protestantism since the fall of the Soviet Union. It discusses general trends and lists achievements and setbacks in the following areas: relations with Western churches, welfare projects leading to remarkable work among people at the peripheries of society, but neglect of those who are socially integrated; education, where many new institutions have been founded, only a few possess sufficient quality; new unions and denominations; participation in the public media; and the challenges of new persons in the leadership. He concludes that there have been successes in the last 20 years, but also that some opportunities have been forfeited. It would be very useful for Russians to learn from these valuable experiences.

Michael Newolin (St. Petersburg); E-Mail: nevolin.spb@gmail.com

Evangelisch-Methodistisch in Russland

Erfahrungen in der Kirchenleitung

Eine kleine Vorgeschichte zur Einführung

Methodistische Arbeit¹ hat es in Russland seit etwa 125 Jahren gegeben. Kontakte wurden von Finnland und Skandinavien wie auch vom deutschen Ostpreußen geknüpft. Sie konzentrierten sich im Wesentlichen auf den Nordwesten des russischen Reiches: die Gegend von St. Petersburg und das Baltikum. Erreicht wurde ein „buntes“ Publikum: einheimische Russen und Balten aber auch Ausländer und vor allem Russland- und Baltendeutsche. Die Nichtrussen bildeten mit der amerikanisch-finnischen Leitung das tonangebende Element. Evangelisation und Sozialarbeit (methodistische „Bethanien-Diakonissen“ unter Leitung einer finnischen Oberin) waren Herzstück und Schwerpunkt der Tätigkeit. Trotz zahlreicher Behinderungen der Arbeit im orthodoxen Zarenreich wuchs das Werk. Es war eingebunden in die europäischen Strukturen der Bischöflichen Methodistenkirche und zu anderen evangelischen Bewegungen in Russland bestanden persönliche Kontakte.

Die Oktoberrevolution 1917 brachte auch für die Methodisten immer mehr Einschränkungen und Verbote. Der amerikanische Superintendent George Simons musste 1918 Russland verlassen. Schwester Anna Eklund, die finnische Oberin von „Bethanien“ hat mit erstaunlicher Umsicht und unter unsäglichen Schwierigkeiten und persönlichen Opfern die Arbeit weitergeführt, unterstützt durch Spenden von Methodisten aus westlichen Ländern, und vom Sowjetstaat anerkannt als humanitäre Organisation. Als Schwester Anna 1931 Petersburg verlassen musste, war niemand da, der die Arbeit weiter führen konnte, und bald waren kaum noch Spuren vorhanden.

In den Bürgerkriegsjahren nach dem Ersten Weltkrieg gab es ein „Intermezzo“ methodistischer Arbeit im Fernen Osten, in Wladiwostok. Die koreanische

¹ Der folgende Beitrag ist ein Erinnerungsbericht aus meiner Tätigkeit als Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Russland 1992-2005. Dokumente und Korrespondenz aus meiner Tätigkeit habe ich in der Kanzlei der russischen EmK in Moskau zurückgelassen, deshalb kann ich hier keine „Belege“ zitieren. Ich habe auf Fußnoten konsequent verzichtet und biete einen persönlichen Erfahrungsbericht, der sich außerdem auf den relativ kleinen Bereich der erneuerten methodistischen Arbeit in Russland bezieht.

Ein Bericht über die ersten zehn Jahre ist unter dem Titel „Erfahrung im Dienst“ in der Zeitschrift „EmK Geschichte“ (2003-2) 21-30 erschienen, voraussichtlich 2013 soll in derselben Zeitschrift ein Abriss der Geschichte des Methodismus in Russland und dem Baltikum erscheinen.

Mission der Methodistenkirche entsandte Prediger und Laienmitarbeiter zur geistlichen Betreuung dort lebender Koreaner (unter ihnen viele Methodisten). Solange Wladiwostok ein Bollwerk der „Weißen“ antisowjetischen Kräfte war, gab es eine gewisse Blütezeit, in der auch Russen erreicht wurden. Nach der Einnahme der Stadt durch die „Roten“ flohen die meisten Anhänger der Methodisten nach Harbin in der Mandschurei, wo es für einige Zeit eine russische Exilgemeinde gab. Letzte Überreste dieser Arbeit im fernöstlichen Russland wurden durch die gewaltsame Deportation der Koreaner unter Stalin 1937 vernichtet.

Die Angliederung an die Sowjetunion durch den Hitler-Stalin-Pakt bzw. die Besetzung durch die Rote Armee im Verlauf des Zweiten Weltkriegs brachte den methodistischen Gemeinden in den baltischen Staaten, die in der Zeit der Unabhängigkeit zwischen den Weltkriegen aufgeblüht waren, schwere Zeiten. Durch Emigration der Mitglieder, Verfolgung und erzwungenen Anschluss an andere evangelische Denominationen kam es zum völligen Erliegen der Arbeit in Lettland und Litauen. Nur in Estland, wo der Methodismus durch einheimische Leitung besonders fest verwurzelt war, hat die Kirche unter schwersten Opfern überlebt. Die estnische Methodistenkirche hat für nahezu fünf Jahrzehnte den Methodismus in der Sowjetunion auch gegenüber Staat und Gesellschaft wie auch den anderen christlichen Kirchen, besonders der Russisch Orthodoxen Kirche (ROK), repräsentiert.

Die beginnende Liberalisierung unter Gorbatschow und die damit verbundene Öffnung des Landes und der Gesellschaft schuf Gelegenheit zu neuen methodistischen Kontakten in verschiedenen Gegenden Russlands. Besuche bei den estnischen Methodisten führten zu Bekehrungen und persönlichem Glaubenszeugnis in der Heimat. Methodistische Ausländer (vor allem Koreaner) bildeten Gemeinschaften, die versuchten die Isolierung gegenüber der russischen Bevölkerung zu überwinden. Kulturelle Kontakte und Partnerschaften mit dem Ausland öffneten sich auch für religiöse Themen. Im Ergebnis entstanden um 1990 in verschiedenen Städten der Sowjetunion Gruppen von Interessierten, die Kontakt zum Methodismus suchten. Das neue Gesetz zur Glaubens- und Gewissensfreiheit von 1990 ermöglichte die Gründung erster Gemeinden.

Kirchenleitung für Neulandarbeit

Mit der Bitte um Unterstützung, die von diesen Gruppen und Einzelpersonen kam, beschäftigten sich verschiedene Gremien der weltweiten EmK. Das methodistische „Verbundsystem“ – die „Konnexio“ – ist weder kongregational noch zentralistisch organisiert, sondern beruht auf dem Zusammenspiel verschiedener Ebenen und Verantwortungsbereiche, Personen, Gemeinden und Konferenzen. Mit den Anfragen aus der SU aber auch Überlegungen zur Erneuerung methodistischer Arbeit in diesem Gebiet beschäftigten sich die Missionsbehörde („General Board of Global Ministries“), die europäischen Konferenzen und der

Bischofsrat der weltweiten EmK. Damit nahm die gesamte Kirche diese Initiative auf und überließ die Formulierung von Zielen und Vorgehen nicht Einzelpersonen oder Gruppen mit sehr unterschiedlichen Interessen. (Solche Personen und Gruppen jeglicher Couleur begannen sich ja zu Anfang der 90er Jahre in Russland zu tummeln.) Die Frauen und Männer in Russland, die die befreiende Kraft des Evangeliums erfahren hatten und sie mit ihrer Umgebung teilen wollten, wurden einbezogen in die Partnerschaft und missionarische Erfahrung der Kirche. Als Grundsätze dieser gemeinsamen Arbeit wurden formuliert: Achtung und positive Aufnahme der einheimischen Kultur und Frömmigkeit, Verkündigung des ganzen Evangeliums in Wort und Tat, Zusammenarbeit mit ökumenischen Partnern und Eingliederung in die methodistische „Konnexio“. Eine Arbeitsgruppe wurde gebildet, zu der Vertreter der Missionsbehörde, der methodistischen Konferenzen in den Nachbarländern Russlands und der neu-entstandenen russischen Gemeinden gehörten. Die Generalkonferenz, das weltweit höchste Gremium der EmK, beschloss 1992 einen Bischof mit der Leitung der neuen Arbeit in der „Gemeinschaft der Unabhängigen Staaten“ (GUS, die Nachfolgerorganisation der Sowjetunion) zu beauftragen. Damit wurde die Bedeutung ausgedrückt, die die gesamte Kirche diesem Zweig der Arbeit zumaß. Zugleich wollte man damit die Wertschätzung gegenüber den ökumenischen Partnern im Land – besonders der ROK – ausdrücken. (Es zeigte sich bald, dass dies überhaupt nicht verstanden wurde, im Gegenteil verstand die ROK – entsprechend ihrem eigenen Rechtsdenken – die Entsendung eines Bischofs als einen konkurrierenden territorialen Machtanspruch.) Die EmK wollte einen Beitrag zur geistlichen Erneuerung der nach-sowjetischen Gesellschaft leisten, Seite an Seite mit den einheimischen Kirchen und Konfessionen. Dahinter stand die Erfahrung, dass eine Arbeit mit methodistischer Struktur sich gerade auch in einer Situation als positiv erweisen konnte, die durch die radikale Aufklärung in einer modernen Gesellschaft geprägt ist.

Bischof für GUS

Die EmK ist außerhalb der USA in „Zentralkonferenzen“ gegliedert. Die erneuerte Russlandarbeit wurde der „Nordeuropäischen Zentralkonferenz“ zugeordnet, die den Bischof für die GUS zu wählen hatte. Die Zentralkonferenz 1993 in Bergen/Norwegen wählte Rüdiger Minor zum Bischof für dieses Gebiet.

Ich war seit 1986 Bischof für die Zentralkonferenz in der damaligen DDR und nach der „Wende“ 1989 an den Überlegungen beteiligt, wie das methodistische Werk die neuen Möglichkeiten auf missionarischem und sozialem Gebiet nutzen kann, die sich in den Ländern des einstigen „Sozialistischen Lagers“ auftraten. Auch an den Beratungen über eine erneuerte Russlandarbeit war ich beteiligt, seit dem Herbst 1991 hatte ich neben der Leitung der Kirche in Ostdeutschland auch die Kontakte zu den Initiativen in Russland koordiniert. Dass ich als einzi-

ger der etwa 60 Bischöfe der EmK meinen Dienstsitz „hinter dem Eisernen Vorhang“ hatte und daher mit dem System der Länder unter sowjetischer Vorherrschaft etwas vertraut war, hat meine Wahl sicher beeinflusst. (Tatsächlich haben Gespräche in Russland während meiner Tätigkeit als Bischof dort immer wieder Ähnlichkeiten der Erfahrung bestätigt – ohne die gravierenden Unterschiede klein zu reden.) Ein mögliches Problem mit meiner Person als Deutscher ist nur selten aufgetreten. Ich hatte es mir aber zur Regel gemacht, als Repräsentant der EmK – einer weitweiten Kirche – aufzutreten und nicht als Vertreter einer deutschen Organisation. So habe ich, solange ich des Russischen noch nicht genügend mächtig und auf Dolmetscher angewiesen war, vorzugsweise Englisch gesprochen (weshalb ich gelegentlich für einen Amerikaner gehalten wurde).

Die Leitungsaufgaben eines methodistischen Bischofs sind in der „Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche“ beschrieben. Für meine Tätigkeit in Russland ließen sie sich in drei Bereiche fassen:

- Gemeindeaufbau
- Gewinnung und Schulung von Mitarbeitern
- Ökumenische und gesellschaftliche Kooperation

Gemeindeaufbau

Als ich nach Russland kam, gab es drei organisierte Gemeinden und Gruppen bzw. Kontaktpersonen in einer Reihe von weiteren Städten. Sie alle waren *spontan entstanden*, und ihre Mitglieder waren mit großem Enthusiasmus dabei, ihre Glaubenserfahrung mit anderen zu teilen und den neu gewonnenen Glauben in die Tat umzusetzen. Sie verstanden sich alle als Teil der methodistischen Kirche, wenn auch ihre inhaltlichen Kenntnisse gering und ihre Vorstellungen, was das bedeutet, sehr unterschiedlich waren. Mit erstaunlicher Kreativität haben Mitglieder dieser neuen Bewegung ihren Glauben gelebt und in ihrer Umwelt verbreitet. Einige Beispiele: Lehrer nahmen religiöse Fragen in ihren Lehrplan auf, eine Stationsärztin richtete in ihrer Station einen Andachtsraum ein, Bibeln und religiöse Literatur wurden öffentlich ausgelegt, sogar die Organisation „Snanie“ („Wissen“) – in Sowjetzeiten beauftragt mit atheistischer Propaganda – öffnete ihre Türen für „Biblische Vorträge“. Das Ganze war geprägt von großer Begeisterung aber unstrukturiert, in der Form manchmal erinnernd an „gesellschaftliche Tätigkeit“ bzw. „populärwissenschaftliche Aufklärung“ aus sozialistischen Zeiten. Da von den früher existierenden methodistischen Gemeinden keine Reste die Stalinzeit überdauert hatten, fehlte den neuen Methodisten eine überkommene „christliche Sozialisation“, wie sie bei den Gemeinden der „Evangeliumschröten-Baptisten“ vorhanden war.

Die neu gebildeten methodistischen Gemeinden hatten keine *Vorbilder* in Russland, und so formierten sie sich nach dem Beispiel ihrer „geistlichen Eltern“ – der Zweige der methodistischen Bewegung, durch deren Vertreter sie mit dem Metho-

dismus in Verbindung gekommen waren. Hauptsächlich waren es drei „Modelle“, die sich im Gottesdienst und Gemeindeaufbau widerspiegelten: der freikirchliche Stil des europäischen Methodismus, in seinen Formen dem baptistischen Gottesdienst sehr ähnlich, koreanischer Methodismus mit seinen besonderen Gebetsformen im Gottesdienst und ein US-amerikanischer, von vielen „ministries“ geprägter Gemeindetyp. Verständlicherweise hielt jede Gruppe ihre Form einer methodistischen Gemeinde für die (einzig!) authentische. Obwohl immer wieder in den verschiedenen Gruppen die Frage nach normativen Ordnungen erhoben wurde, wären Versuche einer Vereinheitlichung durch Übersetzung englischer oder deutscher Gottesdienstordnungen und Gesangbücher (solche Vorschläge sind gemacht worden) sicher fehlgeschlagen. Vor allem schien es wichtig, die Spontaneität der Bewegung nicht durch Reglementierung zu ersticken.

Es hat sich als sehr hilfreich erwiesen, die Gemeinden und Gruppen in die „Konnexio“ zu führen, den Verbund von Personen, Ämtern, Institutionen und Gemeinden einzuüben, der für den Methodismus typisch ist. In der Praxis bedeutete das, die Gruppen zusammen zu führen, mit ihnen und aufeinander zu hören, sich gegenseitig zu entdecken und anzunehmen. So ist es innerhalb weniger Jahre gelungen, ein gemeinsames „Wir“-Gefühl zu entwickeln und ein methodistisches Selbstverständnis, das sich – bei aller Hochschätzung der eigenen Ortsgemeinde – als Teil einer gemeinsamen – sogar weltweiten – Kirche verstand. Das Bewusstsein dieser Zusammengehörigkeit über Länder- und Völkergrenzen hinweg wurde und wird von russischen Methodisten besonders geschätzt, und es ist wohl eine Reaktion auf die Jahrzehnte der Abgeschlossenheit und Isolierung in der Sowjetunion, aber auch auf die kulturelle und ethnische Begrenztheit der Religionen in der russischen Tradition.

Die „Konnexio“ bildete auch den Rahmen für den Aufbau eines Systems zur Unterstützung für die jungen Gemeinden durch die Kirche im (westlichen) Ausland. Russische Gemeinden waren verbunden mit einer oder mehreren „unterstützenden Gemeinden“ und systematisch wurden der persönliche Austausch, gegenseitige Besuche und gemeinsame missionarische und soziale Aktivitäten entwickelt. Aber die russische Kirchenleitung und gesamtkirchliche Gremien waren eingebunden in Planung und Kommunikation und stellten die Verbindungskanäle (z. B. für finanziellen Transfer!) her. Dadurch konnten einseitige Abhängigkeiten weitgehend verhindert werden, ohne dass die Qualität des unmittelbaren Austauschs gemindert wurde. Tatsächlich wurden die russischen Partner im Laufe der Entwicklung immer stärker tonangebend bei der Auswahl der gemeinsamen Themen und Programme, und sie entdeckten, dass sie auch für Leben und Dienst ihrer westlichen Partner durchaus etwas beizutragen hatten. So kam es z. B. Mitte der 1990er Jahre zu einem Austausch über Gefängnis-seelsorge und Resozialisierung von Strafgefangenen, an dem sowohl russische als auch US Strafvollzugsbeamte teilnahmen.

Gegenseitiger Austausch, bei dem jede Seite etwas beiträgt, bestimmte auch das *Verständnis von Mission*, das wir im russischen Methodismus entwickeln

konnten. „Mission“ war (und ist) ja in der nachsowjetischen Gesellschaft ein sehr belasteter Begriff. Grund dafür liegt in der unsensiblen Vorgehensweise, mit der Einzelpersonen und Organisationen – vor allem aus dem Westen – mit ihren „Missionen“ und Missionaren die Länder der ehemaligen Sowjetunion überschwemmt haben aber auch in der Haltung der Orthodoxen Kirche und anderer „traditioneller“ Glaubensrichtungen, ihr „Territorium“ gegen Eindringlinge zu verteidigen. Aggressive Missionsmethoden, wie sie vor allem Anfang der 1990er Jahre üblich waren (Massenevangelisationen in Stadien und großen Versammlungsräumen, Fernsehauftritte) haben wir bewusst nicht angewendet. (Wir hatten auch gar nicht das Geld dazu!) Die meisten Gemeinden sind entstanden und weiter gewachsen durch persönliche Kontakte und das Zeugnis von Mensch zu Mensch – durch Russen. (Der ausländische Mitarbeiterstab ist immer klein gewesen.) Eine nicht geringe Hilfe bei diesem Prozess war die geistliche Nähe des Methodismus zum Erbe ostkirchlicher Frömmigkeit, die dazu anregte, geistliche Wurzeln über die persönliche Bekehrung hinaus, in orthodoxer Frömmigkeit und Glaubenspraxis zu finden. Der russische Methodismus hat sich nicht ängstlich gegen „orthodoxe Riten“ abgeschrmt, sondern hat einige freimütig übernommen, wenn es dafür eine biblisch und theologisch tragbare Begründung gab.

Mitarbeiterschaft

Die Notwendigkeit, einen Ausländer für die Leitung der Arbeit in Russland zu berufen, war darin begründet, dass es – bedingt durch Schließung der Gemeinden unter der Sowjetmacht – *keine ausgebildeten einheimischen Mitarbeiter* gab. Und auch unter den ersten Trägern der Arbeit gab es nur ganz wenige, die bei ihren Kontakten mit dem Methodismus außerhalb Russlands die Möglichkeit gehabt hatten, eine auch nur geringfügige Zurüstung zu erhalten. Aber es gab an allen Orten engagierte Personen, die sich für die Arbeit verantwortlich wussten – zum Teil waren sie die „Mütter“ oder „Väter“ der Gruppen. Weitere ausländische Mitarbeiter zu berufen war kaum möglich – das Potenzial möglicher Missionare aus den USA oder Europa, die der russischen Sprache mächtig waren, war mehr als begrenzt. Aber es waren vor allem grundsätzliche Überlegungen und die Erfahrungen aus der methodistischen Geschichte, auf Grund deren einheimischen Mitarbeitern der Vorzug gegeben wurde. Laienmitarbeit hat im Methodismus eine erfolgreiche Geschichte, und sie hat kein geringeres Gewicht als die Tätigkeit von Hauptamtlichen und Ordinierten. So wurden Frauen und Männer an den verschiedenen Orten mit der *Leitung der Gemeinden* beauftragt. Als „Laienprediger“ hatten sie nicht nur das Recht der Verkündigung, sondern sehr bald auch Taufe und Abendmahl zu verwalten. Letzteres ist nach methodistischer Ordnung den Ordinierten vorbehalten, aber dieselbe Ordnung sieht auch vor, dass die volle geistliche Versorgung der Gemeinden Vorrang hat, weshalb

der Bischof entsprechende Vollmachten erteilen kann, wo es die Situation erfordert. Da in Russland die Gemeinden oft hunderte von Kilometern auseinander lagen, war das keine Frage.

Trotzdem war uns bewusst, dass die Beauftragung mit der Gemeindeleitung eine große Herausforderung und geistliche Belastung bedeutete für Personen, die selber oft erst seit kurzer Zeit zum Glauben gekommen waren. Deshalb war Zurüstung und persönliche Begleitung eine der wichtigsten Prioritäten. *Mitarbeiterseminare* wurden schnell zu einer festen Einrichtung (das erste im Herbst 1992). Theologische Zurüstung – auch unter Mitarbeit orthodoxer Theologen – und praktische Anleitungen zur Gemeindegearbeit und zur Gottesdienstgestaltung (fast keiner der Teilnehmer hatte ja eine Einübung in Gemeindepraxis durch langjährige Zugehörigkeit) standen (und stehen) im Mittelpunkt. Ganz wichtig sind aber auch der gegenseitige Austausch der Teilnehmer und das geschwisterliche Gespräch. Die Begeisterung und der Lernwille der Teilnehmer waren immer wieder überwältigend. Diskussionen gingen oft bis spät in die Nacht. Das intellektuelle Niveau war hoch. Russland ist eine gebildete Nation, und gerade in der Anfangszeit hat der Methodismus an vielen Orten besonders unter Intellektuellen gewirkt, die sich vom Angebot anderer Gruppen – vor allem der Orthodoxie (damals!) – geistig unterfordert fühlten. Dass kontroverse Fragen nicht ausgeblendet wurden und gerade auch manches Erbe der atheistischen Propaganda aufgearbeitet werden konnte, erwies sich als besonderer Anziehungspunkt methodistischer Arbeit. Und dem Bischof war seine DDR-Vergangenheit sehr von Nutzen.

Studienkurse für Laienmitarbeiter sind überall im Methodismus seit langem ein wichtiger *Weg in den ordinierten Dienst* – gleichberechtigt mit dem Studium an einer theologischen Ausbildungsstätte. Ein Theologisches Seminar (mit Vollzeitstudium) nahm 1995 seine Tätigkeit in Moskau auf. Die nach der methodistischen Ordnung vorgesehenen Strukturen – Mitgliedschaft in einer „Jährlichen Konferenz“ nach einer entsprechenden Probezeit, Gliederung des Werks in „Distrikte“ unter Leitung eines „Superintendenten“, Bildung von Gremien und Ausschüssen, die für Personalfragen, missionarische Strategie, Wahrnehmung sozialer Verantwortung, Finanzhaushalt etc. verantwortlich sind – wurden vom Bischof sehr bald „provisorisch“ in Kraft gesetzt – obwohl die erforderliche Zahl und Qualifikation der Mitarbeiter, wie sie die methodistische Kirchenordnung vorsieht, noch nicht vorhanden waren. Auf diesem Wege konnten die nötigen Verantwortlichkeiten eingeübt und die innerkirchliche „Demokratie“ erlernt werden. Es war ein feierlicher Moment, als 1998 die ersten russischen Pastorinnen und Pastoren zu „Ältesten“ – so die offizielle Bezeichnung – ordiniert werden konnten.

Die Mitarbeiter waren von Anfang an Männer und Frauen, letztere in der Überzahl. Und von Anfang an haben die russischen Methodisten hier keine Unterschiede gemacht, sondern *Frauen hatten die gleichen Rechte* und Möglichkeiten zur Mitarbeit. Auch das war von der Ordnung der Kirche so vorgegeben.

(Seit 1956 werden in der Methodistenkirche, der Vorgängerin der EmK, Frauen ordiniert, 1980 wurde die erste Bischöfin gewählt.) Im patriarchalisch geprägten Russland dieser Regel zu folgen war nicht selbstverständlich. Auch unter den eigenen männlichen Mitarbeitern gab es gelegentlich Unzufriedene. Aber die Qualität und Effektivität des Dienstes der Frauen und ihre Hingabe an die Aufgabe wie auch das klare Zeugnis ihrer Berufung machten deutlich, dass hier nicht nur ein „Kirchengesetz“ befolgt wurde. Dabei war es uns bewusst, dass an dieser Stelle die kulturelle Sensibilität verletzt und eindeutig „counter cultural“ gehandelt wurde. Es war einer der Punkte, an dem die kulturkritische Funktion des Evangeliums sichtbar wurde. Die Methodisten waren die erste Denomination in Russland, die Frauen ohne Einschränkung zum geistlichen Dienst berief. Die Lutheraner folgten bald nach, andere Kirchen – vor allem die ROK, aber auch die großen Bünde der Baptisten und Pfingstler – blieben bei ihrer ablehnenden Haltung. Die Methodisten hatten damit auch in der Öffentlichkeit ihr „Markenzeichen“. (Ein orthodoxer Priester erzählte mir schon Anfang der 1990er Jahre, dass ihn eine große Moskauer Tageszeitung um einen Artikel über die EmK gebeten hatte: „die Kirche in der Frauen Priester werden können“. Infolge einer „Klimaänderung“ ist der Artikel allerdings nie erschienen.) In gewissem Sinn waren die Frauen in Russland die Verlierer der gesellschaftlichen Veränderungen. Selbst die nominellen Rechte und Gleichstellung, die ihnen die Sowjetgesellschaft gewährt hatte, waren weitgehend hinfällig geworden. Ich bin überzeugt, dass die Methodisten hier einen Beitrag zu einer neuen Wertschätzung der Frauen geleistet und nicht nur eine russische Version der „drei K“ (Küche, Kinder, Kirche) geschaffen haben. Mit Freude und etwas Genugtuung habe ich die Berichte meiner Schwestern im Amt gehört, wenn sie über Zusammenarbeit und Akzeptanz durch die Amtsbrüder anderer Konfessionen in den Ortsgemeinden erzählten.

Kontaktaufnahme

Zwei Grundsätze galten bei den Überlegungen zu einem erneuten Engagement des Methodismus in Russland: Wir kamen mit der Bereitschaft, an der geistlichen Erneuerung Russlands mitzuarbeiten, und nicht als Konkurrenz oder im Gegensatz zu den bestehenden Kirchen und Denominationen, deren Mühen und erlittene Opfer wir schätzten und ehrten. Und wir wollten mit ihnen Seite an Seite – jedoch in methodistischen Strukturen – arbeiten, weil wir überzeugt waren, gerade damit einen förderlichen Beitrag zum geistlichen Leben in Russland leisten zu können. Kontaktaufnahme zu anderen Denominationen war von daher für mich von Anfang an ein wichtiges Ziel und eine Aufgabe, die auch zu meinen bischöflichen Pflichten gehörte. (Nach der Ordnung der EmK sind die Bischöfe verpflichtet zum „Streben nach Einheit der Christenheit in Dienst und Mission“.)

Unmittelbar nachdem ich die Aufgabe zum Dienst in Russland erhalten hatte, habe ich dem Patriarchen der ROK meine Beauftragung und die Ziele der

methodistischen Arbeit offiziell mitgeteilt. Es entwickelte sich ein Dialog zwischen der ROK und der EmK auf „höchster Ebene“ mit mehreren Treffen, an denen auf Seiten der ROK das Außenamt („Amt für äußere Beziehungen“) und mehrere Bischöfe – bei einer Sitzung auch der Patriarch – sowie von der EmK der Bischofsrat, vertreten durch seinen Vorsitzenden und mehrere Bischöfe, die Missionsbehörde und der Ökumene-Ausschuss teilnahmen. Meine Forderung nach Teilnahme russischer verantwortlicher Mitarbeiter aus den neuen Gemeinden scheiterte am Widerstand der orthodoxen Seite. In diesen Verhandlungen „kirchlicher Diplomatie“ behandelte die ROK die EmK als eine „ausländische Konfession“ über deren „Eindringen in das kanonische Territorium der ROK“ man höchst indigniert war. Auch spätere Kontakte zum Außenamt gingen über eine kühle Höflichkeit nie hinaus. Ich habe auch bei meinen Besuchen methodistischer Gemeinden im Land immer wieder Kontakt zu Vertretern der ROK gesucht. Die Reaktionen reichten von Nichtbeachtung über höfliche Konversation bis zu gelegentlichem brüderlichem Gespräch und gemeinsamem Gebet. (Dem Vernehmen nach hat sich ein Bischof sogar einmal einen Rüffel aus Moskau für zu freundlichen Kontakt eingehandelt.) – Auch die methodistischen Ortsgemeinden signalisierten gegenüber ihren orthodoxen Nachbarn solche Bereitschaft zu Dialog und Zusammenarbeit. In wenigen Fällen kam es zu freundlichem persönlichen Kontakt, Ablehnung war beinahe die Regel. Ein Beispiel: In Jekaterinburg hatte eine orthodoxe Gruppe Mahnwachen vor evangelischen Kirchen und Gemeindehäusern zur Gottesdienstzeit organisiert – sie standen dort mit Ikonen und warnenden Plakaten. Im Zuge dieser Aktionen kam es bei einigen Gemeinden zu hässlichen Konfrontationen. Die Methodisten luden die Protestierer zum Gespräch ein. (Dass dieser Einladung Folge geleistet wurde, lag wohl auch am Wetter – bei -40° hat ein Glas Tee in einem warmen Gemeinde-raum seinen unwiderstehlichen Reiz.)

Kontakte zu den *evangelischen Freikirchen* waren leichter zu finden. Auf „Leitungsebene“ ist aber zunächst nicht viel erfolgt. Die einst im „Allunionsrat der Evangeliumschrsten-Baptisten“ verbundenen Gemeinschaften waren mit ihrer Neuorganisation in den einzelnen Nach-Sowjet-Ländern und Denominationen beschäftigt. Aber in den Gesprächen war auch zu spüren, dass sie von der Notwendigkeit und dem Sinn einer weiteren evangelischen Gemeinschaft in Russland nicht gerade eingenommen waren. Die Überzeugung, dass in Russland „die Worte Baptist und Protestant praktisch Synonyme“ seien – hier atmet noch der Geist der Sowjetzeit – war durchaus erkennbar. In den Ortsgemeinden gab es meist unkomplizierte Kontakte und auch gegenseitige Besuche bis hin zu gemeinsamen evangelistischen Aktionen.

Die besten Kontakte – auf Leitungsebene wie auch in den Ortsgemeinden – haben sich mit der *Evangelisch-Lutherischen Kirche* ergeben. Hier gab es eine außer-russische Vorgabe – beide Kirchen gehören zur Leuenberger Kirchengemeinschaft. Ein Höhepunkt war der Besuch des lutherischen Erzbischofs bei der Jährlichen Konferenz der EmK mit einem gemeinsamen Abendmahlsgottes-

dienst, bei dem der lutherische Bischof predigte und beide Bischöfe konzelebrierten. Im Wolgagebiet gab es enge Zusammenarbeit zwischen lutherischen und methodistischen Gemeinden mit gemeinsamen Projekten, methodistische Gemeinden genossen Gastrecht in lutherischen Kirchen. Das gemeinsame Schicksal der Auslöschung durch die Sowjetmacht und des Neuanfangs verbanden ebenso wie das gemeinsame Erbe einer reformatorisch-biblischen Theologie. In ihrer theologischen Arbeit – in Ausbildung und Publikationen – sind beide Kirchen bemüht, die Ergebnisse der protestantischen Theologie für die russischen Kirchen zu erschließen und einer neuen Generation russisch-sprachiger Theologen zugänglich zu machen. Die EmK in Russland hat mehrere Anthologien mit Übersetzungen von Aufsätzen bekannter europäischer und amerikanischer Theologen zur biblischen und systematischen Theologie veröffentlicht. Auch in ihrer Ethik, die offen ist für die Probleme einer modernen Gesellschaft, sind sich beide Kirchen nahe. Freilich haben sie sich dafür bei den anderen das Etikett des „Liberalen“ eingehandelt.

Vertreter der europäischen und deutschen *Evangelischen Allianz* haben über Jahre Kontakte gehalten und Besuche gemacht in verschiedenen Gebieten Russlands und für eine Zusammenarbeit der verschiedenen protestantischen Gemeinschaften geworben. Ihre geduldige Arbeit trug schließlich Früchte und die Leitungen des Bundes baptistischer Gemeinden, zweier pfingstlerischer Gruppen, der Evangelisch-Lutherischen Kirche und der EmK trafen sich, um über die Gründung einer russischen Evangelischen Allianz zu beraten. Diese Rolle der Kirchenleitungen widersprach zwar etwas dem Allianzgedanken als einem Bündnis der Gläubigen unter Absehung von kirchlicher Zugehörigkeit, aber vor allem bei den großen traditionellen Gemeindebünden waren die Grenzen so verfestigt, dass ohne die aktive Unterstützung der verfassten Kirchen keine Chancen für einen Erfolg bestanden hätten. Die ersten Gespräche wurden in meiner Kanzlei in Moskau gehalten (die Zentrale der kleinsten und jüngsten der beteiligten Gemeinschaften erschien als ein von überkommenen Spannungen und Traditionen freier Ort). Das reformatorische Prinzip des vierfachen „allein“ (Christus, Gnade, Glaube, Schrift) wurde als theologische Basis gewählt. Bei der Gründungsversammlung schlossen sich neben den Initiatoren eine ganze Reihe von Gruppen, freien Werken und Missionen an. Damit sollte eine gemeinsame Plattform des Protestantismus gewonnen werden für die Suche nach christlicher Einheit, missionarischer Aktion und öffentlicher Repräsentanz und Verteidigung – der letzte Gedanke vor allem vertreten von den traditionellen Gemeindebünden.

Kontakte zu staatlichen Stellen ergaben sich zwingend durch die russische Religionsgesetzgebung. Am Ende der Sowjetunion waren die sowjetischen Knebelgesetze durch ein Gesetz abgelöst worden, das Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Möglichkeit der Bildung von Gemeinden und „zentralisierten religiösen Organisationen“ gewährte. Der Weg zur Registrierung kirchlicher Organisationen geht über einen bürokratischen Prozess, und der ist auch in diesem Fall wie alle russische Bürokratie langwierig und gewunden. Obwohl das Gesetz von

1990 mehrfach – vor allem auf Betreiben der ROK oder ihrer Interessenvertreter – verschärft worden ist, ist die EmK als „Russländische Vereinigte Methodistische Kirche“ („Rossiskaja Objedinjonnaja Metodistskaja Zerkov“ – eine Übersetzung des englischen Kirchennamens „United Methodist Church“) als solch eine zentrale Organisation für ganz Russland anerkannt worden. Die Existenz methodistischer Arbeit im Russischen Reich vor 1917 (belegt durch Akten über Überwachung und Bestrafung der Methodisten durch die zaristische Polizei) hat dabei positiven Ausschlag gegeben. Dieser Organisation steht ein russisches Mitglied der EmK vor, nicht der ausländische Bischof.

Die soziale Arbeit der Gemeinden gibt Anlass zu vielfältigen *Kontakten mit der Gesellschaft*, Verwaltungsorganen und gesellschaftlichen Gruppen. Initiativen der Gefängnis- und Krankenhaus-Seelsorge, karitative Programme sowie Hilfe und Beratung für Suchtabhängige und ihre Angehörigen haben zur gesellschaftlichen Akzeptanz des Methodismus beigetragen. Bewusst wird nicht nur die Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und freien christlichen Werken gesucht, sondern auch mit Behörden und öffentlichen Einrichtungen ohne Berührungsängste kooperiert und damit das noch weit verbreitete Bild von den „gefährlichen Sekten“ etwas korrigiert. In kleinen Schritten wird so ein Beitrag zu einer Neuorientierung und Erneuerung der russischen Gesellschaft geleistet.

Abstract

In this paper the author reports on his personal experiences as Bishop of the United Methodist Church in Russia and his tasks in the leadership of the church. He sketches the history of the Methodist Church in Russia, from its beginnings in the Baltic region, through the hardships under Stalin up to the opening in the Gorbachev period, which led to a call for help from the Worldwide United Methodist Churches. As newly elected Bishop he describes his remit in three areas: local church development; winning and educating new indigenous church workers and leaders; extension of contacts and cooperation with other churches in the ecumenical world and with the state.

Bischof i. R. Dr. Rüdiger Minor, Hochlandstraße 28, 01328 Dresden

Volker Spangenberg

Freude am Leben – Freude an Gott

Eine Andacht

Freude¹ – was ist das? Folgt man dem Großen Brockhaus, so ist Freude „ein gehobenes Lebensgefühl, das in einem besonderen Anlass oder einer besonderen Lage begründet ist“. Nicht schlecht, diese Definition, aber vielleicht ein bisschen freudlos. Folgt man Friedrich Schiller, so ist Freude ein „Götterfunken“. „Freude, schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium, wir betreten feuertrunken, Himmelsche, dein Heiligtum.“ Auch nicht übel, diese Antwort, und in Beethovens Vertonung schön anzuhören. Aber vielleicht ein bisschen schwer zu verstehen.

Was ist Freude?

Auf jeden Fall: Ein in der Bibel häufig gebrauchtes Wort. „Freude“ ist ohne Zweifel einer der Hauptbegriffe der Bibel überhaupt.

Dabei teilt das Buch der Bücher zunächst einmal die elementare Erfahrung, die jeder Mensch im Vollzug seines Lebens macht: Was wir „Leben“ nennen, ist ohne Freude kaum denkbar. Versuchen wir einmal, uns jede Freude – und sei sie noch so klein – aus unserem Leben wegzudenken. Was bleibt dann noch, was den Namen „Leben“ wirklich verdienen würde? Was wäre das für ein Tag, an dessen Beginn nicht wenigstens ein bisschen Freude in uns erwacht, dass wir noch da sind, dass wir noch leben? Was wäre das für ein Abend, an dem wir uns an keinen Menschen, kein Ereignis, keine Beobachtung der Natur, des Himmels, des Wetters, der Pflanzenwelt erinnern könnten, die Freude in uns ausgelöst haben? Man muss ja nicht gleich an die Decke springen, aber ein Funken Freude tief in uns ist auch: Freude. Im (apokryphen) Buch Sirach (30, 23) heißt es einmal: „Ein freudiges Herz ist des Menschen Leben.“ Und in den Sprüchen Salomos (17, 22) kann man lesen: „Ein freudiges Herz tut dem Leibe wohl; aber ein betrübtes Gemüt lässt das Gebein verdorren.“² Nun gibt es gewiss viele Dinge in einem Menschenleben, die das Herz betrüben. Und manche von uns haben mehr als einen Grund, traurig zu sein. Aber es gibt auch eine Haltung, die sich der Freude verweigert, es gibt eine selbstgemachte „freudlose“ Existenz. Manchen Gesichtern sieht man es an: Hier spiegelt sich ein Leben, das sich allen Freuden, die möglich gewesen wären, standhaft verschlossen hat. „Herzenssparsamkeit“ hat der Pfarrer und Dichter Albrecht Goes dies einmal genannt, auch „Skorbut des Herzens“.

¹ Gehalten als Campusandacht im Bildungszentrum Elstal.

² Bibelzitate hier und im Folgenden nach Martin Luther, revidierte Fassung von 1984.

Natürlich kann und muss man manchmal sagen: Die Nachbarn feiern so laut. Aber was für eine trübe Sache ist es, wenn man nicht auch mal sagen kann: Die Nachbarn feiern so schön, da wäre ich gerne dabei. Im Prediger-Buch (9,7) heißt es herzerfrischend: „So geh hin und iss dein Brot mit Freuden.“ Es ist einfach nicht wahr, dass Herz sich immer nur auf Schmerz reimen muss. Wir reimen immer auch ein Gutteil mit und sollten der Herzenssparsamkeit den Abschied geben, um unser Brot mit Freuden zu essen, wo immer das möglich ist. Man hätte die Heilige Schrift gründlich missverstanden, wenn man in ihr eine „Anleitung zum Unglücklichsein“ erblicken wollte, weil Lebensfreude und Demut des Glaubens sich angeblich nicht miteinander in Einklang bringen lassen. Das ist Unsinn. Demut ist zwar der Gegensatz zu falschem Stolz und hochmütiger Gesinnung. Aber Demut steht nicht im Gegensatz zur Freude. Und das Wort Gottes demütig unter die Leute zu bringen, heißt immer: „Gehilfe der Freude“ zu sein (2Kor 1,24).

Alles andere wäre auch einfach absurd. Denn dem aufmerksamen Leser der Heiligen Schrift kann nicht verborgen bleiben, dass die Rede von der Freude in den biblischen Texten vielfach verknüpft ist mit der Rede von Gott. Ein oft zitiertes Wort aus dem Buch des Propheten Nehemia (8,10) ist dafür ein sprechendes Beispiel, vielleicht das einprägsamste überhaupt: „Die Freude am Herrn, die Freude an Gott ist eure Stärke.“ Andere Worte lassen sich hinzufügen: „Gott, du machst fröhlich, was da webet gegen Morgen und gegen Abend“, freut sich der Psalmbeter (Ps 65,9). Und Maria singt (Lk 1,47): „Mein Herz freut sich über Gott, meinen Erretter.“ Wenn die Bibel von der Freude redet, so redet sie – häufig ausdrücklich, manchmal zwischen den Zeilen – von Gott. Gott ist ein erfreuliches Wort. Das ist die biblische Botschaft in Kurzform. Wort Gottes, Evangelium heißt daher: Freudenbotschaft.

Dass „Gott“ ein erfreuliches Wort ist, ist nun freilich keineswegs selbstverständlich. Etlichen Zeitgenossen, denen ich begegnet bin, sagt das Wort gar nichts. Einige macht es zornig. Und den meisten geht es, wie einem Gesprächspartner, der mir erklärte: „Wissen Sie, Herr Pastor, ich glaube schon an einen Gott. Irgendwo muss es doch jemanden geben, der das alles hier auf der Welt zusammenhält und dafür verantwortlich ist.“ Solche Antwort bewegt mich. Aber froh macht sie mich nicht. Denn ein Gott, „der das alles zusammenhält“, muss kein Gott sein, an dem man Freude haben kann. Ein solcher Gott könnte auch ein Teufel sein. Oder doch zumindest ein zutiefst ambivalentes Wesen. Und somit wäre das Wort „Gott“ nicht ein erfreuliches Wort, sondern eines, bei dem sich Ungewissheit einstellt, vielleicht auch Angst und schlechtes Gewissen.

Dass „Gott“ ein erfreuliches Wort ist, muss man sich sagen lassen. Das muss man sich vom Wort Gottes sagen lassen. Das können wir uns nicht selber sagen, können es nicht auf dem Weg der Spekulation erschließen. Das erschließt uns nur dieser Gott selbst. Das Alte Testament und das Neue Testament erzählen die Geschichte, wie Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, sich einen Weg zu uns Menschen bahnt, wie er unsere Nähe gesucht hat und immer wieder

sucht, damit wir die Freude seiner Gegenwart erfahren und empfinden. Denn wo Gott Menschen nahe kommt, da kommt er ihnen mit der Botschaft nahe, die man hören, fühlen und als Gewissheit in sich aufnehmen kann: Ich, dein Schöpfer, bin dir gut. Ich habe dein Leben gewollt und ich beschütze dein Leben. Dein Leben hat ein Ziel und nicht nur ein Ende, und dieses Ziel bin ich selbst. Du und ich: wir gehören zusammen. Mit dieser Botschaft hat Gott die Menschen des Alten Bundes angesprochen, mit dieser Botschaft ist er der Menschheit in seinem Sohn Jesus Christus begegnet, und diese Botschaft hat Jesus in dem Satz zusammengefasst (Lk 10, 20): „Freut euch, dass eure Namen im Himmel geschrieben sind.“ Wer sich davon ansprechen lässt, wer die Begegnung mit dem Gott der Bibel, dem Gott Israels und dem Vater Jesu Christi zulässt und sich gönnt, bei dem stellt sich als „Frucht des Geistes“ (Gal 5, 22) eine mit nichts auf der Welt zu vergleichende Freude ein. Sie wird zum Grund des Glaubens. Darum glauben wir, darum sind wir Christen: aus Freude an Gott. Aus Freude an dem Gott, der sich mit uns verbündet. Freude ist deshalb auch das Erkennungszeichen eines gläubigen Menschen. Und wenn Menschen zum Glauben finden, genauer: wenn der Glaube sie findet, ist dies das Entscheidende, was sie mitzuteilen haben: dass sie in Freude geraten sind über die Nähe ihres Gottes – und dann erst: dass sie sich ihrer Sünde schämen.

Weil Gott Grund zur Freude ist, darum glauben wir an ihn. Und weil der Glaube Freude macht, darum macht er Menschen stark. Alles, was *freudlos* ist, ist in Wahrheit auch nicht stark. Alles, was *freudlos* ist, ist in der Regel allenfalls gewalttätig. Auch wenn der Ausdruck durch den nationalsozialistischen Gebrauch diskreditiert und schändlich besudelt worden ist, so enthält er doch ein tiefes Wahrheitsmoment: Kraft durch Freude. Ein Leben ohne Freude ist ein kraftloses Leben.

Freude macht stark. Das gilt für die Freude an Gott in ganz besonderer Weise. Denn die Freude an Gott macht auch dann stark, wenn ich sonst wenig zu lachen habe. Das ist ja nicht einfach dasselbe: Freude und Wohlergehen, Freude und glückliche Umstände, Freude und Erfolg, Freude und gute Tage. Natürlich kommt dies alles der Freude zugute, natürlich fördert es sie. Aber eine einfache Gleichung besteht hier nicht. Und: „Immer fröhlich, immer immer fröhlich, alle Tage Sonnenschein“ – das war zwar ein schmissiges Lied meiner Kinderzeit. Aber das Leben hat mich schnell gelehrt, dass die Dinge so einfach nicht liegen. Es kommt zu unsäglichen Verkrampfungen, wo Freude und Frohsinn kurzerhand in eins gesetzt und für jeden Augenblick des Lebens reklamiert werden. Die Freude an Gott schließt die Tränen ein und die bangen Fragen, die Sorgen, die Ängste. Sie schließt sie *ein* – nicht *aus*. Man kann das am Apostel Paulus studieren, der den erstaunlichen Satz gewagt hat (2Kor 7, 4): „Ich bin überreich an Freude in all unserer Bedrängnis.“ Die Bedrängnis wird vom Apostel drastisch beschrieben, und es geht dem Leser durch und durch, wie er gelitten hat, geseufzt und geschrien in Todesgefahr, in Mühsal, Beschweris, durchwachten Nächten, Hunger, Durst, Kälte, unter falschen Brüdern: „Wer ist schwach und

ich bin nicht auch schwach?“ (2Kor 11, 29) Und dennoch: „In all dieser Bedrängnis bin ich überreich an Freude.“

Ungetrübte Freude gibt es nicht in der noch nicht erlösten Welt. Ungetrübte Freude dürfen wir erst in Gottes künftiger Welt erwarten. Dann wird Gott abwischen alle Tränen von unseren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein (Offb 21, 4).

In seiner „Kirchlichen Dogmatik“, der sicherlich bedeutendsten Glaubenslehre, die im 20. Jahrhundert geschrieben wurde, führt Karl Barth am Ende einer langen Abhandlung über die Freude aus: „Alle unsere Freude ist tatsächlich, auch wenn sie da ist und scheinbar aufs Höchste da ist, *Vorfreude*. ... Das Ganze unseres Lebens ist vorläufig, kann nur in Erwartung des ewigen Lebens, das heißt in Erwartung der Offenbarung seiner Verbundenheit mit dem ewigen Leben Gottes gelebt werden.“³ Das macht die kleinen und großen Freuden, das macht selbst die allergrößte Freude, die wir in unserem Leben erfahren, nicht kleiner. Und das macht sie schon gar nicht mies. Im Gegenteil: es steigert sie. Und so verweist Karl Barth in diesem Zusammenhang auf eine Strophe von Paul Gerhards Choral „Geh aus, mein Herz“, in der es heißt: „Ach, denk ich, bist du hier so schön / und lässt du's uns so lieblich gehen / auf dieser armen Erden: / was will doch wohl nach dieser Welt / dort in dem reichen Himmelszelt / und güldnen Schlosse werden!“⁴

Was dort werden will, ist keine Frage. Denn die Antwort ist klar: Bleiben- und vollkommene Freude in der unmittelbaren Gegenwart des ewig reichen Gottes.

Prof. Dr. Volker Spangenberg (BEFG), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7,
14641 Wustermark; E-Mail: vspangenberg@baptisten.de

³ KARL BARTH: Kirchliche Dogmatik (KD) IV/3, Zollikon-Zürich 1951, 438.

⁴ Feiern und Loben. Die Gemeindelieder, 493.

Raphael Vach

Kommentar zur Andacht von Volker Spangenberg

Den Verfasser der Andacht „Freude am Leben – Freude an Gott“ kenne ich weder als Prediger noch als Person. Das bedauere ich, denn das Thema seiner Andacht spricht mich sofort an. Ich spüre: Hier lauert Wesentliches. Wie viel Kraft kann Freude an Gott im Alltag schenken und wie häufig geht gerade diese dort unter. Ich bin gespannt. Gleichzeitig wächst mein Respekt vor dieser Themenwahl. In einer Spaßgesellschaft über Freude zu reden, ist nicht leicht, denkt der Dienstanfänger, und über Gefühle zu sprechen als solches schon schwer genug. Bei diesem Thema spielen zudem in der Vermittlung Tonfall, Gestik und Mimik eine noch größere Rolle. Vor mir liegt ein Blatt Papier. Gerne hätte ich den Autor selbst gesehen und gehört. Als Kommentator fällt mein Augenmerk vor allem auf zwei Bereiche: Die rhetorische Gestaltung und die homiletisch-seelsorgerliche Dimension der Andacht.

I Rhetorische Gestaltung der Andacht

Der Prediger hat rhetorisches Talent. Durch die Einstiegsfrage „Was ist Freude?“ nimmt er mich sofort in das Thema mit hinein. In prägnanter Kürze erfahre ich mögliche Antworten auf diese Frage aus den Bereichen Bildung, Literatur und Musik. Das äußere Aptum stimmt, denke ich. Die gebotenen Definitionen zum Begriff „Freude“ werden gelobt, aber sprachlich genial, als zu „freudlos“ abgelehnt und die Frage wird wiederholt. Als eine erste eigene Antwort erscheint dann: „ein häufig gebrauchtes Wort“ der Bibel. Brilliant! Der Verkündiger ist bei seinem Gegenstand, dem Wort Gottes, angekommen.

Rhetorisch gut fängt es an, rhetorisch gut geht es weiter. Kurze Sätze folgen aufeinander, Begriffe werden mir geschenkt, die nachschwingen (z. B. „Herzens-sparsamkeit“). Abwechslungsreich geht es durch die dispositio. Die einzelnen Aussagen werden nicht nur durch Zitate aus ganz unterschiedlichen Pools unterstrichen, sondern es erfolgen auch Illustrationen aus Nachbarschaft und Gemeinde, die fast jeder kennt. Eigene Begegnungen und Erfahrungen von biblischen Personen werden geschickt eingebunden. Menschen aus Theologie und Kirchenmusik kommen zu Wort. Fundiert unterlegt ist das Ganze mit prägnanten Bibelworten. Es wird auch dem Leser leicht gemacht. Über fehlende Stimulans kann er sich nicht beschweren. Die Zeit vergeht!

Beim Nachdenken und zweiten Lesen kommen dann auch Fragen. Was für eine Gattung liegt mir hier vor? Ist das noch eine Andacht oder schon eine Kurz-

predigt? Ist eine Andacht nicht zeitlich kürzer? Beschränkt sie sich nicht auf einen Impuls? Ist ihr Charakter nicht persönlicher zugespitzt, gar emotionaler im Ton? M. E. ist sie eine Kurzpredigt und als Themen- oder Lehrpredigt aufzufassen.

Beim Aufbau der Andacht bleiben Fragen offen. Ist das Thema der Andacht, wie der Einstieg nahelegt, die Beantwortung der Frage: „Was ist Freude?“ oder soll, wie die Überschrift zeigt (Kennt diese nur der Leser?), das Verhältnis zwischen Lebensfreude und Gottesfreude geklärt werden?

Bei der Suche nach der Struktur bietet der Hauptteil wenig Hilfe. Orientiert sich der Hörer an der Einstiegsfrage, erhält er früh die Antwort: „Freude“ ist ein Hauptbegriff der Bibel! Nach $\frac{2}{3}$ der Andacht erfolgen als späte Antworten die Spitzenaussagen: „Freude ist ... das Erkennungszeichen eines gläubigen Menschen“ und Freude „wird zum Grund des Glaubens“. Doch zielen diese „Antworten“ eher darauf ab, die Bedeutung des Themas „Freude“ zu betonen, anstatt die Einstiegsfrage „Was ist Freude?“ zu beantworten. Sie bleibt offen. Auch die Andacht ist noch nicht am Ziel.

Orientiert sich der Hörer dagegen an der Überschrift, wird er folgende innere Ordnung feststellen: 1. Leben ist auf Freude ausgerichtet und 2. Lebensfreude und Freude an Gott gehören zusammen. Die innere Ordnung enthält aber noch einen 3. Punkt, den weder der Einstieg noch die Überschrift umfasst: Freude an Gott macht stark. Die Punkte zwei und drei werden dabei durch das Nehemia-wort „Die Freude am Herrn ... ist eure Stärke“ zusammengehalten. Überschrift und Einleitung sollten jeweils nicht nur Teilaspekte der Andacht umfassen. Eine Gliederung hätte zur äußeren Übersicht verholfen und dabei unterstützt, die innere Folgerichtigkeit nachzuvollziehen. Lernpsychologisch sinnvoll wäre ein Schluss gewesen und nicht nur ein eschatologischer Ausklang, der noch einmal neue Gedanken formuliert. Er hätte die Gedanken bündeln und das Predigtziel auf den Punkt bringen können.

Ansonsten ist die Verständlichkeit der Andacht gut. Die *Einfachheit* der Sätze lassen einen gut mitkommen. Auf Kanaanäisch und Fachsprache wird verzichtet. Jede große These wird mit konkreten Beispielen aus dem Leben erläutert. Ein markantes Bibelwort bringt sie noch einmal auf den Punkt. Zusätzlich erfolgt meistens noch eine Umsetzungskonkretion für die Hörer. So werden die Hauptgedanken des Verfassers jeweils an Bibel und Leben festgemacht. Das ist vorbildlich! An zwei Stellen werden Nebenschauplätze eröffnet, die dem Autor wichtig sind. Einer heißt: „Umkehr ist zuerst eine Sache der Freude, erst an zweiter Stelle steht die Scham über die Sünde“. Der andere lautet: „Alles was freudlos ist, ist in Wahrheit auch nicht stark“. Beide Themen wären für die Argumentation nicht zwingend gewesen. Da sie nicht vertieft werden, entstehen daraus aber keine „Hasenpredigten“ (C. H. Spurgeon). Es bleibt: Sie sind zu kurz, um ihnen nachzugehen. Sie sind lang genug um abzulenken. Aber durch ein gutes Maß an Redundanz wird der Hörer wieder zu den Hauptthesen zurückgeführt.

Die Sprache des Verfassers zeichnet sich durch Prägnanz aus. An manchen Stellen wird sie jedoch so hoch, dass beim Hören leicht „Lücken“ entstehen kön-

nen. An einer Stelle erhält man in vier Sätzen drei Thesen: Freude ist der Grund des Glaubens. Freude ist das Erkennungszeichen des Christen. Bei der Umkehr kommt es zuerst auf die Freude an. Über jeden Satz könnte man eine eigene Andacht schreiben.

Der Verfasser hat ein Gespür für Sprache. Kein Satz wird einfach dahin gesagt. Plattitüden findet man nicht. Jeder Begriff ist überlegt, schwierige Konnotationen, wie bei der Wendung „Kraft durch Freude“, werden benannt und Begriffe und Wendungen somit wieder fruchtbar gemacht. Vielleicht verwundert es mich auch deshalb, dass der Verfasser an keiner Stelle zwischen sich und seinen Hörern oder auch unter seinen Hörern differenziert. Die Rede im „wir“ zieht sich durch. Trotz aller Verbundenheit in einer Lerngemeinschaft kann sie auch vereinnahmend wirken. Den häufigen Gebrauch des kleinen Wörtchens „man“ hätte er hier und da z. B. durch eine persönliche Anrede ersetzen sollen. So aber bekommt die Andacht in einigen Passagen den Charakter eines Referats. Eine direkte Anrede erfolgt nur in den Fragen der Einleitung und in zwei Bibelworten (Koh 9, 7; Lk 10, 20). Nur einmal geschieht eine zögerliche Selbstaufforderung: Wir „sollten [!] der Herzenssparsamkeit den Abschied geben“. So ist die Andacht durchgehend äußerst *anregend*, aber selten persönlich *ansprechend*.

2 Homiletisch-seelsorgerliche Dimension der Andacht

Inwiefern ist die Botschaft auf die Adressaten abgestimmt? Kommen die Studenten, Dozenten und Mitarbeiter des Campus vor? Fest steht: Der Verfasser braucht keine künstliche Nähe zu seinem Thema schaffen. Freude gehört elementar zum Leben dazu. Der Hörer erhält trotzdem die Chance, dies im eigenen Gedankenexperiment nachzuvollziehen und bekommt es nicht einfach übergestülpt. In diesem zucke ich jedoch einmal kurz zusammen. Leben ohne Freude „verdient“ nicht wirklich den Namen „Leben“, so die Aussage, wenn auch nur als Frage formuliert. Als melancholischer Typ geht mir das nach. Im Blick auf psychisch Kranke in meiner Gemeinde bekomme ich Bedenken. Und schildert die Bibel nicht auch Erfahrungen von Menschen, die diese bis zum Ende als dunkel erleben?

Doch der Prediger spricht vor mehrheitlich jungen Studenten und als hätte er meine Anfragen vernommen, werden diese sofort aufgegriffen. Auch wenn ich als Hörer nicht direkt angesprochen werde, so bin ich doch im Blick. Er fordert keinen falschen Enthusiasmus. Auch gebe es Gründe tief traurig zu sein. Ihm geht es um die Haltung (!) der „Herzenssparsamkeit“. Als Beispiel einer solchen zu nennen, dass man dem Nachbarn seine Feier nicht gönnt, empfinde ich nicht als ganz trefend. Es kann, aber muss nicht ein Indiz dafür sein, sich selbst nichts zu gönnen. Selbst wenn es so ist, damit wird eben nur ein Symptom benannt. Der Verfasser benennt aber auch einen Grund derselben: ein falsches Verständnis von Demut. Leider erfahre ich nicht, worin dieses besteht und womit Christen diese falsche Ansicht begründen. Dann könnte sie widerlegt werden. So wird sie nur als falsch deklariert. Allerdings wird darauf verwiesen, wie häufig von Freude im Zusammen-

hang mit Gott gesprochen wird. An dieser Stelle will ich nicht widersprechen, aber könnte ich es? Dem „aufmerksamen Leser“ fällt der Zusammenhang auf, heißt es. Welcher Student will das nicht sein? Jedoch hat er nun ein Problem. Im Abschnitt zuvor stellte der Verfasser bei sich und seinen Hörern noch Herzenssparsamkeit fest. Nun wird sie mit absurdem Leseverhalten in Verbindung gebracht. Ich frage mich: Soll ich mir den Schuh einfach nicht anziehen lassen? Was mache ich, wenn ich ihn tatsächlich trage und alles bisher falsch gemacht habe? Für die Antwort ist wenig Zeit. Die Antwort erhalte ich erst später zusammen mit den Zeitgenossen, für die „Gott“ kein fröhliches Wort ist. Ich muss es mir neu durch Gottes Wort zu-sagen lassen, dass ich Grund zur Freude habe.

Es wird deutlich: Die Andacht ist nicht seelsorgerlich angelegt. Das muss sie auch nicht. Sie will und darf Lehre sein, muss dann aber Glaubenslehre stärker thematisieren als Glaubensleben. Die Andacht durchzieht insgesamt eine Subbotschaft an die zukünftigen Verkündiger. Sie erfolgt nur beiläufig und ist nicht immer Bestandteil der Hauptargumentation (s. o.). Sie lautet: Als „Gehilfe der Freude“ gilt es, sich selbst die Freude an den Gaben und seinen Geber zu gönnen, denn, so der Verfasser, diese sei das (!) Erkennungszeichen eines Christen und werde zum (!) Grund des Glaubens. Theologisch habe ich hier meine Anfragen: Ist und bleibt nicht Jesus Christus der eine Grund des Glaubens, der im Hören auf das Wort Gottes durch ihn geweckt wird? Werde ich nicht zuerst erkennbar im Bekenntnis „Jesus ist der Herr“ (vgl. 1Kor 12,3)? Oder meint der Verfasser, dass der Geist Christi, der mich dieses Bekenntnis sprechen lässt, mich u. a. auch Freude erfahren lässt, die mich weiterhin motiviert mit Gott in Verbindung zu bleiben? Es ist durchaus hilfreich sich einmal zu fragen, warum der eigene Glaube nicht mehr Freude weckt. In der Andacht kann man diese Anfrage aber auch so massiv hören, dass die Selbstprüfung zur Verzweiflung über sich selbst führt, am Ende dann doch die Scham über die Sünde steht. Evtl. war es dem Verfasser nur wichtig, den zukünftigen Freudenboten mitzugeben, die Nähe Gottes zu betonen, die befreit und nicht die Sünde der Menschen, die verzweifeln lässt. Doch das sagt er nicht.

Zum Abschluss ist lobend zu erwähnen, dass der Prediger seinen Hörern die eschatologische Hoffnung als Freude für das hier und heute zumutet. Aus Angst vorgeworfen zu bekommen, Menschen mit der Ewigkeit zu trösten, wagen immer weniger Prediger von der starkmachenden Vorfriede auf den Himmel zu sprechen. Dabei kann gerade diese Freude, die auch in Not und Leid bleibt, Lust machen, die Freude an Gott noch mehr zu entdecken. Das unbändige Staunen und die Vorfriede, die man bei Paul Gerhard vernimmt, macht dazu Appetit. Ziel erreicht!

3 Fazit

Die „Andacht“ besticht durch sprachliche und inhaltliche Prägnanz. Sie ist durchgehend anregend und fordert mich neu heraus. Bin ich mit Leben und Lehre durch und durch Freudenbote? Denn eins ist klar geworden: Freude und Gott gehören unzweifelhaft zusammen.

Eine frohe Botschaft! Eine äußere Gliederung, ein bündelnder Schluss und nicht zuletzt mehr direkte Anrede hätten diese anregende Andacht noch ansprechender gemacht.

Pastor Raphael Vach (BFeG), Ernst-Moritz-Arndt-Straße 4, 47506 Neukirchen-Vluyn; E-Mail: r.vach@gmx.de

Rezensionen

JAN SCHMIDT: Religion, Gott, Verfassung. Der Religions- und Gottesbezug in der Verfassung pluralistischer Staaten, Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Theologie, Bd. 905, Frankfurt am Main: Peter Lang 2010, Pb., 463 S., ISBN 978-3-631-58612-9, € 90,95.

Wie bereits im wiedervereinigten Deutschland in den Jahren 1991-1993 (und 1993-1994 speziell im Bundesland Niedersachsen) wurde auch auf europäischer Ebene in den Jahren 2003-2004 darüber diskutiert, ob es richtig ist, in der Präambel einer Verfassung auf Gott und/oder Religion Bezug zu nehmen. In Deutschland endete die Diskussion damit, dass der Gottesbezug des Grundgesetzes („Verantwortung vor Gott“) erhalten blieb. Auf europäischer Ebene blieb die Frage unentschieden, da der Europäische Verfassungsvertrag zwar 2004 unterzeichnet wurde, aber mangels einstimmiger Ratifikation nicht in Kraft getreten ist. Die hier erörterten Fragen sind nicht nur verfassungsrechtlich, sondern auch ethisch-theologisch wichtig. Widerspricht ein Gottes- oder Religionsbezug in der Verfassung nicht der Trennung von Kirche und Staat? Werden die nichtgläubigen Bewohner eines Staates dadurch diskriminiert? Stellt er einen Missbrauch des Namens Gottes dar? Umgekehrt wird gefragt, ob ein Verzicht auf solche Bezüge nicht die historischen Wurzeln Europas und seinen Charakter als Wertegemeinschaft leugnet und die Abwehr totalitärer Staats- und Gesellschaftsvorstellungen unterlässt.

Mit diesen und anderen Argumenten für und gegen einen Gottes- und Religionsbezug in Verfassungen setzt sich diese Arbeit auseinander, die von der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Münster 2008 als Dissertation angenommen wurde. Die eigentliche Arbeit umfasst 317 Seiten, den Rest füllen zwei umfangreiche Anhänge mit Materialien, auf die im Text Bezug genommen wird. Der Verfasser hat sein Studium der evangelischen Theologie am baptistischen Theologischen Seminar in Elstal begonnen und in Münster fortgesetzt. Zurzeit arbeitet er an der Münsteraner Fakultät als Studienkoordinator.

Der erste Hauptteil der Arbeit zeichnet die Diskussion im Zusammenhang mit dem europäischen Verfassungsvertrag nach und arbeitet die wesentlichen Argumente heraus. Im zweiten Hauptteil reagiert der Verfasser auf den Umstand, dass in Europa nicht nur Christen, sondern auch Juden und Muslime leben. In der Debatte um einen Gottes- und Religionsbezug der europäischen Verfassung sind aber keine jüdischen und muslimischen Stimmen laut geworden. Daher hat der Verfasser die Meinung von Vertretern dieser Religionen durch eine qualitativ ausgerichtete Befragung selber erhoben. Inhalte und Ergebnisse dieser Befragungen stellt er im zweiten Hauptteil dar. Das für ihn wichtigste Ergebnis besteht darin, dass die Mehrheit der Befragten aus beiden Religionen einen Gottesbezug in der Verfassung begrüßt oder ihm zumindest offen gegenüber steht. Im dritten und letzten Hauptteil bietet der Verfasser eine theologische Würdigung der Argumente für einen Religions- oder Gottesbezug in der Verfassung. Dabei schließt er sich stark an die Sozialethik von Eilert Herms einschließlich dessen Rezeption der soziologischen Handlungs- und Gesellschaftstheorie an. Für den Verfasser ist die „Verankerung eines Religions- oder Gottesbezugs in der Verfassung oder einem vergleichbaren Grundlagentext nicht nur möglich, sondern auch wünschenswert“ (312). Seine Argumente da-

für münden in eigene Formulierungsvorschläge. Dabei wird der Religionsbezug in eine Werteformulierung integriert und der Gottesbezug in eine Verantwortungsformel. Der Verfasser versteht die beiden Formeln so, dass je nach Intention entweder die eine oder die andere oder auch eine Kombination aus beiden in eine Präambel aufgenommen werden könnte. Theologisch erscheint das dem Rezensenten als nicht voll befriedigend, da die Inhalte der Worte „Religion“ und „Gott“ nicht auf einer Ebene stehen und untereinander nicht austauschbar sind. Auch verfassungspolitisch und -rechtlich wird man kaum sagen können, dass eine Nennung Gottes durch die Aufnahme eines Religionsbezugs entbehrlich werden könnte. Eher gilt das Umgekehrte, dass in der Nennung Gottes die Berücksichtigung der Religion mit eingeschlossen ist.

Einen Gottesbezug der europäischen Verfassung hält der Verfasser für wünschenswert, weil durch ihn „die Begrenztheit des menschlichen Handelns [...] angemessen ausgedrückt“ wird (298). Diese Begrenztheit werde vor allem daran erkennbar, dass die gesellschaftlich unentbehrlichen „Werte“ sich nur aus den „Daseinsgewissheiten“ des Menschen in Bezug auf seinen Ursprung und sein Ziel und damit transzendent begründen ließen (286). Auch die Erwähnung der christlichen (neben der jüdischen und der islamischen) Religion in der Verfassungspräambel ergibt sich für den Verfasser aus der Frage nach der Begründung von Werten. Die Begründung einer europäischen Verfassung auf gemeinsame Werte hält er für wichtig, weil Werte „die Glieder einer Gesellschaft zusammenhalten“ (254). Da die europäischen Werte wesentlich religiös begründet seien, sollten auch die Religionen in diesem Zusammenhang genannt werden.

Der Verfasser ist sich der ethischen Problematik der Rede von „Werten“ durchaus bewusst. Darum widmet er ihr einen eigenen, allerdings nur kleinen Abschnitt. Auf die Einwände gegen den Gebrauch dieses Begriffs antwortet er pragmatisch, dass man als evangelischer Theologe auf den Begriff nicht verzichten könne, weil er in der öffentlichen Debatte sehr populär ist und weil man die christliche Perspektive in den Diskurs mit einbringen müsse. Das ist im Endergebnis wahrscheinlich richtig, aber hier doch etwas vorschnell entschieden. Die Stimme der evangelischen Ethik im öffentlichen Diskurs sollte gerade dahingehend vernehmbar werden, dass entschlossen auf eine Präzision des Wertbegriffs gedrängt wird. Die Debatte leidet stark darunter, dass das Wort „Werte“ teils für moralische Grundsätze, teils für Motive oder Ziele des Handelns steht. Auch das, was man früher Tugenden nannte, wird oft als Werte bezeichnet, daneben sittliche Güter, Rechtsgüter oder gesellschaftliche Institutionen. Selbst bei denen, die einen gemeinsamen Begriff von „Werten“ haben – etwa, dass es sich um Tugenden handle oder um moralische Grundsätze – ist keineswegs ausgemacht, dass sie darunter auch dieselben Tugenden oder Grundsätze verstehen. Das Wort „Werte“ verschleiert und verwirrt eben oft mehr als es zur Verständigung hilft.

Der Verfasser schließt sich dem europäischen Verfassungsvertrag an, indem er in seinem Entwurf „Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit“ als Werte benennt. Damit werden aber gänzlich unterschiedliche Begriffe unter dem einen Oberbegriff „Werte“ zusammengefasst. Freiheit und Gleichheit sind Grundmerkmale des Menschseins und (zusammen mit der Brüderlichkeit bzw. Solidarität) Leit motive staatlichen Handelns in der Demokratie. Demokratie ist eine Staatsform und Rechtsstaatlichkeit ein Verfassungsprinzip. Das geht hier wie Kraut und Rüben durcheinander. Obendrein erklärt der Verfasser: „Andere Aufzählungen (scil. grundlegender europäischer Werte) sind ebenso möglich.“ (270) Bei den europäischen Werten scheint es sich inhaltlich also um eine recht beliebige Sache zu handeln. Das nimmt für den Begriff nicht besonders ein.

Nichtsdestoweniger kann man sich freuen, dass diese Untersuchung vorliegt, weil hier die für die Zukunft Europas und für die christliche Sozialethik wichtige Frage nach Gott in der Verfassung gründlich und klar bearbeitet worden ist.

Prof. Dr. Uwe Swarat, Elstal (Kontaktadresse siehe nachfolgende Rezension)

ANDREAS WEISS: Kirchenrecht der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und ausgewählter evangelischer Freikirchen. Ein Rechtsvergleich, Ius Ecclesiasticum 99, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, Ln., XXIX, 579 S., ISBN 978-3-16-151666-5, € 94,-.

Der Titel dieser gedruckten Fassung einer Arbeit, die von der Juristischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen wurde, verdeckt ein wenig das Forschungsinteresse ihres Verfassers. Ihm geht es nämlich nicht erst in zweiter, sondern in erster Linie um das Kirchenrecht evangelischer Freikirchen, das er mit dem Recht der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vergleichen will (1). Die naheliegende Frage, ob Freikirchen überhaupt ein Kirchenrecht haben, lässt sich schnell beantworten: Die Freikirchen haben sogar ein derart umfangreiches Kirchenrecht, dass der Verfasser seine Darstellung auf drei ausgewählte Freikirchen beschränken musste. Er untersucht das Kirchenrecht in der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG), im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) und in der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK).

Literatur und Rechtsvorschriften wurden bis Anfang November 2011 berücksichtigt, sind also auf dem neuesten Stand. Das ist vor allem für den BEFG relevant, dessen Kirchenrecht in jüngster Zeit um drei wichtige neue Ordnungen ergänzt wurde. Diese neuen Ordnungen werden von Weiss allerdings nicht durchgehend berücksichtigt. Die Einrichtung eines Verfassungs- und Verwaltungsgerichts des BEFG, die am 4. Juni 2011 beschlossen wurde und die seit 2003 bestehenden „Schiedsausschüsse“ ablöst, beachtet er zwar im Abschnitt über Rechtsschutz S. 495 ff., auf S. 285 behauptet er jedoch, ein Kirchengericht gebe es nur in der württembergischen Landeskirche und in der EmK.

Der Vergleich der vier Kirchenrechtsordnungen erfolgt ganz überwiegend auf der Ebene der einzelnen kirchenrechtlichen Institute (Mikrovergleichung), d. h. unter den Gesichtspunkten von Kirchenverfassung, Aufbau und Organisation, Kirchen- bzw. Gemeindegliedschaft, Mitarbeiter der Kirche, Ordnung der Gottesdienste und kirchlichen Amtshandlungen, kirchliche Einrichtungen und Werke, Kirche und Finanzen, kirchliche Zusammenschlüsse sowie Rechtssetzung, Rechtsdurchsetzung und Rechtsschutz.

Dem schließt sich ein kurzer Schlussteil an, in dem der Vf. ausführt, „wie das Kirchenrecht der vier in dieser Arbeit behandelten Kirchen insgesamt im Vergleich zueinander steht [sog. Makrovergleichung] und was die Kirchen voneinander lernen können“ (519). Er kommt darin u. a. zu der Einschätzung: „Insgesamt ist das Kirchenrecht des BEFG im Vergleich mit den anderen hier behandelten Freikirchen, was die Qualität betrifft, am besten.“ (521) Verbesserungsbedarf sieht er beim BEFG vor allem im Bereich der Ordnung der Gottesdienste und kirchlichen Amtshandlungen; die hier bestehende „Regelungslücke“ könne im Sinne des kongregationalistischen Verständnisses durch „Leitlinien“ geschlossen werden (ebd.).

Warum sollten freikirchliche Christen, vor allem, wenn sie eine leitende Tätigkeit ausüben und/oder zu den obersten Beschlussgremien gehören, dieses Buch in ihrer Bibliothek haben?

1. Weil es bisher keine vergleichbare Untersuchung dieses wichtigen Bereiches (freikirchlichen Lebens) gibt. Zwar ist das Kirchenrecht im BEFG vor kurzer Zeit schon ein-

mal in einer juristischen Dissertation behandelt worden (HOLGER BAUKNECHT: Das Recht der Baptisten in Deutschland. Die Strukturen des BEFG in Deutschland, KdöR, zum Zeitpunkt der Verfassungsreform 2005, Baptismus-Studien 9, Kassel 2006), aber seither hat sich die Rechtslage im BEFG verändert. Das Recht der EmK wurde bisher nur von Nikolaus Ukert 1993 dargestellt. Für die Mennoniten in Deutschland bietet Weiss überhaupt die erste kirchenrechtliche Untersuchung.

2. Weil gerade der rechtsvergleichende Ansatz dieser Arbeit lehrreich ist. „Das Ziel der Rechtsvergleichung“, schreibt Weiss, „ist die kritische Überprüfung des bestehenden Rechts, um dieses optimieren zu können“ (55). Dafür besteht in allen Kirchen ständig Bedarf. Als Baptist (Angehöriger des BEFG) kann man durch dieses Buch einen Blick „über den Zaun“ auf das Kirchenrecht zweier anderer klassischer Freikirchen und einer lutherischen Landeskirche werfen und von deren Stärken und Schwächen lernen. Für die Angehörigen der anderen Kirchen gilt natürlich dasselbe. Ebenso werden Leitungspersonen des Bundes Freier evangelischer Gemeinden die knappe Darstellung der Rechtslage in den genannten (Frei-)Kirchen zu schätzen wissen und den Vergleich mit den eigenen Ordnungen selber herstellen. Für Freikirchler dürfte es beispielsweise aufschlussreich sein, dass der Kirchengemeinderat in der württembergischen Landeskirche eine Doppelspitze hat: einen gewählten Laien und den Gemeindepfarrer. Diesen beiden obliegt kooperativ die Geschäftsführung der Kirchengemeinde. Was die Stellung des Pfarrers bzw. Pastors in der Gemeinde betrifft, so kommt Weiss bei seinem Vergleich zu folgendem Ergebnis: „Allen vier Kirchen ist [...] gemeinsam, dass der Pfarrer bzw. Pastor keine herausragende Stellung innerhalb der Gemeinde hat. Er steht funktional neben anderen Gemeindeleitern und ihm kommt nur in geistlicher Hinsicht eine besondere Aufgabe zu.“ (290) Das Amtsverständnis scheint in der Landeskirche und den drei Freikirchen nicht sehr weit auseinanderzuliegen.

3. Weil der Verfasser schon die Einzeldarstellung kirchenrechtlicher Institute jeweils mit einer „Bewertung“ abschließt, die den betreffenden Kirchen eine nützliche juristische Rückmeldung gibt – auch wenn man aus theologischen Gründen hier und da anders bewerten möchte (etwa, was die Notwendigkeit von Gemeindeversammlungsbeschlüssen bei Aufnahmen von Mitgliedern betrifft, S. 326). Überhaupt muss beachtet werden, dass dieses Buch durchgehend eine rein juristische und keine theologische Perspektive einnimmt.

4. Weil zu Beginn des Buches eine nützliche Einführung in Wesen und Begriff des evangelischen Kirchenrechts gegeben wird. Man erfährt hier, dass mit Kirchenrecht „das von den Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften selbst gesetzte bzw. von ihnen als eigen übernommene Recht zur Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten“ (1) gemeint ist – im Unterschied etwa zum Staatskirchenrecht bzw. Religionsverfassungsrecht, das der Staat setzt, um das Wirken der Religionsgemeinschaften in seinem Bereich zu ordnen. Für juristische Laien besonders hilfreich sind die Ausführungen über das Verhältnis von Kirchenrecht zum staatlichen Recht und zur Kirche.

Die Lektüre dieses Buches macht auch dem Theologen schmerzlich deutlich, was der Jurist Weiss mit Bedauern feststellt, dass es nämlich im freikirchlichen Bereich „kaum eine Reflexion über die Stellung des Kirchenrechts innerhalb der Kirche“ gibt (15). Dieses Desiderat kann das vorliegende Buch nicht erstatten, aber es bietet doch die bisher beste und klarste Darstellung und Analyse freikirchlichen Kirchenrechts. Darum verdient es gerade in den Freikirchen aufmerksame Beachtung.

Prof. Dr. Uwe Swarat, Theologisches Seminar Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 3, 14641 Wustermark-Elstal; E-Mail: uswarat@baptisten.de

DIE GEMEINDE sehen & hören ...digital!



- **Sie können ohne ein Abo**

die Artikel und Nachrichten als Audiodateien auf Ihrem PC abspeichern, davon eine CD brennen und sich alles über den CD-Player im Auto oder zu Hause vorlesen lassen. Auch über Ihren MP3-Player ist DIE GEMEINDE zu hören.

- **Sie können ohne ein Abo**

DIE GEMEINDE im PDF-Format auf Ihrem PC speichern, lesen und dort bearbeiten, Suchfunktionen nutzen, nach Themen archivieren.

- **Sie können als Abonnent**

das Premium-Abo beziehen und beide Funktionen nutzen, für nur 3,00 Euro mehr im Quartal.

Unter **www.oncken.de** finden Sie unter **Download** mehr Informationen und die entsprechenden Dateien.



J. G. Oncken Nachf. GmbH
Zeitschriften
Tel.: (05 61) 5 20 05-38
E-Mail: zeitschriften@oncken.de

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 37. Jahrgang • 2013 • Heft 2 • ISSN 1431-200X

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

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

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. **Einzelheft € 6,50**, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10. In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

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

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

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

Satz: OLD-Media OHG, 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.



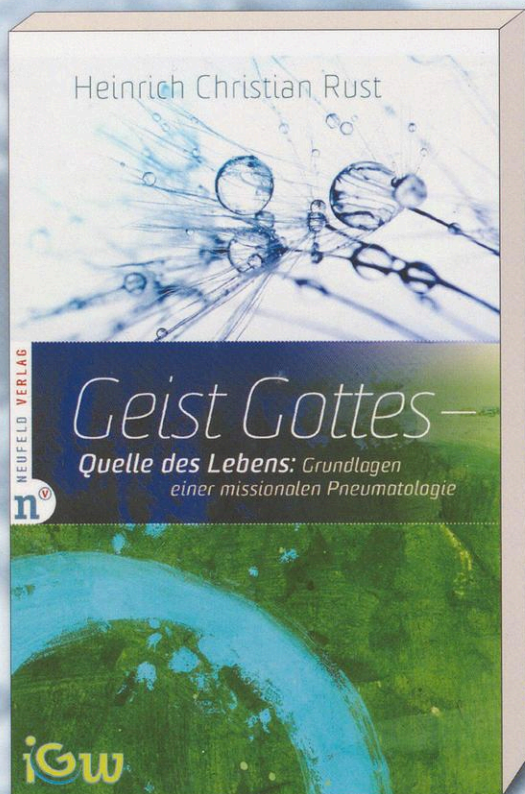
Bundes-Verlag

Heinrich Christian Rust

Geist Gottes –

Grundlagen einer
missionalen Pneumatologie

Quelle des Lebens:



Warum ist trotz der charismatischen Bewegungen und Aufbrüche der letzten Jahrzehnte nicht mehr geistliche Frucht sichtbar? Liegt es vielleicht daran, dass charismatische Erfahrungen und charismatisch geprägte Theologie nicht ausreichend in einer fundierten Lehre vom Heiligen Geist verankert sind?

Heinrich Christian Rust, bekannt für biblisch begründete Positionen und eine lebendige Mischung aus Nüchternheit und Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes, greift dieses zentrale Thema neu auf. Er bietet eine gut verständliche Orientierung und fordert heraus, das umfassende Wirken des Heiligen Geistes in dieser Welt, in der Gemeinde Jesu Christi und in jedem einzelnen Menschen neu wahrzunehmen.

368 Seiten, 13,5 x 21 cm

Pb., Best.-Nr. 590032

19,90 €*



J. G. Oncken Nachf. GmbH | Postfach 2001 52 | 34080 Kassel
Tel.: (05 61) 5 20 05-88 | buchhandlung@oncken.de

*zzgl. Versandkosten

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Gesundheit, Spiritualität und Heilung

Aufsätze

Holger Eschmann: **Spiritualität und Gesundheit. Überlegungen aus theologischer und humanwissenschaftlicher Sicht** 107

Heinrich Christian Rust: „**Heilt Kranke!**“ (Mt 10,8). Zur Heilungskompetenz der Gemeinde Jesu Christi 121

Rezensionen 143

PREDIGTWERKSTATT

Martin Grawert: Predigt zum Thema „Übergänge“ 134

Kommentar zur Predigt von Martin Grawert (Rico Otterbach) 138

ISSN 1431-200X

2013 • Heft 3

37. JAHRGANG

Gesundheit, Spiritualität und Heilung

Mit diesem Heft greifen wir ein Thema auf, das zu den grundlegenden Themen der Bibel gehört und zugleich auch im Zeitalter hoch entwickelter Medizintechnik und Behandlungsmethoden nichts an Relevanz eingebüßt hat: Was bedeutet und was fördert Gesundheit?

Die Themen Gesundheit und Spiritualität gehören zum Forschungsgebiet von HOLGER ESCHMANN, der als Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen lehrt. In Zusammenarbeit mit der Internationalen Gesellschaft für Gesundheit und Spiritualität und dem Marburger Institut für Religion und Psychotherapie forscht Eschmann zu seelsorgerlichen und religionspsychologischen Fragestellungen. In seinem Aufsatz für das **THEOLOGISCHE GESPRÄCH** charakterisiert er kenntnisreich den Rahmen der Diskussion und führt nuanciert in die Auseinandersetzung von Theologie und Humanwissenschaften ein.

Der Beitrag des Pastors der baptistischen Friedenskirche in Braunschweig, HEINRICH CHRISTIAN RUST, nimmt denselben reflektierten Ausgangspunkt ein wie der Grundsatzbeitrag von Eschmann. Seine Impulse begründen den Heilungsauftrag der Gemeinde Jesu in fünffacher Weise. Darüber hinaus berichtet Rust aus der Praxis seiner pastoralen Erfahrung und seiner Ortsgemeinde und reflektiert ihre Angebote und ihr Vorgehen selbstkritisch.

Gerne hätte der Professor für Neues Testament am Theologischen Seminar Elstal, Dr. André Heinze, an dieser Ausgabe des **THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS** mitgewirkt. Leider war ihm das aufgrund von schwerer Krankheit nicht mehr möglich. Mit seinem Tod am 1. März 2013 verliert das **THEOLOGISCHE GESPRÄCH** einen anregenden Autor und Diskussionspartner. Wir gedenken seiner in großer Dankbarkeit.

Die Predigtwerkstatt bietet erneut eine Kasualpredigt. Diesmal veröffentlichen wir eine Ansprache anlässlich der sogenannten Entlassung aus dem biblischen Unterricht von MARTIN GRAWERT, die er als Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Eberswalde (bei Berlin) gehalten hat. In der Zwischenzeit ist Martin Grawert Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Heilbronn. Kritisch beleuchtet wird die Predigt vom Kollegen RICO OTTERBACH der Freien evangelischen Gemeinde in Gelsenkirchen.

Im Rezensionsteil konnten wir in dieser Ausgabe mehr Buchbesprechungen veröffentlichen als gewohnt, so dass eine Vielfalt an anregenden Lektürehinweisen das Heft abrunden.

Dr. Michael Rohde (Schriftleitung)

Spiritualität und Gesundheit

Überlegungen aus theologischer und humanwissenschaftlicher Sicht

Dass Spiritualität und Gesundheit zusammenhängen, wissen Menschen von alters her. In allen Religionen und auch in esoterischen Zusammenhängen wird Spiritualität mit Energie, Lebenskraft und Wohlbefinden in Verbindung gebracht. Zunehmend entdecken auch die Humanwissenschaften die positive Rolle, die bestimmte Formen der Spiritualität für die Psychohygiene, für die Krankheitsprävention, für den Heilungsverlauf von Erkrankungen, für den Umgang mit chronischem Leiden und im Bereich der Palliativmedizin spielen. Bevor darauf näher eingegangen wird, müssen zunächst einmal die Begriffe Spiritualität und Gesundheit erläutert werden.

I Zur Klärung der Begriffe

Die Begriffe Spiritualität und Gesundheit werden in der Literatur und im allgemeinen Sprachgebrauch sehr unterschiedlich verwendet und sträuben sich gegen eindeutige Definitionen.

I.1 Spiritualität

Das Wort Spiritualität kommt von dem lateinischen *spiritualis*, was mit „geistlich“ wiedergegeben werden kann. In unserem Zusammenhang ist es eine Übersetzung des neutestamentlichen griechischen Wortes *pneumatikós*. Paulus benutzt diese Vokabel beispielsweise in 1 Kor 2, 13, wenn er schreibt: „Wir reden nicht mit Worten, wie sie menschliche Weisheit lehrt, sondern mit Worten, die der Geist lehrt, und deuten geistliche Dinge für geistliche Menschen.“ Man kann daher den Begriff Spiritualität mit „geistliches Leben“ übersetzen. Andere umschreiben ihn mit „Hingabe an Gott“ oder „Nachfolge Jesu Christi“. Wieder andere verwenden lieber die Begriffe Frömmigkeit, Religiosität oder Mystik.¹

¹ Zur Begriffsbestimmung vgl. BENKE, CHRISTOPH: Kleine Geschichte der christlichen Spiritualität, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 11 f; SUDBRACK, JOSEF: Spiritualität – Modewort oder Zeichen der Zeit? Ein Kapitel moderner Pneumatologie: GuL 71 (1998) 198–211.

Im deutschen Sprachraum taucht das Wort Spiritualität seit Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts vermehrt auf und gewann durch die ökumenische Bewegung und durch geistliche Zentren wie Taizé in der gesamten Christenheit große Bedeutung. Der Begriff Spiritualität wurde in einer zunehmend verkopften und ökonomisierten Welt zu einer Art Hoffnungsträger. Er umfasst in seinem heutigen Gebrauch mindestens drei Dimensionen: den Glauben mit seinen theologischen Inhalten, bestimmte Frömmigkeitsübungen – wie Gebet und Bibellesen – und die Lebensgestaltung des Menschen. Damit beinhaltet er sowohl kognitive, als auch kontemplative, also besinnliche und auch aktive, lebensgestaltende Elemente.²

Als Folge des häufigen Gebrauchs und der Bedeutungsweite ist der Begriff Spiritualität allerdings inzwischen auch eine Art Modewort geworden, das ganz verschiedene Inhalte in sich aufnehmen kann. Losgelöst von seinen christlichen Wurzeln kann Spiritualität heute als Ausdruck für religiöses Empfinden und existentielles Bewegtsein ganz verschiedener Art verwendet werden. So spricht man zum Beispiel von Biospiritualität, politischer Spiritualität, buddhistischer Spiritualität und sogar von atheistischer Spiritualität. Blickt man auf diese Bedeutungsvielfalt, kann man mit den Züricher Praktischen Theologen Claudia Kohli Reichenbach und Ralph Kunz sagen: „Was mit Spiritualität gemeint ist, auf welche Theorie und Praxis mit dieser Bezeichnung gezielt wird, steht heute nicht fest.“³

Wegen dieser Bedeutungs Offenheit bevorzugen einige Forscher im Bereich der Humanwissenschaften den Begriff „Religiosität“. Denn damit wird im Unterschied zur Spiritualität stärker die Bindung an eine bestimmte Religion und deren Glaubensinhalte und -praktiken betont.⁴ Andere favorisieren im Zeitalter der Postmoderne gerade den Begriff Spiritualität, weil er so offen ist und damit gegen alle Bevormundung des Menschen durch religiöse und weltliche Institutionen steht.⁵ Dabei wird mit Spiritualität häufig das innere, echte Bewegtsein des Menschen bezeichnet, was dann gegen eine von außen durch die Religionsgemeinschaft reglementierte Religiosität ausgespielt wird. Aber hier sollte man nicht alternativ denken. Jede Spiritualität braucht eine inhaltliche, kognitive Komponente, sonst würde sie sich in bloße Stimmung verflüchtigen. Und jede lebendige Religiosität braucht ein inneres Bewegtsein, sonst würde sie zur toten Form entarten.⁶

² Vgl. ESCHMANN, HOLGER: Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2002, 226–230.

³ KUNZ, RALPH/KOHLI REICHENBACH, CLAUDIA (Hg.): Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive, Zürich 2012, 8.

⁴ Vgl. GROM, BERNHARD: Spiritualität – die Karriere eines Begriffs. Eine religionspsychologische Perspektive, in: Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, hg. v. FRICK, ECKHARD/ROSER, TRAUGOTT, Stuttgart 2009, 16f.

⁵ Vgl. WRIGHT, MICHAEL: Hospice care and models of spirituality: EJPC 11 (2004) 75–78.

⁶ Dies entspricht der theologischen Einsicht, dass die *fides qua* (der Glaubensakt oder der Glaube, mit dem geglaubt wird) und die *fides quae* (der Glaubensinhalt oder der Glaube, der geglaubt wird) zusammengehören. Vgl. auch WESTERINK, HERMANN: Spirituality in Psychology of Religion. A Concept on Search of Its Meaning: ARPs 34 (2012) 3–15.

Aufgrund dieser Begriffsschwierigkeiten werden die Begriffe Spiritualität und Religiosität in der Literatur zu unserem Thema häufig synonym gebraucht. Das wird sich auch in meinen folgenden Überlegungen nicht vermeiden lassen, da ich mich auf diese Literatur beziehe. Aus der Sicht der Theologie ist es freilich unabdingbar, dass – je nach Zusammenhang – immer wieder neu versucht werden muss, ein christliches Verständnis von Spiritualität herauszuarbeiten. Denn es ist ein wichtiges Kennzeichen der christlichen Spiritualität, die Geister bzw. die Spiritualitäten zu unterscheiden.⁷ Kriterium der Beurteilung ist die biblische Überlieferung beziehungsweise die in ihr bezeugte Selbstoffenbarung der Liebe des dreieinigen Gottes zur Welt.

1.2 Gesundheit

Die Definition dessen, was Gesundheit bedeutet, ist ebenfalls nicht einfach. Die wohl bekannteste Beschreibung stammt von der World Health Organisation (WHO) aus dem Jahr 1946: Die Gesundheit des Menschen ist „ein Zustand des vollständigen körperlichen, seelisch-geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen.“⁸ Positiv ist bei dieser Definition hervorgehoben worden, dass sie den Menschen ganzheitlich, mit Leib, Seele und Geist in den Blick nimmt. Bemängelt wurde, dass die Definition viel zu weit gefasst und solch ein vollständiges Wohlergehen hier auf Erden unerreichbar sei. Interessant für unseren Zusammenhang ist, dass die WHO in einer neueren Definition der Palliativmedizin das Wort „spirituell“ direkt aufnimmt:

„Palliativmedizin ist ein Ansatz zur Verbesserung der Lebensqualität von Patienten und ihren Familien, die mit den Problemen konfrontiert sind, die mit einer lebensbedrohlichen Erkrankung einhergehen, und zwar durch Vorbeugen und Lindern von Leiden, durch frühzeitiges Erkennen, gewissenhafte Einschätzung und Behandlung von Schmerzen sowie anderen belastenden Beschwerden körperlicher, psychosozialer und spiritueller Art.“⁹

Immer mehr humanwissenschaftliche Forscher und Forscherinnen schließen sich heute dem Salutogenese-Modell des jüdisch-amerikanischen Soziologen Aaron Antonovsky an.¹⁰ Nach Antonovsky sind Gesundheit und Krankheit keine sich ausschließenden Zustände. Vielmehr werden sie als die zwei Pole eines Kontinuums gesehen. Zwischen dem Gesundheits- und Krankheitspol gibt es

⁷ Vgl. THIEDE, WERNER: Alle reden von Spiritualität. Überlegungen zu einem inflationären Begriff religiöser Gegenwartskultur: MDEZW 60 (1997) 353–364.

⁸ Verfassung der World Health Organisation, unterzeichnet in New York am 22. Juli 1946, I. Leicht zugänglich ist der Text unter <http://www.admin.ch/ch/d/sr/i8/0.810.1.de.pdf> (Zugriff am 11.03.2013).

⁹ Die Formulierung im englischen Original findet sich unter <http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en> (Zugriff am 11.03.2013).

¹⁰ Vgl. ANTONOVSKY, AARON: Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen 1997.

fließende Übergänge. Je nachdem, welche Faktoren in meinem Leben bestimmend sind – die krankmachenden Stressoren oder die gesundheitsfördernden Ressourcen – bin ich einmal näher am Krankheitspol, also kränker, oder aber weiter auf der Gesundheitsseite, also gesünder. Der große Vorteil dieses Modells ist, dass man nicht so sehr nur auf die Reduzierung von krankmachenden Faktoren fixiert ist. Vielmehr kommen bei Antonovsky auch die gesundheitsfördernden Ressourcen des Menschen in den Blick, was gerade beim Thema Spiritualität und Gesundheit wichtig ist.

2 Einige Zahlen und Fakten

In einem Heft der Zeitschrift „Psychologie heute“ aus dem Jahr 2005, dessen Leitartikel sich mit dem Thema „Glaube und Gesundheit“ auseinandersetzt, kann man lesen: „Das Vertrauen der Menschen in die Schulmedizin sinkt zunehmend [...] Immer mehr Menschen glauben, dass die spirituelle Dimension in einer Krankheit wichtig ist. Die Menschen haben genug davon, als mechanisches Zufallsprodukt der Evolution behandelt zu werden, wenn sie sich ihres fühlenden und verstehenden Wesens innewerden [...]“¹¹ Interessant ist, dass je höher die Schulbildung ist, desto stärker ist auch die Bereitschaft, spirituelle Quellen für die Krankheitsbewältigung zu nutzen.

Inzwischen haben sich Medizin und Psychologie, insbesondere die Religionspsychologie, dieses Phänomens angenommen – zunächst in Nordamerika und später auch in Europa. Über 1.500 Untersuchungen mit inzwischen hunderttausenden von kranken und gesunden Probanden kommen zu beeindruckenden Ergebnissen: Religiöse Menschen müssen weniger oft ins Krankenhaus, sie haben einen niedrigeren Blutdruck und scheinen besser gegen Herz-Kreislauf-Erkrankungen geschützt zu sein. Sie reagieren auf belastende Lebensereignisse weniger häufig mit Depressionen. Patienten, die glauben und beten, waren nach Operationen schneller wieder auf den Beinen und benötigten weniger Schmerzmittel. Menschen, die regelmäßig einer spirituellen Praxis nachgehen, verfügen über ein effektiveres Immunsystem.¹² Die Lebenserwartung von Menschen, die regelmäßig einen Gottesdienst besuchen, ist signifikant höher.¹³ Zusammenfassend urteilt die Zeitschrift *Psychologie heute*: „Der Unterschied im Gesundheitszustand von Gläubigen und Ungläubigen ist ähnlich wie der zwischen Nichtrauchern und Rauchern.“¹⁴ Und der frühere Präsident der Berliner Ärztekammer,

¹¹ DE JONG, THERESIA MARIA: Glaube, Hoffnung, Heilung: *Psychologie heute* 32 (3/2005) 21.

¹² Vgl. dazu MATHEWS, DALE A.: Glaube macht gesund. Spiritualität und Medizin, Freiburg i. Br. 2001; KOENIG, HAROLD G./McCULLOUGH, MICHAEL E./LARSON, DAVID B.: *Handbook of Religion and Health*, Oxford 2000.

¹³ Vgl. HEFTI, RENÉ: Unterschiede in der Lebenserwartung von Frauen und Männern – welche Rolle spielt die Religiosität?: *Spiritual Care* 1 (2/2012) 35–49.

¹⁴ DE JONG, Glaube 22 (wie Anm. 11).

Ellis Huber, wird mit den Worten zitiert: „Wenn Spiritualität ein Medikament wäre, wäre es längst zugelassen, denn sie wirkt.“¹⁵

Bevor man solche Ergebnisse zu undifferenziert interpretiert, gilt es zunächst zu bedenken, dass diese Untersuchungsergebnisse nicht nur für die christliche Religion und Spiritualität gelten. Studien mit Angehörigen anderer Religionen bringen ähnliche Befunde. Und als Reaktion auf die aufgezählten positiven Ergebnisse im Hinblick auf den Zusammenhang von Religion und Gesundheit wurde darauf hingewiesen, dass es auch Untersuchungen gibt, die keinen oder sogar einen negativen Effekt von Religiosität auf die Gesundheit bescheinigen. Besonders in Europa ist man – wahrscheinlich wegen der insgesamt etwas kritischeren Haltung zur Religion als in den USA – vorsichtig gegenüber zu schnellen Schlussfolgerungen, was den positiven Effekt von Spiritualität auf die Gesundheit angeht. So schreibt der Praktische Theologe Godwin Lämmermann in seiner Einführung in die Religionspsychologie im Blick auf so manche Euphorie angesichts der positiven Korrelationen zwischen Spiritualität und Gesundheit: „Religiosität kann sogar krank machen, und zwar dann, wenn sie kontraproduktiv auf Selbstwertgefühl und Selbstkonzept von Menschen einwirkt und sich vor allem am Geschäft mit der Angst beteiligt.“¹⁶

In einem ausgewogenen Artikel fasst der renommierte Münchner katholische Religionspädagoge und Religionspsychologe Bernhard Grom die Ergebnisse der Forschung wie folgt zusammen:

„Religiosität/Spiritualität heilt in der Regel [...] keine schweren körperlichen Krankheiten, kann aber durch ihren Beitrag zur Bewältigung kritischer Lebensereignisse und Dauerbelastungen gegen Streß abpuffern und manchen Erkrankungen vorbeugen. Sie kann auch zur günstigen Krankheitsverarbeitung beitragen und damit Heilungsprozesse unterstützen und leichtere Beschwerden, zumal Schmerzen, beheben. Damit ist sie *eine wichtige soziale und persönliche Ressource – ein Bewältigungs- und Schutzfaktor* [...] Religiosität kann man nicht verordnen wie ein Medikament oder eine Rehamaßnahme; sie eignet sich dazu so wenig wie die Empfehlung, in einer festen Partnerschaft zu leben, die sich statistisch ebenfalls als gesundheitsfördernd erweist. Beides muß aus innerer Überzeugung erwachsen. Doch wenn sich Kranke auf diese besinnen, sollte man sie ermutigen.“¹⁷

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Ergebnisse einer wissenschaftlichen Untersuchung der Psychologin Anette Dörr zum Verhältnis von christlicher Religiosität und Depression.¹⁸ Ihre Untersuchungsergebnisse weisen auf eine weitere wichtige Differenzierung hin, nämlich die zwischen einer „intrinsischen“

¹⁵ Ebd.

¹⁶ LÄMMERMANN, GODWIN: Einführung in die Religionspsychologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 258; vgl. auch MURKEN, SEBASTIAN: Gottesbeziehung und psychische Gesundheit, Münster 1998.

¹⁷ GROM, BERNHARD: Wie gesund macht der Glaube?: StZ (2/2011) 111 f.

¹⁸ Vgl. DÖRR, ANETTE: Religiosität und Depression, Weinheim 1987; DIES.: Religiosität und psychische Gesundheit, Hamburg 2001.

und „extrinsischen“ Religiosität. Die Begriffe intrinsisch und extrinsisch wurden von dem Religionspsychologen Gordon W. Allport in den sechziger Jahren geprägt. Einfach gesagt, bedeutet intrinsische Religiosität eine Religiosität, die um ihrer selbst willen – oder wie wir theologisch sagen würden: um Gottes willen – gelebt wird. Es ist eine von innen heraus gelebte, überzeugte und gewisse Religiosität. Extrinsische Religiosität dagegen ist vor allem von äußeren Beweggründen wie Prestigegewinn oder eben auch der Wunsch nach Gesundheit motiviert. Extrinsische Religiosität operiert häufig mit den Kategorien Belohnung und Strafe, intrinsische Religiosität kommt im Idealfall gar nicht auf den Gedanken, dass es in der Religionsausübung um Lohn und Strafe geht. Man kann es auch kurz und treffend mit Allport selbst sagen: „The extrinsically motivated person uses his religion, whereas the intrinsically motivated lives his religion.“¹⁹ Dürr konnte durch Umfragen in einer psychiatrischen Klinik und bei Kontrollgruppen nachweisen, dass eine konsequente Haltung in Sachen Religion, also sowohl eine starke religiöse Einstellung als auch eine starke nicht-religiöse, atheistische Einstellung mit einer niedrigeren Depressionsrate einhergeht. Am niedrigsten war sie bei den stark religiösen Personen. Am meisten unter Depressionen litten Menschen mit einer mittelstark ausgeprägten Religiosität.²⁰ Bezeichnenderweise hat Anette Dürr ihrer Arbeit als Motto Worte in Anlehnung an Offenbarung 3, 15 f vorangestellt: „Besser warm als kalt, aber lieber kalt als lau [...]“.

Am Ende dieses empirischen Abschnitts wird ein theologischer Zwischenruf notwendig. Angesichts der sozialwissenschaftlichen und psychologischen Untersuchungen sei aus theologischer Perspektive kritisch angemerkt, dass Religion, wenn sie vor allem in den Dienst von Heilung und Wohlbefinden gestellt wird, in der Gefahr steht, funktionalisiert und trivialisiert zu werden. Gott bleibt dann nicht mehr Gott, sondern wird zum Mittel der Wunscherfüllung degradiert. Das dient – gerade auch aus wissenschaftlicher Sicht – nicht der physischen und psychischen Gesundheit. Deshalb kann man Spiritualität auch nicht einsetzen wie ein Medikament. Dennoch sollte die positive Kraft der Spiritualität nicht unterschätzt werden. Immerhin zeigt sich auch in der von uns durchgeführten Untersuchung zu Arbeitszufriedenheit, Stress und Burnout bei Pastorinnen und Pastoren der Evangelisch-methodistischen Kirche, dass der Bereich der Spiritualität am häufigsten als Ressource gegen Stress genannt wurde. An zweiter Stelle stand die sportliche Betätigung und an dritter die Familie.²¹

¹⁹ ALLPORT, GORDON W./ROSS, J. MICHAEL: Personal Religious Orientation and Prejudice: J. Pers. Soc. Psychol. 5 (1967) 334.

²⁰ Vgl. DÖRR, Religiosität 96 (wie Anm. 18); vgl. dazu auch: KIESSLING, KLAUS: Je religiöser, desto depressiver – oder desto gesünder? Über den Zusammenhang von psychischer Gesundheit und Religiosität: WzM 60 (2008) 282–299.

²¹ Vgl. ESCHMANN, HOLGER/HAMMER, JÖRG/HECKER, CARL/JUNG, MARKUS/KNÖLLER, JOHANNES/RUOF, KLAUS ULRICH/SEEGER, BURKHARD: Macht der Dienst uns krank? Zur Frage nach potentiell krankmachenden Strukturen im kirchlichen Dienst. Eine Untersuchung der Kom-

3 Spiritualität und Gesundheit in der christlichen Tradition

3.1 Biblische Akzente

Während sich in der hellenistischen Antike auf der Grundlage der hippokratischen Tradition schon etwa seit dem 5. Jahrhundert vor Christus ein eigener Ärztestand ausbildete, ist eine solche Entwicklung in Israel bis ins 2. Jahrhundert nach Christus nicht belegt.²² Nach dem biblischen Zeugnis ist Gott selbst der Helfer in Krankheitsnot. „Ich bin der Herr, dein Arzt“ heißt es unmissverständlich in Exodus 15,26. Gott wird in Krankheitsnot angerufen, und er ist es, der den Menschen ganzheitlich wiederherstellt: „[...] der dir alle deine Sünde vergibt und alle deine Gebrechen heilt“ (Ps 103,3). Von der ärztlichen Heilkunst ist in der Bibel zurückhaltend die Rede. In der apokryphen Literatur findet man bei Jesus Sirach im Kapitel 38 das sogenannte Lob des Arztes: „Ehre den Arzt mit gebührender Verehrung, damit du ihn hast, wenn du ihn brauchst [...]“. Aber gleich anschließend geht es einschränkend weiter: „[...] der Herr hat den Arzt geschaffen, und die Heilung kommt von dem Höchsten [...]“ (38,1 f).

In dieser Tradition steht auch das Neue Testament. Stellvertretend für Gott heilt Jesus als der Menschensohn und als der von Gott Gesalbte und Gesandte die Kranken (Mk 2,10 f, Lk 4,18 f u. a.). Die Verkündigung des Evangeliums und das Befreien von Krankheit und Besessenheit gehören bei ihm untrennbar zusammen.²³ Die Heilungen durch Jesus bedeuten nicht nur die Wiederherstellung körperlicher und seelischer Gesundheit. Sie sind vielmehr als „Zeichen der Herrschaft Gottes“²⁴ zu verstehen, die mit dem Zuspruch des Heils und der Rettung des ganzen Menschen verbunden sind (Mk 16,17.20; Apg 4,16.22; 8,6.13 u. a.). „Wenn Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige rein werden und Taube hören, so ist dies für den Einsichtigen ein Hinweis darauf, dass der Messias gekommen und die Erlösung eröffnet ist (Mt 11,2–5; 12,23; Act 2,22; vgl. Jes 35,4–6; 42,7 f; 61,1 f) [...] Die Heilung durch das vollmächtige Wort bedeutet ferner einen schöpferischen Akt, mit dem der Messias an der Restitution und Neuschaffung der Welt durch die endzeitliche Gottesherrschaft partizipiert“.²⁵

Aber nicht nur Jesus heilt im Neuen Testament. Er gab den von ihm ausgesandten Boten der Gottesherrschaft den Auftrag und die Vollmacht, Heilungen und Exorzismen zu vollziehen (Mk 6,7.13 par.). Die christliche Gemeinde als Leib Christi (1 Kor 12,12–27) hat Teil an der heilvollen Kraft ihres erhöhten

mission für ordinierte Dienste der Süddeutschen Konferenz der EmK [EmK-Forum 39], Frankfurt a. M. 2012, 43.

²² Vgl. TOELLNER, RICHARD: Art. Heilkunde/Medizin II. Historisch, TRE 14 (1985) 747.

²³ Vgl. VON BENDEMANN, REINHARD: Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums: BZ 54 (2010) 36–53.162–178.

²⁴ BITTNER, WOLFGANG J.: Heilung. Zeichen der Herrschaft Gottes, Schwarzenfeld 2007, 30–46.

²⁵ BETZ, OTTO: Art. Heilung I. Neues Testament, TRE 14 (1985) 766; vgl. auch FISCHER, RALPH: Macht der Glaube heil? Frankfurt a. M. 2006, 319.

Herrn. In seiner Aufzählung der Gaben des Geistes nennt Paulus auch die „Charismen der Heilungen“ (1 Kor 12, 9.28.30). Dies müssen „bestimmten Gemeindegliedern geschenkte, Begabungen (sein), mit deren Hilfe das diakonische Wirken des irdischen Jesus im Leibe Christi fortgesetzt wird.“²⁶ In dieser Linie ist auch Jakobus 5, 14–16 zu sehen, wo von dem Gebet der Ältesten der Gemeinde über Kranken im Namen des Herrn, von der Salbung mit Öl und dem Bekenennen der Sünden die Rede ist. Wenn in Jakobus 5 das Gebet als Weg zur Heilung beschrieben wird, ist jedoch festgehalten, dass es der im Glauben angerufene Herr und Christus ist, der den Kranken rettet und aufstehen lässt und nicht ein magisch verstandener Gebets- oder Salbungsritus.²⁷ Auch hier geht es um ein Beziehungsgeschehen. Dass es auch Ärzte unter den ersten Christen gab, kann man aus der Erwähnung von Lukas dem Arzt in Kolosser 4, 14 schließen.

3.2 Geschichtliche Entwicklungen

An dieser Stelle kann es nur um das Zeichnen einiger grober Linien gehen, die zeigen, wie sich das Verhältnis von Spiritualität und Gesundheit in der Kirchengeschichte weiterentwickelt hat.

In der frühen Christenheit scheinen sich Heilungen im Leben der Kirche selbstverständlich vollzogen zu haben. Zumindest lassen entsprechende Bemerkungen der Kirchenväter Justin, Irenäus, Origenes, Athanasius und der drei großen Kappadozier (Basilius der Große, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz) darauf schließen. „Ein ‚Bruch‘ in der geistlichen Erfahrung [bzgl. der Heilungen, HE] zwischen neutestamentlicher und frühkirchlicher Zeit lässt sich nicht feststellen.“²⁸ Aber es wurden auch Elemente der hippokratischen Medizin – trotz ihrer nichtchristlichen Wurzeln – von den Kirchenvätern in ihre Schriften aufgenommen und mit der frühen christlichen Mission zu den slawischen, keltischen und germanischen Völkern gebracht.²⁹

Als das römische Reich zerfiel, wurden vor allem die christlichen Klöster zu Orten der Bildung und der Heilkunst. Bekannt – und heute wieder stark gefragt und vermarktet – wurde zum Beispiel Hildegard von Bingen mit ihrem Interesse an Heilpflanzen und Krankenpflege.³⁰ Mit dem Erstarken der kirchlichen Vormachtstellung in Gesellschaft, Kultur und Politik wurden die skeptischen Stimmen gegenüber der antiken griechisch-römischen Medizin aber wieder lau-

²⁶ BETZ, Heilung 766 (wie Anm. 25).

²⁷ Vgl. HAACKER, KLAUS: Krankheit, Gebet und Heilung: ThBeitr 36 (2005) 75–78.

²⁸ BITTNER, Heilung 62 (wie Anm. 24); anders z. B. GRUNDMANN, CHRISTOFFER H.: Die Leibhaftigkeit des Heils bezeugen. Über Heilungen, die Verkündigung des Wortes und den ureigenen Auftrag der Kirche, in: An Leib und Seele gesund. Dimensionen der Heilung, BThZ Beiheft 2007, 171 f.

²⁹ Vgl. TOELLNER: Heilkunde 747 (wie Anm. 22).

³⁰ Vgl. FISCHER, Glaube 377–397 (wie Anm. 25); zur Medizin im Mittelalter: JANKRIFT, KAY PETER: Krankheit und Heilkunde im Mittelalter, Darmstadt 2012.

ter. Durch Konzilsbeschlüsse 1130 und 1163 wurde Mönchen sowohl die Ausbildung an den Medizinschulen als auch die ärztliche Praxis verboten. In diese Verbote wurden durch das IV. Laterankonzil (1215) auch die Weltgeistlichen mit einbezogen.³¹ Auf der anderen Seite blieb die Pflege von Kranken weiterhin eine Pflicht christlicher Nächstenliebe. Aus den Spitälern der Städte, die zunächst als Obdachlosenasyile fungierten, entwickelten sich Krankenhäuser, in denen Kranke fachkundig gepflegt wurden.

Der Reformator Martin Luther steht dem Gebet um Krankenheilung zunächst zurückhaltend gegenüber. Er sieht das Leiden als zum Leben gehörig und – auf dem Hintergrund seiner pointiert formulierten Kreuzestheologie – sogar als Weg zur rechten Gotteserkenntnis an. Wie bei Paulus im zweiten Korintherbrief (1,3–7) können Krankheit und Not für ihn zum Zeichen der Verbundenheit mit dem leidenden Christus werden. Erst der späte Luther veränderte angesichts von leidvollen Krankheitserfahrungen im familiären Umfeld und bei Freunden seine Haltung in dieser Frage.³² Grundsätzlich ließ die Sorge um das ewige Heil in der Zeit der Reformation die Fragen nach der irdisch-zeitlichen Gesundheit zurücktreten. Damit förderte sie unter der Hand die Tendenz, die Heilkunst einer Medizin zu überlassen, die sich von Kirche und Theologie zu entfernen begann.

In den Jahrhunderten nach der Reformation gewann in der Aufklärung – von dem Philosophen René Descartes und seiner Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa* ausgehend – der Unterschied zwischen Geist und Materie an Bedeutung. Das führte – zusammen mit der wichtigen Entdeckung des Blutkreislaufs – zu der Anschauung des menschlichen Körpers als Maschine, deren Defekte durch chemisch-technische Mittel zu kurieren sind. Mit ihren Erfolgen in der Bekämpfung vor allem der Infektionskrankheiten baute die Medizin ihre Vormachtstellung in Sachen Heilung und Gesundheit gegenüber Religion und Kirche aus. „Die Medizin dieser Epoche war auf dem Weg, der Naturwissenschaft und der Technik nicht nur die Vorherrschaft, sondern die Alleinherrschaft auf allen Gebieten der Heilkunde und des ärztlichen Handelns zuzuweisen.“³³ Dass der praktizierte christliche Glaube etwas mit Heilung und Gesundheit zu tun hat, schien in weite Ferne gerückt.

Doch es gab und gibt Gegenbeispiele. So entstand Ende des 18. Jahrhunderts angesichts der noch schlechten ärztlichen Versorgung auf dem Land ein besonderes literarisches Genre, das den Namen Pastoralmedizin trug. Darin sollten die Geistlichen über Krankheiten und deren Behandlung aufgeklärt werden, um dadurch auch – weil die Pfarrhäuser oft die erste Anlaufstelle bei Krankheiten

³¹ Vgl. WILDE, MANFRED: Alte Heilkunst. Sozialgeschichte der Medizinalbehandlung in Mitteldeutschland, München 1999, 176.

³² Vgl. FRITSCH, ULRICH: Art. Heilung/Heilungen II. Kirchengeschichtlich/Ethisch/Praktisch-theologisch, TRE 14 (1985) 769 f; BITTNER, Heilung 64–66 (wie Anm. 24).

³³ RÖSSLER, DIETRICH: Pfarrhaus und Medizin, in: Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, hg. v. GREIFFENHAGEN, MARTIN, Stuttgart 2011, 232.

waren – den Ärzten mit Dokumentationen der Erkrankungen zuzuarbeiten.³⁴ Im 19. Jahrhundert wurde in die Literatur zur Aufklärung und Ausbildung der Pfarrer auch der Bereich der Psychiatrie aufgenommen, nicht zuletzt um die Akzeptanz dieser neuen Wissenschaft zu fördern. Nach dem ersten Weltkrieg entstand in Deutschland die „Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger“, nach dem zweiten Weltkrieg in den USA der „Internationale Kirchliche Lukasorden für Krankenseelsorge durch Wort und Tat“ (Order of Saint Luke the Physician), beides Vereinigungen, die das Gespräch zwischen Medizin und Theologie förderten und Fragen der Krankenheilung erörterten.³⁵ Anfang der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts wurden in Heidelberg und München die ersten klinischen Abteilungen für psychosomatische Medizin eingerichtet. Die für die psychologischen Einsichten offene Theologie des in die USA emigrierten Theologen Paul Tillich und die klientenzentrierte Psychologie Carl R. Rogers beeinflussten die therapeutisch orientierte Seelsorgebewegung, die aus den USA über die Niederlande nach Deutschland kam.³⁶ Im Jahr 2010 wurde an der Ludwig-Maximilians-Universität in München in der medizinischen Fakultät eine Professur für „Spiritual Care“ eingerichtet. Sie ist zu je 50 % von einem katholischen Mediziner und einem evangelischen Theologen besetzt. Von dort gingen Impulse zur Gründung der Internationalen Gesellschaft für Gesundheit und Spiritualität und deren Zeitschrift *Spiritual Care* aus.³⁷

Aber nicht nur im wissenschaftlichen Bereich, sondern auch in der Frömmigkeit kamen die Fragen um Spiritualität und Gesundheit seit Anfang des 20. Jahrhunderts wieder verstärkt in den Blick. In der Pfingstbewegung und den von ihr beeinflussten charismatischen Aufbrüchen des 20. Jahrhunderts spielt die Gabe der Heilung eine bedeutsame Rolle.³⁸ Auch in den traditionellen Kirchen – besonders im angelsächsischen Raum – wurde die Thematik wiederentdeckt. In mehreren Vollversammlungen und Tagungen hat sich der Ökumenische Rat der Kirchen mit dem Thema Heilung beschäftigt.³⁹ Auf diesem Hintergrund entstand in den letzten Jahren eine Vielzahl von Formularen für Heilungsgottesdienste und Heilungsliturgien, für Fürbittehandlungen und Krankensalbungen.

³⁴ Vgl. RÖSSLER, Pfarrhaus 238 f. (wie Anm. 33).

³⁵ Vgl. dazu: 40 Jahre Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger, hrsg. vom Ev. Konsistorium Berlin-Brandenburg (BHEKS 18), Berlin 1965; <http://www.orderofstluke.org> (Zugriff am 13.03.2013).

³⁶ Vgl. ZIEMER, JÜRGEN: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen 2000, 84–90.

³⁷ Die Homepage der Zeitschrift findet sich unter: <http://www.spiritual-care-online.de> (Zugriff am 12.03.2013).

³⁸ Vgl. BITTNER, Heilung 73–79 (wie Anm. 24).

³⁹ Vgl. BARTMANN, PETER/JAKOB, BEATE/LAEPPE, ULRICH/WERNER, DIETRICH: Gesundheit, Heilung und Spiritualität. Zur Zukunft des heilenden Dienstes in Kirche und Diakonie. Ein Grundsatzpapier aus ökumenischer, diakonischer und missionstheologischer Perspektive, hg. v. Deutschen Institut für Ärztliche Mission, Tübingen o. J., 35–40.

4 Einige praktisch-theologische Konsequenzen

Wie in Abschnitt 2 gezeigt wurde, ist der Zusammenhang von Spiritualität und Gesundheit ins Blickfeld der Humanwissenschaften gekommen. Dabei wurde in vielen Untersuchungen eine insgesamt positive Korrelation zwischen beiden Größen statistisch aufgezeigt. Aus medizinischer und psychologischer Sicht sind es vor allem drei Faktoren, warum praktizierte Spiritualität der Lebensbewältigung und Gesundheit dient:⁴⁰

1. Der Mensch wird durch Krankheit, Leid und Tod zutiefst infrage gestellt. Er braucht in diesen Krisen Sinngebung, um mit der unheimlichen Bedrohung des Lebens umzugehen. Der christliche Glaube gewährt dafür ein die Notwendendes, sinnvolles Deutungsangebot. Die Soziologie spricht in diesem Zusammenhang von Kontingenzbewältigung, also von der Bewältigung des Unvorhergesehenen und Unverfügbaren. Christinnen und Christen glauben und bekennen, dass Gott sie geschaffen hat, dass sie im Leben und im Sterben in seinen Händen geborgen sind.
2. Die Lebensorientierung, die eine christliche Spiritualität mit sich bringt, führt zu einer ethisch verantwortungsvollen und damit auch gesünderen Lebensführung. Dies betrifft viele Bereiche, zum Beispiel das Konsumverhalten, den Bereich der ehelichen Treue wie auch den Umgang mit Suchtmitteln. Das bedeutet natürlich nicht, dass Christen nicht alkoholkrank werden können oder dass christliche Beziehungen nicht scheitern können. Aber dies kommt statistisch gesehen unterdurchschnittlich vor.
3. Christliche Spiritualität wird meist in Gemeinschaft gelebt. Das Eingebundensein in eine Gemeinschaft ist ein wichtiger Faktor zur Stabilisierung der Seele. Es hilft zum besseren Verarbeiten von Notlagen – bis hin zur Hilfe in finanziellen Nöten, die sich stark negativ auf Gesundheit und Wohlbefinden auswirken können. Oder kurz gesagt: Wo man sich umeinander kümmert, verkümmert man nicht so leicht.

Der Glaube nimmt diese humanwissenschaftlichen Einsichten dankbar zur Kenntnis, erweitert sie aber um die in Kapitel 3 beschriebenen biblisch-theologischen Aspekte:

1. Heilungen sind aus der Sicht von Christen und Christinnen immer auch Zeichen der schöpferischen und bewahrenden Güte Gottes und ein Hinweis auf das in Jesus Christus anbrechende Reich Gottes. Daher intendieren sie mehr als das bloße Gesundwerden des Menschen – so wenig freilich die verschiedenen Dimensionen gegeneinander ausgespielt werden sollten.
2. Eine theologisch verantwortete Sicht auf Heilung und Gesundheit impliziert, dass keine Methode der Heilkunst absolut gesetzt werden kann – ob sich das

⁴⁰ Vgl. UTSCH, MICHAEL: Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität, Stuttgart 2005, bes. 157–185.

Gesundwerden nun mit Hilfe von Gebeten, Salbungen, ärztlichen Eingriffen, Medikamenten oder in Kombination von alledem ereignet. Eine trinitätstheologische Differenzierung kann dabei zur notwendigen Klärung verhelfen.⁴¹

3. Von der Bibel her muss im Bereich von Spiritualität und Gesundheit jede Form von Allmachtsphantasien und unrealistischen Heilungsversprechen sowohl medizinischer als auch religiöser Art korrigiert werden. Das neutestamentliche „Schon jetzt“ des anbrechenden Gottesreiches und das „Noch nicht“ der Vollendung der Welt weiß um die Gebrochenheit der Welt und um die Vorläufigkeit aller Genesung.
4. Heilung und Gesundheit stehen „in Beziehung zum sozialen Kontext des Lebens. Wer heilen will, muss die sozialen Bedingungen und Folgen seines Eingreifens erkennen und verantworten“.⁴² Von daher ist beispielsweise zu kritisieren, dass aufgrund von Kosten-Nutzen-Rechnungen in reichen Ländern erhebliche Mittel für medizinische Therapien ausgegeben werden, während gleichzeitig in armen Ländern viele Menschen aus Mangel an einfachen Medikamenten sterben.

Wie können diese Impulse in den christlichen Gemeinden vor Ort ganz praktisch umgesetzt werden? Ein Studienpapier der Christlich-Medizinischen Kommission des Ökumenischen Rats der Kirchen nennt dazu unter anderem folgende Stichworte: „Die Gemeinde nimmt ihr heilendes Amt wahr durch ihr Gebet für die Kranken, Bekenntnis und Vergebung, Handauflegen, Salbung, Eucharistie, kreative Heilungsliturgien, Unterstützung derer, die heilende Tätigkeiten ausüben, Lehrstätten für Menschen in Heilberufen, Gebrauch der charismatischen Gaben. Als heilende Gemeinschaft stellt die Gemeinde ihre Kräfte unter die Kraft Gottes und bemüht sich um heilende Beziehungen unter den Menschen und in der ganzen Schöpfung.“⁴³ Des Weiteren wird die christliche Gemeinde in der Studie als „fürsorgende Gemeinschaft“ beschrieben, in der man sich umeinander kümmert, als „idealer Ort der Einübung neuer Verhaltensweisen“ im Bereich der Gesundheit und als gesellschaftspolitische Größe, die zusammen mit anderen Menschen und Institutionen „im Dienste der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung“ steht.⁴⁴

⁴¹ Vgl. ESCHMANN, HOLGER: Wie hältst du's mit der Psychotherapie? Zur Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie: WzM 61 (2009) 367–377.

⁴² FRITSCH, Heilung 772 (wie Anm. 32).

⁴³ Christian Medical Commission: Das christliche Verständnis von Gesundheit, Heilung und Ganzheit, Genf 1989, hg. v. Deutschen Institut für ärztliche Mission, Tübingen 1990, 24 f.

⁴⁴ Ebd.

5 Kritische Würdigung

Es ist zu begrüßen, dass die Theologie und die Humanwissenschaften nach einer Zeit, in der sie weithin getrennte Wege gegangen sind, neu über den Zusammenhang von Spiritualität und Gesundheit nachdenken. Die christlichen Kirchen und Gemeinschaften sollten diese Impulse aufnehmen und in ihre Gemeindegarbeit und in ihr diakonisches Handeln integrieren. Dies darf allerdings nicht undifferenziert geschehen. In unserem westlichen gesellschaftlichen Kontext gelten Krankheit und Behinderung weithin als Störung, als Unterbrechung der Karriere, als Krise des Selbstwertgefühls. Demgegenüber wird Gesundheit zum höchsten Gut. Sie ist die Voraussetzung für Konkurrenzfähigkeit sowohl auf dem Arbeitsmarkt als auch auf dem Beziehungsmarkt. „Das von der Kirche verkündigte Heil ist entthront worden, an seine Stelle ist die Heilung getreten“⁴⁵, schreibt der Pastoralpsychologe Michael Klessmann. Demgegenüber bekennen Christen und Christinnen, dass Gott die Quelle des Lebens ist, nicht der Garant für Gesundheit und Heilung. Der eschatologische Vorbehalt und die Theologie des Kreuzes wehren der Vorstellung, dass der christliche Glaube automatisch glücklich mache. Krankheit ist im Umkehrschluss auch kein Mangel an Glauben. Das Evangelium ist kein Wellness-Angebot. Gottes Kraft ist in den Schwachen mächtig (2 Kor 12, 9).⁴⁶ Dies ist bei unserem Thema immer mitzudenken. Die Sehnsucht nach Ganzheit, Vollkommenheit und Unversehrtheit ist heute so stark wie vielleicht nie zuvor. Hier können die Kirchen mit ihren Angeboten der heilenden Gemeinschaft durchaus anknüpfen. Aber sie müssen dabei deutlich machen, dass Gott nicht wie eine Wunderdroge eingesetzt werden kann. „Echte Religion lässt sich nicht funktionalisieren oder instrumentalisieren. Dem religiösen Menschen geht es primär nicht um Gesundheit und Erfolg, sondern um eine lebendige Gottesbeziehung.“⁴⁷ Das entlastet die Frage nach dem Zusammenhang von Spiritualität und Gesundheit. Durch Spiritualität kann nichts erzwungen werden, da sie in erster Linie ein Geschenk Gottes und erst dann menschliche Übung ist. Gebete, spirituelle und liturgische Handlungen wirken vor allem dann heilsam, wenn sie nicht therapeutisch funktionalisiert werden. Oder um es etwas zugespitzt mit dem Praktischen Theologen Michael Meyer-Blanck zu sagen: „Liturgisches Handeln wirkt gerade dadurch, dass es nicht wirken soll, vergleichbar vielleicht der Liebe, die nur dann Berge versetzt, wenn sie nicht intentional eingesetzt wird. Wenn ich sage: Ich will dich lieben, weil Du es brauchst und dann innerlich wachsen kannst, dann habe ich die Liebe zer-

⁴⁵ KLESSMANN, MICHAEL: Art. Krankheit und Heilung IV. Praktisch-theologisch, RGG⁴ 4 (2001) 1733.

⁴⁶ Vgl. HECKEL, ULRICH: Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10-13, Tübingen 1993, bes. 86–99.

⁴⁷ UTSCH, Fragen 177 f. (wie Anm. 40).

stört. Wenn ich sage: Ich will dir vom Glauben erzählen, weil dich das beruhigt und eine heilende Wirkung ausübt, dann wird der Glaube zur Lüge.“⁴⁸

Wer durch diese theologische (Selbst-)Kritik hindurch gegangen ist, der darf in einer Art zweiten, nachkritischen Frömmigkeit mutig und guten theologischen Gewissens den Auftrag zum heilenden Handeln im Namen Gottes in der christlichen Gemeinschaft wahrnehmen.⁴⁹ Sowohl die Bibel als auch heutige wissenschaftliche Erkenntnisse ermutigen dazu.

Abstract

The human sciences are increasingly recognizing the long-known relationship between spirituality and health. As both the terms „spirituality“ as well as „health“ are used in widely varying senses, the author urges working out a definition of spirituality conform to the biblical revelation and mentions the advantages of the salutogenesis model of Antonovsky. After giving a few facts and figures illustrating contemporary attitudes and research on spirituality and health, he considers these subjects in the Christian tradition, discussing biblical aspects and church-historical aspects to the present. He then shows some medical and psychological advantages of spirituality on health and augments these with theological findings, and describes how these impulses from theology and the human sciences can be practically implemented. In a critical evaluation he reminds that spirituality can not be instrumentalized to gain health, but that true spirituality leads to a vital relationship with the triune God, and that such a relationship promotes health.

Prof. Dr. Holger Eschmann, Theologische Hochschule Reutlingen, Friedrich-Ebert-Straße 31, 72762 Reutlingen; E-Mail: holger.eschmann@emk.de

⁴⁸ MEYER-BLANCK, MICHAEL: Liturgie und Therapie: PrTh 36 (2001) 273.

⁴⁹ Zu dem von Paul Ricoeur geprägten Begriff einer zweiten, nachkritischen Naivität und der damit verbundenen Frömmigkeit vgl. NIPKOW, KARL ERNST: Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1987, 101.

Heinrich Christian Rust

„Heilt Kranke!“ (Mt 10,8)

Zur Heilungskompetenz der Gemeinde Jesu Christi

„Wenn Spiritualität ein Medikament wäre, wäre es längst zugelassen, denn sie wirkt.“ Zu dieser Einschätzung kommt Dr. Ellis Huber, der langjährige Präsident der Berliner Ärztekammer. Man kann angesichts der weltweit ca. 1500 Studien über den Einfluss von Spiritualität, Religion und Glaube auf den Gesundheitszustand durchaus zu einer solchen Einschätzung gelangen. „Glaube macht gesund“¹, so proklamiert es auch der amerikanische Mediziner Dale A. Matthews in seinem gleichnamigen Buch. Die empirischen Studien kommen zu beeindruckenden Ergebnissen, so dass das populäre Magazin „Stern“ schon vor 10 Jahren mit der Titelstory lockte: „Der Glaube an den lieben Gott macht gesund.“ Der anhaltende Gesundheitsboom entdeckt die Spiritualität als wichtiges Element, so dass die Frage einer kassenärztlichen Abrechnung von spirituellen Angeboten nicht völlig von der Hand zu weisen ist. Wird also in der Erforschung zur Gesundheitsentstehung und –erhaltung, der Salutogenese, ein nicht mehr zu ignorierender religiöser Akzent gesetzt? Müssten die christlichen Theologen und Gemeinden hier nicht geradezu applaudierend zustimmen: „Endlich wird der Glaube einmal in seiner gesundheitsfördernden Wirkung wahrgenommen!“, wohlwissend, dass es auch immer noch so etwas wie krankheitsauslösende Religiosität gibt. Es hängt sicher von der Art des Glaubens bzw. der Spiritualität ab, ob Gesundheit gefördert oder beeinträchtigt wird. Allerdings zeigt eine wachsende Zahl von Untersuchungen in neuerer Zeit, dass der Glaube an einen gütigen Gott oder eine positive transzendente Kraft oder an einen tieferen Sinn des Lebens der körperlichen und seelischen Gesundheit nachweislich zuträglich ist. Die von der Exekutive der Weltgesundheitsorganisation (WHO) im Jahre 1998 vorgeschlagene Definition von Gesundheit nimmt die Bedeutung der spirituellen Dimension von Gesundheit auf: „Health is a dynamic state of complete physical, mental, spiritual and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.“² (Gesundheit ist ein Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen, spirituellen und sozialen Wohlbefindens und nicht allein das Fehlen von Krankheit und Gebrechen.)

Die christlichen Kirchen, und besonders auch die sozial-diakonischen Einrichtungen haben sich erneut der Frage zu stellen, wie eine christliche Spiri-

¹ DALE, A. MATTHEWS: Glaube macht gesund, Freiburg i. Br. 2001.

² WHO, EXECUTIV BOARD: Resolutions and Decisions. EB 101, 1998.

tualität im Gesundungsprozess aussieht. Welchen Beitrag können christliche Gemeinden und Einrichtungen hier leisten? Die Frage nach der Heilungskompetenz, der Zuständigkeit der christlichen Gemeinden und Gemeinschaften im Heilungsprozess, wird in den letzten Jahren zunehmend von Medizinern und Therapeuten gestellt. Auch durch die vielfach bereits aufgenommenen Angebote und Ansätze fernöstlicher Religionen und esoterischer Spiritualität in der Medizin und Pflege sind christliche Gemeinden herausgefordert, sich neu auf den Heilungsauftrag Jesu zu besinnen. Jedem wachen Bibelleser wird auffallen, dass die ganzheitliche Heilung des Menschen, ja der gesamten Schöpfung, ein genuines Thema der Offenbarung Gottes im Alten und im Neuen Testament ist. Immerhin handelt etwa ein Drittel der synoptischen Texte von Heilungen. Eine Zuständigkeit und Befähigung (lat. *competere*/Kompetenz) zur Heilung im Auftrag Jesu wird in den neutestamentlichen Texten deutlich markiert. Wie aber kann Jesu Auftrag „Heilt Kranke!“ (Mt 10,8) verantwortlich wahrgenommen werden? Hierzu bedarf es in den christlichen Gemeinden und auch in der Theologie eines neuen Nachdenkens.

I Die Begründung des Heilungsauftrages

I.1 Das Wesen Gottes – Die „theo-logische“ Begründung

Gott offenbart sich als Ursprung des Lebens, als Quelle des Lebens (Ps 36,10). Sein Wesen ist Ausdruck des Heils, des Schalom. Gott selbst ist heil. Das deutsche Wort „heilig“ zeigt diese Ganzheit und Vollständigkeit Gottes auf. Als solcher ist er fähig zu leiden. In dem Leiden ist er jedoch nicht krank, sondern das Leiden ist Ausdruck seines Heilseins.³ Heil und Leiden sind bei Gott keine Gegensätze. „Nur der leidende Gott kann helfen“⁴. Er erweist sich somit als Leidender und doch Heilender. Die mit Gott verbundene Schöpfung trägt ein Abbild des Wesens Gottes in sich. Die „immanente Transzendenz“⁵ Gottes in allem Geschaffenen zeigt sich u. a. in der Sehnsucht nach Heil und Heilung. Sie beinhaltet eine soziale Definition der Heilung, ein Ankommen und ein Wissen um eine Zugehörigkeit. Der Gottesname „Jahwe Rapha“ (2Mo 15,26) und schließlich auch der Name Jesus weisen auf das ganzheitlich heilende Wesen Gottes hin.

³ Vgl. hierzu: PAPST JOHANNES PAUL II: *Salvifici Doloris*. Über den christlichen Sinn menschlichen Leidens, Stein a. Rhein (Schweiz) ²2000. MOLTSMANN, JÜRGEN: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972. Kritik an einem einseitigen Verständnis eines leidenden Gottes von F. Hermann und P. Koslowski geäußert: HERMANN, FRIEDRICH, KOSLOWSKI, PETER (Hg.): *Der leidende Gott. Eine Philosophische und theologische Kritik*, München 2001.

⁴ BONHOEFFER, DIETRICH: *Widerstand und Ergebung*, München 1951, 242.

⁵ Jürgen Moltmann verwendet diesen Begriff u. a. in: MOLTSMANN, JÜRGEN: *Der Geist des Lebens*, München 1991.

1.2 Die Erlösung – Die soteriologische Begründung

Durch die Versöhnungstat Jesu in Kreuz und Auferstehung sind auch die Folgen der Sünde (Tod, Schmerzen, Krankheit, Einsamkeit, Gewalt, Ungerechtigkeit, zerbrochene und von Sünde gekennzeichnete Psyche sowie die Gottesferne) überwunden. Diese umfassende Erlösung wird jedoch noch nicht in allen Bereichen in dieser Weltzeit voll erfahren. So werden z. B. die Mühen der Arbeit, die Geburtsschmerzen und auch der Tod nach der Auferstehung Jesu Christi und seiner Himmelfahrt noch erlebt. Es gibt dementsprechend eine schon hier erfahrbare Seite der Erlösung und eine noch ausstehende Seite der Erlösungserfahrung. In den Wunden und Schmerzen des leidenden Gottesknechtes sind gleichermaßen Heilung und Trost begründet (Jes 53, 4f). Sowohl die Reduzierung der Soteriologie auf ein Versöhnungsgeschehen ohne Heilungsdimension als auch eine Reduzierung der Erlösung auf Heilung allein reißen die eschatologische Dimension der ganzheitlichen Erlösung auseinander. In pfingstlich-charismatisch orientierten Heilungsdiensten wird der präsentische Charakter der Erlösung vielfach aufgrund von Jesaja 53, 5 als eine schon gegebene Tatsache proklamiert, ohne dabei die biblischen Aussagen zu würdigen, die eine noch ausstehende Erlösung des Leibes auch bei dem vom Geist Gottes neugeborenen Menschen betonen. „Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung zusammen seufzt und zusammen in Geburtswehen liegt bis jetzt. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes haben, auch wir selbst seufzen in uns selbst und erwarten die Sohnschaft; die Erlösung unseres Leibes.“ (Röm 8, 22f). In vielen pietistisch-evangelikalten Gemeinden hingegen wird das Kreuzesgeschehen auf ein Versöhnungsgeschehen im Sinn der Rechtfertigung des Sünders reduziert. Auch eine Begründung der eschatologischen Spannung der Erlösungserfahrung durch eine Differenzierung zwischen Sünde und Krankheit ist in diesem Zusammenhang nicht wirklich hilfreich und wegweisend.⁶ Versöhnung, Vergebung und Heilung gehören in der Soteriologie unzertrennlich zusammen. Allein die zeitliche Erfahrung wird differenziert im neutestamentlichen Zeugnis dargelegt. Heilung kann hier und jetzt schon zeichenhaft erwartet und erfahren werden; Vergebung und Versöhnung mit Gott werden in dieser Weltzeit nicht nur verheißen, sondern als Basiserfahrung der Neuschöpfung erlebt. L. Steiner summiert: „Die Lehre, dass Erlösung von der Krankheit in der Versöhnung vorgesehen ist, ist gewiss der Heiligen Schrift entsprechend. Ihre Auslegung und Anwendung jedoch muss im Licht des ganzen

⁶ „Wer allen Ernstes behauptet, Christus sei für unsere Krankheiten gestorben, zeigt damit, dass er weder versteht, was Versöhnung ist, noch was Krankheit ist. Christus ist für unsere Sünde gestorben und nicht für unsere Krankheit. Krankheit ist keine Sünde, sondern die Folge der Sünde.“ DUNN, ROBERT: Wird Gott mich heilen? Lahr 1999.

Wortes Gottes geschehen. Die Erlösung unseres Leibes vom Todesgesetz ist zukünftig.“⁷

1.3 Das angebrochene Reich Gottes – Die eschatologische Begründung

Die Vorstellungen von dem Anbruch des messianischen Gottesreiches im Judentum waren geprägt von dem Erscheinen des Gottesknechtes, der die gute Nachricht, das Evangelium, überbringt, dass Gott seine Königsherrschaft antritt (vgl. Sach 14, 6; Jes 52, 7). Wozu wurde der Messias gesandt und woran wird man ihn erkennen? „Der Geist des Herrn ist auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Elenden frohe Botschaft zu bringen, zu verbinden, die gebrochenen Herzen sind. Freilassung auszurufen den Gefangenen und Öffnung des Kerkers den Gebundenen, auszurufen das Gnadenjahr des Herrn und den Tag der Rache für unseren Gott, zu trösten alle Trauernden.“ (Jes 61, 1 f). Eng damit verbunden ist die Aussage bei Jesaja 35, 5 f: „Dann werden die Augen der Blinden aufgetan und die Ohren der Tauben geöffnet. Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch und jauchzen wird die Zunge der Stummen.“ Die Heilungen sind ein Kennzeichen der messianischen Zeit, ein Zeichen der angebrochenen Königsherrschaft Gottes.⁸ Dieses Königreich Gottes ist in Jesus angebrochen, so stellen es die Evangelien durchgängig heraus. Jesus ist nicht nur der, welcher das Evangelium verkündigt, sondern auch der erwartete Messias, der durch sein Tun, insbesondere auch seine Heilungen, auf das angebrochene Reich Gottes hinweist (vgl. z. B. Lk 4, 21.40–43; Lk 7, 31; Joh 15, 24). Die Botschaft, dass dieses Reich Gottes angebrochen ist, ist die Kernbotschaft der Gemeinde Jesu. Gottes Herrschaft soll im „Wort angesagt und in der Tat der Heilung auch angezeigt werden“⁹. Die Heilungen werden als Zeichen (gr. *semeia*) der angebrochenen Königsherrschaft Gottes gedeutet. Sie weisen auf eine neue Wirklichkeit, einen neuen Äon hin, der jedoch hier schon zeichenhaft aufleuchtet. Verkündigung und Heilungen, bzw. Zeichenwunder verteilen sich im Zeugnis des Neuen Testaments allerdings nicht so, dass die Verkündigung allein das eschatologische „schon jetzt“, die Heilungen und Wunder hingegen das eschatologische „noch nicht“ repräsentieren. Geschieht die Verkündigung in der Kraft des Heiligen Geistes, so wird diese auch durch die mitfolgenden Zeichen und Wunder bestätigt (Mk 16, 17 f). Ein Ausbleiben dieser mitfolgenden Zeichen kann auch auf eine defizitäre Verkündigung des Evangeliums schließen lassen. Karl Barth

⁷ STEINER, LEONARD: Glaube und Heilung, in: Die Pfingstkirchen: Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare, hg. v. HOLLENWEGER, WALTER J., Stuttgart 1971, 208.

⁸ „Nach alttestamentlicher Vorstellung konnte man sich das messianische Heil nur bei körperlichen Heilungen vorstellen.“ HENGEL, RUDOLF und MARTIN: Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken, in: Medicus Viator. Fragen und Gedanken am Wege Richard Siebecks. Eine Festgabe seiner Freunde und Schüler zum 75. Geburtstag, hg. v. P. CHRISTIAN und D. RÖSSLER, Tübingen und Stuttgart 1959, 365.

⁹ BITTNER, WOLFGANG J.: Heilung – Zeichen der Herrschaft Gottes, Neukirchen-Vluyn 1984, 77.

betont: „Ist der Gedanke theologisch erträglich, dass vor 2000 Jahren durch Zeichen und Wunder die Herrlichkeit Gottes über die Finsternis verkündigt wurde, heute aber die duldsame Ergebung in die Macht der Finsternis das letzte Wort sein soll? [...] Jesus Christus gestern und heute derselbe!“¹⁰ Die Kräfte, die hier und jetzt schon zeichenhaft wirken und zu Heilungen und Wundern führen, sind nicht nur Kräfte des jetzigen Äons, der vorfindbaren Schöpfung und Natur; die neu belebt und mit schöpferischer Kraft wieder eingesetzt werden, sondern es sind in auch die „Kräfte des zukünftigen Äons“ (Hebr 5, 5). Sie sind so etwas wie „Appetizer“, ein Vorgeschmack auf den Himmel¹¹, und sie bewahren nicht etwa vor dem Himmel, weil es hier auf der Erde doch so schön ist. Da, wo Heilungen geschehen, wecken sie die Vorfreude auf die Vollendung des angebrochenen Gottesreiches. Diese Zeichen haben auch zuweilen den Charakter der Vorläufigkeit. So ist zwar ein Lazarus von den Toten auferweckt worden, aber er ist später wieder gestorben. Empirische Studien können auch zeichenhafte Wunderheilungen belegen, die jedoch nur für eine begrenzte Zeit gelten.¹²

1.4 Der Heilungsauftrag der Gemeinde –

Die missiologische und ekklesiologische Begründung

Die Ekklesia ist von Jesus Christus in diese Welt gesandt, um sein Evangelium vom angebrochenen Reich Gottes zu verkündigen und in der Tat zu erleben. Das geschieht nicht nur intern in der Gemeinde der Heiligen, sondern in dem Vollzug der *Missio Dei*. In der Mission erfolgen auch Heilungen und Zeichen und Wunder. Sie können als „Missionsaktiva“¹³ angesehen werden. Diese Heilungen sind nicht in erster Linie die Folge eines schon vorhandenen Messiasglaubens, sondern der Glaube folgt vielfach einer erfahrenen Heilung. Glaube i. S. von Erwartungen ist ein Motiv bei den Heilungsberichten des Neuen Testaments. Als Glaubenssubjekt können der Kranke und auch der Heilende oder auch Begleitpersonen gesehen werden. Für die Heilung ist Glaube jedoch nicht prinzipiell Voraussetzung. So werden z. B. zehn Aussätzige geheilt, aber nur von einem wird bezeugt, dass er glaubte und dadurch auch umfassende Rettung (Heil) erfuhr. In drei Fällen, wo Jesus dem Geheilten zusagt, dass der Glaube ihn gerettet habe,

¹⁰ BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich 1960, 561.

¹¹ Auf die eschatologische Zuordnung der Zeichen und Wunder weist W. Thiede hin. Vgl.: THIEDE, WERNER: Heilungswunder in der Sicht neuerer Dogmatik: Ein Beitrag zur Vorsehungslehre und Pneumatologie: Zeitschrift für Theologie und Kirche 100, 1. März 2003.

¹² Vgl. KOOPMANN, NICO: Endgültige Heilung? Vorläufige Heilung? Fürsorge? Christliche Hoffnung und Krankheit, in: Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, hg. v. THOMAS, GÜNTER und KARLE, ISOLDE (Hg.), Stuttgart 2009, 393-407.

¹³ NIELSEN, HELGE K.: Heilung und Verkündigung. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche. Acta Theologica Danica, Leiden 1987.

befinden sich die Kranken ausschließlich in einer neuen Beziehung zu Gott (Mt 9, 22; Mk 10, 52; Lk 17, 10 par). Heilungen können als Zeichen dienen, die zum Glauben führen (Joh 4, 53 ff; Apg 9, 35 ff). Mangelnder Glaube kann das Gebet um Heilung lähmen und ablehnender Glaube kann Heilungen einschränken (Mt 13, 58 par). So dürfen Gesundheit und Krankheit nicht zum Kriterium für die Qualität des Glaubenslebens werden. Um dies zu gewährleisten, muss der Geschenkcharakter des Glaubens unterstrichen werden. Bedenklich und gefährlich wird es da, wo fehlender Glaube beim Kranken als alleinige Ursache für eine nicht erfolgte Heilung dargestellt wird.¹⁴ Gott bleibt der souverän Handelnde. Nicht der Glaube heilt, sondern Gott. Heilungen sind jedoch auch innerhalb der Gemeinde möglich. Jakobus fordert die Ältesten der Gemeinde auf, für Gemeindeglieder zu beten, die zu schwach sind, um an den Versammlungen teilzunehmen (Jak 5, 14f). Allerdings ist der Aufruf, um Heilung und Besserung zu beten, nicht allein auf die Ältesten beschränkt, sondern auch der Kranke selbst soll beten und die Mitglieder der Gemeinde sollen füreinander beten (Jak 5, 13.16).¹⁵ Der Heilungsauftrag wurde in den unterschiedlichen Epochen der Kirchengeschichte unterschiedlich stark betont. W. Bittner betont die unaufhebbare Verzahnung von der Wortverkündigung und der Tat des Evangeliums, u. a. in der Heilung. In Anlehnung an die Forschungen von Adolf von Harnack, Morton T. Kelsey¹⁶, Endre Zsindely¹⁷ bis hin zu den systematisch-theologischen Ausführungen von Francis McNutt¹⁸ und George Bennet¹⁹ folgert er, dass „eine ununterbrochene Erfahrung geistlicher Krankenheilung die Kirchengeschichte durchzieht.“²⁰ Ein Bruch in der Praxis und Wertung des Heilungsdienstes ist erst durch die platonistisch geprägte Leibfeindlichkeit und zudem durch den Einbruch aufklärerisch-rationalen Denkens auszumachen. Besondere Beachtung findet in der evangelischen kirchengeschichtlichen Betrachtungsweise Martin Luthers Stellung zum Heilungsdienst der Gemeinden. Obwohl Luther die Existenz einer speziellen Gabe der Krankenheilung abgelehnt hat, war sein Glaube an die Wirksamkeit des Krankengebetes groß. Wichtig ist ein Brief, den Luther in Anlehnung an Jakobus 5, 13 ff entworfen hat und in welchem er zu einem Hei-

¹⁴ Der Zusammenhang von Heilung und Glaube wird besonders in der sog. „Faith-theology“ herausgestellt. Vertreter dieser Richtung sind u. a. Kenneth Haign und Ulf Ekmann. Auch in einzelnen Pfingstkirchen und extremeren charismatischen Gruppierungen wird der Akzent auf den Glauben des Kranken bzw. des Heilung Vermittelnden gesetzt (z. B. in der Bewegung Wort & Geist).

¹⁵ Zur Auslegung von Jakobus 5, 13-18 hat R. Scharfenberg eine hervorragende Zusammenstellung erarbeitet. Vgl. SCHARFENBERG, ROLAND: Wenn Gott nicht heilt. Theologische Schlaglichter auf ein seelsorgerliches Problem, Nürnberg 2005, 404-441.

¹⁶ Vgl. KELSEY, MORTON T.: Healing and Christianity, London 1973.

¹⁷ Vgl. ZSINDELY, ENDRE: Krankheit und Heilung im älteren Pietismus, Zürich 1962.

¹⁸ Vgl. MCNUTT, FRANCIS: Die Kraft zu heilen, Graz 1982; DERS.: Beauftragte zu heilen, Graz 1979.

¹⁹ Vgl. BENNET, GEORG: Heilung brauchen wir alle, München 1984.

²⁰ BITTNER, Heilung 77 (wie Anm. 9).

lungsgebet anregt.²¹ Ebenso häufig finden die Erfahrungen und theologischen Reflexionen von Blumhardt, Vater und Sohn, Berücksichtigung in der kirchengeschichtlichen Wertung.²² Dennoch muss man für den Verlauf der Kirchengeschichte feststellen, dass die Zeugnisse von Krankenheilungen eher als isolierte Erfahrungen gedeutet wurden. Dass die Bibel Heilung als eine Grundfunktion der Mission im Zusammenhang mit dem Anbruch der Gottesherrschaft deutet, blieb doch mehr verborgen. Ein Neuaufbruch geschah durch die pentakostale Bewegung und die charismatischen Erneuerungsbewegungen im 20. Jahrhundert. Vor allem in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg mehrten sich auch die Berichte von großen Evangelisationen, in denen Krankenheilungen häufig vorkamen, z. B. in der Bewegung um Hermann Zaiss.²³ In jüngerer Zeit wurden Akzente zur Wiederentdeckung des Heilungsauftrages von John Wimber²⁴, Roland Brown und Siegfried Großmann²⁵, von Vertretern der Geistlichen Gemeindeerneuerung in der Evangelischen Kirche²⁶ und auch von Theologieprofessoren wie Hans-Joachim Eckstein²⁷ gesetzt. In der katholischen Kirche gab es eine Neubestimmung nach dem II. Vatikanischen Konzil, bei dem das Sakrament der Salbung von seiner Funktion als „Sterbesakrament“ zur ursprünglichen Bedeutung als „Heilungssakrament“ zurückgeführt wurde.²⁸

1.5 Ganzheitliche Heilung – Die anthropologische Begründung

Der ganzheitlichen Sicht von Gesundheit seitens der WHO entspricht auch die ganzheitliche Sicht von Heilung in der Bibel. Der Mensch wird in seiner physischen, psychischen, sozialen und geistlichen Dimension angesprochen. Allein eine Sichtung der differenzierten Begrifflichkeit der neutestamentlichen Texte verdeutlicht die umsichtige und vielschichtige Wahrnehmung des Heilungsgeschehens.²⁹ Den fünf tragenden Bezeichnungen für Krankheit stehen fünf Begriffe für das Heilungsgeschehen im Neuen Testament gegenüber. Angefangen

²¹ WA Briefwechsel. Band 11; Vgl. DOEBERT, HEINZ: Das Charisma der Krankenheilung: Eine biblisch-theologische Untersuchung über eine vergessene Grundfunktion der Kirche, Hamburg 1960, 88 f.

²² Vgl. BLUMHARDT, JOHANN CHRISTOPH: Der Geisteskampf in Möttlingen: Die Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus. Ausführlicher Originalbericht von Pfr. Joh. Chr. Blumhardt, Basel 1976.

²³ Vgl. hierzu die Ausführungen von WITT, OTTO: Krankenheilung im Licht der Bibel. Zwei Bände, Hamburg 1957/1959.

²⁴ Vgl. WIMBER, JOHN und SPRINGER, KEVIN: Heilung in der Kraft des Geistes, Hochheim 1987.

²⁵ Vgl. BROWN, ROLAND und GROSSMANN, SIEGFRIED: Beten und Heilen, Kassel 1967.

²⁶ Vgl. ASCHOFF, FRIEDRICH; NOLL, CHRISTOPHER; TOASPERN, PAUL: Heilung, Hamburg 2002.

²⁷ Vgl. ECKSTEIN, HANS-JOACHIM: Gesund im Glauben, Holzgerlingen 2011.

²⁸ Vgl. auch die Ausführungen der katholischen Theologen ZULEHNER, PAUL: Gemeinde als Heiland, Aachen 2002; FRICK, ECKHARD: Sich heilen lassen, Würzburg 2005.

²⁹ Vgl. SCHARFENBERG, Gott 126-157 (wie Anm. 15). Vgl. GOLTZ, DAGNY VON DER: Krankheit und Heilung in der neutestamentlichen Forschung des 20. Jahrhunderts, Erlangen 1998.

von einem allgemeinen Unwohlsein (gr. *kakopatheia*) über eine durch Außenwirkung verursachte Erkrankung (gr. *nosema*); eine Abnutzung oder ein Gebrechen (gr. *malakia*) bis hin zu einer stärker psychosomatisch definierbaren Erkrankung (gr. *astheneia*) oder eine Lebensmüdigkeit und einem zu Tode geschwächten Zustand (gr. *kamnonta*) finden wir ein breites Spektrum von Erkrankungen, die auch in ihrer Ursächlichkeit differenziert gesehen werden. So ist eine Erkrankung keineswegs allein im Sinne einer Tat-Ergehens-Deutung auf die persönliche Sünde eines Menschen oder seiner Familie zurückzuführen. Auch der Sinn einer Erkrankung wird nicht immer deutlich. Ebenso differenziert ist die Begrifflichkeit für das Heilungsgeschehen. Die Evangelien berichten von 41 Einzelheilungen und 14 summarischen Erwähnungen. Der Dienst Jesu war gekennzeichnet durch Heilungen und Wunder (vgl. Apg 10, 38). Am häufigsten wird das gr. *therapeuein* verwandt (43 ×), das einen ergebnisoffenen Prozess beschreibt, der allerdings bei Jesus immer zu einem positiven Resultat führt. 26 × finden wir den Begriff für eine durch göttliche Kraft gewirkte Heilung (gr. *iaomai*) und sogar 28 × ist von einer Rettung im Sinne des Heils die Rede (gr. *sozein*). Eine ganzheitliche und zuweilen länger andauernde Heilung wird durch den Begriff „*hygiaino*“ (22 ×) gekennzeichnet. Das gr. *katharizo* wird ausschließlich im Sinne einer reinigenden Heilung bei Aussätzigen verwandt (14 ×). Eine konkrete Einbeziehung von Medizin oder Naturheilkräften wird bei den Heilungen, die durch Jesus geschehen, kaum erwähnt. Allenfalls wäre hier die Anwendung von Speichel zu nennen, die dreimal benannt wird.³⁰ Auch der Einsatz von Öl bei der Krankensalbung könnte im Sinne einer Medizin gedeutet werden, wird jedoch mehrheitlich als eine symbolische Handlung verstanden.³¹ Die Frage Jesu an den Blinden „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Mk 10, 51) könnte als ein Appell gesehen werden, der die Selbstheilungskräfte und die Bedeutung der Mobilisierung des Heilungswillens bei dem Erkrankten herausstellen soll.

2 Die Praxis des Heilungsdienstes

Wenn wir über die Praxis des Heilungsdienstes, bzw. eine Umsetzung des Heilungsauftrages nachdenken, so kann die Wahrnehmung des biblischen Zeugnisses Hilfe und Orientierung sein. Dennoch finden wir darin keine umfassende Anleitung zu einer einheitlichen Methodik der Heilungspraxis. „Fragen wir nach der Erneuerung der Praxis, so haben wir zuvor mit zu bedenken, wie solche Praxis überhaupt sachgerecht durchgeführt werden kann. Angesichts unserer gemeindlichen Wirklichkeit, in der wir uns über Jahrhunderte hinweg an das gewöhnt haben, was uns nun „normal“ erscheint, wird jede Erneuerung leicht

³⁰ Vgl. SCHARFENBERG, Gott 134-135 (wie Anm. 15).

³¹ Vgl. WILKINSON, JOHN: The Bible and Healing. A Medical and Theological Comentary, Edinburgh 1998; Vgl. SCHARFENBERG, Gott 442-459 (wie Anm. 15).

als Neuheit und damit als Fremdheit empfunden werden. Die biblische Untersuchung hat uns jedoch gezeigt, dass Krankenheilung zu den Grundfunktionen des Auftrags Jesu gehört. Was hier angeregt wird, will nichts Neues, sondern das von der Bibel Gebotene lehren.³²

Schon bei den Synoptikern werden uns in der Heilungstätigkeit Jesu unterschiedliche Wege bzw. Formen berichtet: Heilungen werden ausgelöst durch das Wort (9 ×); – durch eine Berührung (7 ×); – durch Wort und Berührung (6 ×); – durch Anwendung von Speichel (3 ×) oder auch bei Abwesenheit des Kranken (3 ×). Jesus und auch seine Jünger gebrauchten in ihrem Heilungshandeln keine schematische Methode. Die Vielfalt der Methoden verbietet es, eine bestimmte Methode herauszugreifen und sie als verbindlich für den Heilungsdienst der Gemeinde anzusehen.

2.1 Das unmittelbare Heilungshandeln Gottes an Menschen

In einer Gemeinde, die offensiv mit dem Heilungshandeln Gottes rechnet, wird es immer wieder zu unmittelbaren Heilungserfahrungen kommen. Diese Erfahrungen können im privaten Raum oder auch während missionarischer oder gemeindlicher Veranstaltungen geschehen. In der Braunschweiger Friedenskirche haben wir uns seit nunmehr zehn Jahren neu dem Heilungsauftrag Jesu gestellt und auf vielen Ebenen und durch regelmäßige Lehre und Praxis des Gebetes für Heilung schon häufiger solche unmittelbaren Heilungserfahrungen gemacht. So berichtete eine Frau, die über viele Jahre an massiven Essstörungen litt, dass sie eines Nachts durch eine Begegnung mit Christus spontan von der Erkrankung geheilt wurde und nunmehr seit vielen Jahren schon ohne diese Krankheit lebt. Andere berichten von Heilungserfahrungen im Krankenhaus vor einer Operation oder auch während einer Gemeindeveranstaltung. Obwohl hier kein konkretes Gebet für Heilung geschieht, werden Menschen von Gottes Kraft berührt und erfahren innere und äußere Heilung.

2.2 Die Fürbitte für Kranke

Eine verbreitete und leicht zugängliche Form ist in der Fürbitte für leidende und kranke Menschen gegeben. In vielen Kirchen und Gemeinschaften ist Fürbitte üblich. Zum Teil ist sie auch organisiert. Häufig gibt es Listen von Kranken, die des Fürbittgebetes bedürfen. In der Braunschweiger Friedenskirche haben wir seit vielen Jahren einen „Fürbitte-Kasten“ im Foyer der Gemeinde. Hier können Gottesdienstbesucher persönliche Anliegen aufschreiben und um Fürbitte ersuchen. Ein Kreis von Betern trifft sich wöchentlich, um die Anliegen vor Gott zu bringen. Zudem haben wir seit etwa sechs Jahren eine „Gebetskette-online“

³² BITTNER, Heilung 121 (wie Anm. 9).

für dringende aktuelle Anliegen eingerichtet. Über E-Mail werden konkrete Anliegen an die Beter weitergegeben, die sich bereit erklärt haben, in dieser Gebetskette mitzuwirken. Zudem hat die Fürbitte in den Leitungskreisen der Gemeinde einen festen Platz. So nehmen wir uns im wöchentlichen Treffen der Ältestenschaft und auch im Treffen der Gemeindeleitung ausführlich Zeit zur Fürbitte für Kranke. Auch in den Mitarbeiterkreisen und Hauskreisen ist die Fürbitte für Kranke nicht mehr wegzudenken. Wir haben viele Ermutigungen durch wunderbare Gebetserhörungen erfahren. So gab es prozesshafte, aber umfassende, spontane Heilungen von Krebs oder anderen lebensbedrohlichen Erkrankungen.

2.3 Das heilende Gebet in Dienstgruppen und unter Einsatz von Charismen

Angeregt durch einen Besuch bei unterschiedlichen gemeindlichen Heilungsdiensten in den USA haben wir uns vor etwa zehn Jahren dazu entschlossen, ein kontinuierliches Angebot für Menschen zu haben, die um ein Gebet der Heilung bitten. Wohlwissend, dass wir Heilung nicht machen können, wollen wir doch dem Heilungsauftrag Jesu nachkommen, indem wir regelmäßig ein solches Angebot des Gebetes um Heilung in der Gemeinde haben. Wir haben damit begonnen, zunächst über Heilung zu lehren und die biblischen Grundlagen dafür zu geben. Sodann haben wir auch die Charismen vorgestellt, die bei einem Heilungsgeschehen häufig zum Einsatz kommen. Neben den Charismen der Heilungen sind das die Gaben der Barmherzigkeit, der Geisterunterscheidung, der Kraftwirkungen, der Seelsorge und der Prophetie. Häufig kommen Menschen mit körperlichen Krankheitssymptomen, die jedoch auf eine innere Verwundung oder einen Schmerz schließen lassen. Diese Art von psychosomatischen Zusammenhängen kann so auch angegangen werden. Wir bieten regelmäßig jeden Mittwochabend diese Dienste an. Die Teams setzen sich meist aus drei Leuten zusammen. Die Menschen, die ein Gebet in Anspruch nehmen möchten, melden sich hierfür über das Gemeindebüro an und bekommen einen festen Termin. Für jeden Gebetsuchenden nehmen wir uns pro Sitzung etwa 30 Minuten Zeit. Der Leiter des Teams holt den Kranken aus einem separaten Gebetsraum ab, in dem er schon zuvor etwas entspannen und sich auf die Gebetszeit einstellen kann. Dort empfängt er auch einen Zettel auf dem erläutert wird, warum und wie wir für Kranke in diesen Heilungsdiensten beten. Der Kranke wird zunächst ermutigt eine kurze Beschreibung seiner Not, seiner Krankheit zu geben. Sodann beginnt das Gebet. Wenn der Kranke damit einverstanden ist und das Team innerlich dazu die Freiheit hat, legen wir dem Kranken die Hände auf. Meist auf die Schulter, den Kopf oder auf die Hände. Wir salben den Kranken mit Öl. Dabei verwenden wir wohlduftendes Öl, das wir zuvor aus der Drogerie oder Apotheke besorgt und dann Gott geweiht haben. Wir weisen darauf hin, dass das Öl selber keine heilende Wirkung hat, sondern symbolisch die Berührung Gottes verdeutlichen soll. Wir nehmen einige Tropfen Öl und

zeichnen damit ein Kreuzzeichen auf die Stirn oder auf die Hände des Kranken. Wir salben ihn im Namen des Vaters, des Sohnes Jesus Christus und des Heiligen Geistes. Niemals werden unsere Teammitglieder einen Kranken auffordern, die ärztliche Hilfe abzulehnen oder eigenwillig Medikamente abzusetzen. Um uns rechtlich abzusichern, bitten wir den Hilfesuchenden uns das auf einem vorgefertigten Formular auch schriftlich durch seine Unterschrift zu bestätigen. Wenn es angebracht ist, vermitteln wir dem Kranken weiterführende Beratungs- und Seelsorgeangebote oder raten ihm zu einer therapeutischen bzw. medizinischen Behandlung. Wir arbeiten zusammen mit einem Netzwerk von christlichen Therapeuten und Medizinerinnen und verstehen unser Gebetsangebot als ein Komplementärangebot und nicht als Alternative zur Medizin und fachlichen Hilfe.

2.4 Der Gottesdienst mit Segnung und Krankensalbung

Regelmäßig bieten wir in der Braunschweiger Friedenskirche Gottesdienste mit einem Schwerpunkt in der Segnung und Salbung von Kranken an. Intern nennen wir diese Gottesdienste auch Heilungsgottesdienste, wir vermeiden jedoch nach außen diese Bezeichnung, um jedem Gedanken der Machbarkeit zu wehren. Diese Gottesdienste finden ca. sechsmal im Jahr in unterschiedlichem Rahmen statt. Die Predigt, das Liedgut sowie Erfahrungsberichte sind ein fester Bestandteil dieser Gottesdienste. Wir berichten sowohl von außergewöhnlichen Heilungserfahrungen als auch von den Trosterfahrungen bei bleibender Krankheit. Für diese Gottesdienste laden wir besonders auch Gäste und Freunde ein und diese Veranstaltungen werden auch in der Zeitung unserer Stadt bekanntgemacht. Im Anschluss an die Verkündigung, die sich häufig mit der Auslegung eines biblischen Heilungsberichtes befasst, wird zu der Segnung bzw. Salbung eingeladen. Im Vorfeld haben wir Teams zu jeweils zwei Personen gebildet. Diese Personen werden auch im regelmäßigen Segnungsdienst der Gemeinde in den Gottesdiensten eingesetzt sowie in den speziellen Gebetsdiensten unter der Woche. Alle Teilnehmer im Gebetsdienst erfahren eine supervisorische Begleitung und treffen sich zu regelmäßigem Austausch und zur Weiterbildung (ca. alle zwei Monate). Bevor die Zeit der Segnung und Salbung beginnt, wird genauer erläutert und erklärt, wie sich ein solcher Dienst gestaltet. Wir weisen darauf hin, dass wir in diesem Rahmen keine ausführlichen seelsorgerlichen Gespräche führen werden. Wir erklären, dass wir die Salbung nur vornehmen, wenn die Gebetsuchenden darum bitten. Zudem ermutigen wir die gesamte Gottesdienstversammlung sich im Glauben zu vereinen und auch durch stille Gebete das Vertrauen zu Jesus zu stärken. Im Hintergrund haben wir leise instrumentale Anbetungsmusik, damit auch ein akustisch sicherer Raum für die Gebete gegeben ist und die Würde und Anonymität der Personen und Anliegen vor der Gottesdienstöffentlichkeit gewahrt bleibt. Nach etwa 15-20 Minuten schließen wir den öffentlichen Gottesdienst durch ein gemeinsames Vaterunser und den

Segen. Die Versammlung wird gebeten, den Raum still zu verlassen, so dass ggf. noch weitere Gebete möglich sind. Häufig kommen Personen auch erst nach dem Ende des öffentlichen Gottesdienstes, weil sie sich nicht trauten, in der Versammlung nach vorne oder in eine dafür vorgesehene Ebene des Gottesdienstes zu gehen, der für viele einsehbar ist. Wir haben jedoch im Laufe der Jahre die Erfahrung gemacht, dass das Angebot der Krankensalbung im öffentlichen Gottesdienst zunehmend gern angenommen wird. Bei einem gemeindeinternen Gottesdienst oder in Hauskreisen bietet es sich an, die Krankensalbung auch mit der Feier des Abendmahls zu verbinden.

2.5 Das Gebet der Ältesten nach Jakobus 5

Das Gebet der Ältesten nach Jakobus 5 hat in vielen freikirchlichen Gemeinden schon eine lange Tradition. So auch in der Braunschweiger Friedenskirche. Es wird in Anspruch genommen von Gemeindemitgliedern, die gesundheitlich so geschwächt sind, dass sie nicht zu den Gemeindeversammlungen kommen können. Häufig findet es auch in Krankenhäusern oder vor Operationen statt. Es ist eingebunden in ein vertrautes Gespräch. Auch das Bekennen von Sünde hat dabei seinen festen Ort. Äußerlich geschieht die Krankensalbung in ähnlicher Form wie bei den öffentlichen Gottesdiensten.

2.6 Der Besuch von Kranken

Der Besuch von Kranken, besonders von Menschen mit Altersgebrechen, hat in der Gemeinde Jesu Christi einen hohen Stellenwert. Dabei geht es um Gemeinschaft oder zuweilen um die Feier des Abendmahls. In der Braunschweiger Friedenskirche haben wir seit einigen Jahren einen größeren Mitarbeiterkreis des Besuchsdienstes. Dabei besuchen wir auch Bewohner von nahegelegenen Altenheimen, die sonst kaum Kontakte bekommen oder sich den Besuch seitens unserer Gemeinde wünschen. Auch hier handhaben wir es so, dass die Mitarbeiter sich regelmäßig zum Austausch und auch zur Fortbildung treffen.³³ Besonders die zunehmende Anzahl von an Demenz erkrankten Menschen stellt uns vor Herausforderungen. Wir tauschen z. B. darüber aus, wie wir mit dementen Menschen beten können und in welcher Weise wir ihnen das Evangelium nahe bringen können. Auch die Zusammenarbeit mit den Pflegeeinrichtungen der Diakonie ist hilfreich. Seit drei Jahren bieten wir in Zusammenarbeit mit der Alzheimer Gesellschaft Vorort und der Orts-ACK spezielle Gottesdienste für

³³ Gute Anregungen für den Besuch bei Kranken werden aufgezeigt bei WOLF, ELSE: Wie besuche ich Kranke?, in: ASCHOFF, NOLL, TOASPERN, Heilung 34-37 (wie Anm. 26). Ebenso liefert gute Anregungen: THOMAS, GÜNTHER und KARLE, ISOLDE (Hg.): Krankheitsdeutung in der post-säkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009.

Demenzkranken, deren Angehörige und Pflegende an. Das Angebot wird gut genutzt.

Diese verschiedenen und sich ergänzenden gemeindlichen Möglichkeiten, dem Auftrag Jesu „Heilt die Kranken!“ nachzukommen, werden in unserer Kirche seit vielen Jahren von einer zunehmenden Anzahl von Menschen aufgegriffen. Heilung und Gesundheit sind zentrale Themen des Menschseins. Gerade in Zeiten der gesundheitlichen Not sind viele Menschen offen für Gott. Es wäre fatal, wenn eine christliche Gemeinde diese Not übersehen oder die Dimension spiritueller Heilung missachten würde. Bei einem derartig hochsensiblen Thema ist es umso wichtiger, dass die diakonische und spirituelle Praxis gegründet ist in einer tragfähigen biblischen Theologie. Ohne eine gesunde Lehre werden das Bemühen um Gesundheit und die Heilungsaktivität ins Leere führen.

Abstract

Numerous studies have shown a correlation between spirituality and recovery of health from illness. Christian churches and social-diaconical institutions have to consider anew how they can fulfil Christ's mandate to heal the sick in a responsible manner. This paper examines first the grounds for this healing mandate from the perspective of theological loci: the being of God, soteriology, eschatology, ecclesiology and anthropology. The author then draws on the experiences of his local church and considers practical aspects of the service of healing: direct action of God on sick people, petitionary prayer, healing groups in the church, blessing and anointing of the sick in worship services, the prayer of the elders and visitation.

Pastor Dr. Heinrich Christian Rust (BEFG), Braunschweiger Friedenskirche, Kälberwiese 1, 38118 Braunschweig; E-Mail: hcrust@bs-friedenskirche.de

Martin Grawert

Predigt zum Thema „Übergänge“

Liebe Gemeinde,

unsere jungen Leute haben sich das Predigtthema für diesen Gottesdienst¹ selbst ausgesucht und mir dafür ein Zeitlimit von 15 Minuten gesetzt. Das Thema lautet „Übergänge“. Warum, das kann sich jeder leicht vorstellen. Mit 13 oder 14 Jahren ist man an allen Ecken und Enden im Übergang, in erster Linie natürlich im Übergang vom Kind zum Erwachsenen mit allen Herausforderungen, die damit verbunden sind.

Der Übergang vom Bibelunterrichtsschüler zum verabschiedeten Ex-Bibelunterrichtsschüler ist von diesen Übergängen sicher nicht der Spektakulärste. Mit diesem Übergang ist nichts von dem verbunden, was Konfirmation oder Jugendweihe zu bieten haben. Die Jugendweihe, die jetzt eigentlich Jugendfeier heißt, ist nicht viel mehr als ein rauschendes und oft berauschendes Fest, bei dem ehemalige Kinder zu Jugendlichen erklärt werden. Bei der Konfirmation bekennt sich der Konfirmand zu seiner Taufe und wird zu einem mündigen Mitglied seiner Kirche. Als Zeichen dafür wird ihm zum ersten Mal das Abendmahl gereicht. Wer das bewusst tut, für den hat das dieselbe Bedeutung wie für uns die Taufe.

Mit 14 Jahren ist ein Mensch in unserem Land religionsmündig, d. h. er darf selbst entscheiden, ob er einer Religionsgemeinschaft angehören will oder nicht und wenn ja, welcher. Momentan gehören unsere drei Absolventen keiner Religionsgemeinschaft an. Sie sind in Bezug auf den Status der Mitgliedschaft in einer Kirche Heiden. Dieser Sonntag macht sie nicht zu Mitgliedern unserer Gemeinde. Was gibt es also zu feiern?

Streng genommen feiern wir heute nur, dass ihr alle vierzehn Tage am Freitag während der Schulzeit einen Termin weniger habt und eure Eltern euch nicht mehr abholen müssen. Das wäre allein kein Grund, einen besonderen Gottesdienst zu gestalten und das Ende Eurer Unterrichtszeit zu thematisieren. Mit diesem Abschied verbindet sich für eure Eltern und auch für uns als Gemeinde die Hoffnung, dass das, was in den zwei Jahren geschehen ist, nicht vergebens war. Ihr könnt sicher sein, dass in den letzten zwei Jahren viele Menschen dafür gebetet haben, dass ihr zu eurem eigenen Glauben findet. Wenn ihr euren Glauben selbst formulieren könnt, dann ist die Taufe der nächste Schritt, der darauf folgt. Im Taufbecken habt ihr alle schon gestanden, allerdings noch ohne Wasser

¹ Predigt am 26. Juni 2011 in der EFG Eberswalde anlässlich der Verabschiedung aus dem Biblischen Unterricht.

und im Rahmen des Unterrichtes zum Thema Taufe. Wir machen das Taufbecken gerne für euch voll.

Während der Übergangszeit vom Kind zum Jugendlichen gibt es nicht nur körperliche und seelische Veränderungen. Auch der Glaube verändert sich. Die große Frage ist: Lasse ich meinen kindlichen Glauben ersatzlos in der Kindheit zurück oder gelingt es, ihn zu transformieren und erwachsen zu glauben? Ich möchte heute von drei Personen aus der Bibel erzählen, bei denen Veränderungen im Leben zu Übergängen in ihrem Glauben geführt haben. Zwei von ihnen finden wir im Alten und eine im Neuen Testament. Es geht um Josef, Hiob und Paulus. Von ihnen können wir lernen, wie Glaube sich wandeln kann.

Ich beginne mit Josef. Josef war Papa Jakobs Liebling, der erste Sohn seiner Lieblingsfrau Rahel. Jakob hatte seinen Josef so lieb, dass er ihm eine handgefertigte Designerklamotte schenkte. Das machte sein ohnehin schon ausgeprägtes Ego noch größer. Um seine Stellung als Lieblingssohn zu festigen, verpetzte Josef seine 10 großen Brüder immer mal wieder beim Papa, wenn sie dummes Zeug redeten. Außerdem erzählte er allen ungefragt von seinen Träumen. In denen war er der einsame Held und alle mussten sich vor ihm verbeugen. Klar, dass das irgendwann Ärger gab. Eines Tages verkauften die Brüder Josef an eine Karawane, die nach Ägypten zog. Dort musste er lernen, dass er nicht der Mittelpunkt der Welt war. Das war gut und heilsam für ihn.

Das ist auch gut und heilsam für uns. Viele von uns sind in einer heilen, behüteten Welt aufgewachsen. Ich wünsche keinem, dass er von seinen Geschwistern ins Ausland verkauft wird, aber ein längerer Auslandsaufenthalt kann dennoch viel Gutes für die Persönlichkeit tun. Man lernt sich selbst, seine Gewohnheiten, seine Kultur, sogar seinen Glauben zu relativieren.

Klar: Gott hat uns lieb, aber eben nicht nur uns. Gott ist überall, auch bei den uns fremden Menschen. Dass er uns lieb hat, bedeutet nicht, dass er uns vor leidvollen Erfahrungen verschont. Meistens sind es gerade diese Erfahrungen, die uns reifen lassen. Josef musste als Haussklave arbeiten und mehrere Jahre seines Lebens unschuldig im Gefängnis verbringen. Später hat er völlig unverhofft Karriere am Hof des ägyptischen Pharaos gemacht. Aber da war er nicht mehr derselbe wie früher. Er hat gelernt, nicht nur sich und seinen „Privatgott“ zu sehen, der ihn in Träumen wissen lässt, wie großartig er ist. Er hat angefangen, den größeren Zusammenhang zu sehen. Gott hat ihn gebraucht, um seine Familie überleben zu lassen. Das wird in seinen Worten deutlich, die er am Ende der Geschichte zu seinen Brüdern sagt: „Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, um zu tun, was jetzt am Tage ist, nämlich am Leben zu erhalten ein großes Volk“ (Gen 50, 20).

Der Übergang, den Josef erlebte, ist der Übergang vom Ich-verliebten Jugendlichen zu einem verantwortungsbewussten Erwachsenen, der sich in Gottes großen Plan für die Welt verliebt und seine Rolle darin entdeckt. Das wünsche ich uns auch: dass wir den roten Faden des Wirkens Gottes in dieser Welt entdecken und dass wir ihn auch in unserem eigenen Leben finden.

Als nächstes stelle ich uns Hiob vor. Hiob war ein tadelloser Mensch, reich gesegnet mit Besitz und Kindern. Nach der allgemeinen Meinung seiner Zeit hing das beides eng zusammen. Wer anständig lebt und die Gebote Gottes beachtet, dem geht es auch materiell und familiär gut. Wer Gottes Gebote missachtet und Böses tut, den wird Gott dafür bestrafen. So dachte man. So denkt man noch heute im Spätprogramm von Bibel TV.

Das kann man auch umdrehen. Wenn einem etwas Schlimmes passiert, dann ist das ein Zeichen dafür, dass Gott einen Menschen bestraft hat für etwas Böses, das er getan hat. Hiob passiert alles Schlimme auf einmal, das man sich ausmalen kann. Seine Kinder kommen ums Leben und sein Besitz geht ihm verloren. Zum Glück hat er Freunde, die kommen, um ihn zu trösten. Aber das gelingt ihnen nicht, denn sie beginnen mit Hiob theologische Diskussionen. Merke: Wenn du jemanden trösten willst, fange nicht an, mit ihm über den Glauben zu diskutieren! Worum geht es da? Die Freunde reden so, wie damals alle dachten: irgendwo in deinem Leben muss Sünde sein, sonst wäre dir das alles nicht passiert. Denken wir nicht auch manchmal so und fragen: „Womit habe ich das verdient“? Hiob wehrt sich gegen dieses Denken und Reden und hält sein Schicksal nicht für eine Strafe Gottes.

Was Hiob durchmacht ist der Übergang von einem bekannten Gottesbild zu einem neuen. Aus dem berechenbaren Gott wird einer, der größer ist als unser Kalkül. Was in dieser Welt geschieht und was mit uns selber passiert, ist nicht so leicht einzuordnen in ein System von Belohnung und Bestrafung. Naturkatastrophen sind keine Strafen Gottes und der Wohlstand der westlichen Welt keine Belohnung Gottes für irgendetwas.

Was Gott tut, kann der Mensch nur sehr begrenzt verstehen und auch nur im Rückblick wie Josef. Es ist nötig, dass das Gottesbild, mit dem wir uns die Welt erklären, in Scherben zerbricht, damit wir echtes Mitgefühl entwickeln lernen. Den Freunden Hiobs gelingt das nicht, aber Hiob selbst schon. Am Ende macht er eine eindrucksvolle Gotteserfahrung. „Ich hatte von dir nur vom Hörensagen vernommen; aber nun hat mein Auge dich gesehen.“ (Hi 42, 5) Das sagt er, nachdem er über einen langen Zeitraum mit Gott gehadert und ihn angeklagt hat.

Der Übergang, den Hiob erlebt, ist der Übergang von einem wasserdichten Gottesbild, das ihm die Welt in Gut und Böse einteilt, zu einem Gott, der sich unserem Verstehen entzieht, aber der uns persönlich als ein Du begegnet. Dorthin kann auch unser Glaube sich entwickeln. Gott ist kein System zur Erklärung der Welt, sondern der Schöpfer und Erhalter aller Dinge, der uns persönlich begegnet, wenn wir ihn suchen! Das wünsche ich uns: bleiben wir nicht stehen bei einem Gott, den man denken kann und der unserem Denken irgendwann zu klein wird. Ringen wir mit unserem Gott solange, bis er uns selber begegnet!

Zuletzt möchte ich von Paulus erzählen. Paulus war ein frommer Jude und brillanter Denker. Er kannte sich bestens aus in seinem Glauben und lebte moralisch einwandfrei. Als er von der Jesusbewegung hörte, war für ihn klar: diese Leute gehen zu weit und müssen bekämpft werden. Ähnlich wie Hiob hatte er

daraufhin eine persönliche Gotteserfahrung, die sein Leben total verändert hat. Der auferstandene Christus ist ihm begegnet. Auch bei Paulus zerbricht wie bei Hiob ein Gottesbild in Scherben, mit dem sich Gut und Böse, Lohn und Strafe klar zuordnen lassen. Aber der Zerbruch geht noch weiter: es zerbricht auch ein Gottesbild, das Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden macht. Paulus hat die Grenzen der jüdischen Nationalreligion überschritten und einen Gott verkündet, vor dem alle Menschen gleich sind.

Gott liebt alle Menschen und hat etwas unternommen, um uns zu retten. Christus ist gekommen und hat sich gerade den Sündern zugewandt und er ist gerade um ihretwillen gestorben. Durch seinen Geist ist er heute lebendig und kann jedem begegnen, der ihn sucht. Wer ihn findet, erlebt sich als von ihm gefunden. Und dann findet er sich in einer weltweiten Gemeinschaft wieder. Die Gottesbegegnung führt bei Paulus in die Gemeinde als dem Leib Christi. Die Gotteserfahrung von Hiob war eine einsame Erfahrung. Da war niemand, mit dem er sie teilen konnte. Die Freunde waren noch nicht so weit und seine Frau auch nicht. Aber Paulus kann seine Gotteserfahrung mit tausenden anderen teilen, die wie er die unermessliche Liebe Gottes im Herzen gespürt haben.

Darum geht es, wenn wir hier Sonntag für Sonntag und unter der Woche zusammenkommen. Wir teilen miteinander die Erfahrung, von Gott geliebt und erlöste Sünder zu sein, die sich nichts mehr vormachen müssen. Die Gemeinde ist der Ort, an dem wir wahrhaftig sein können und sollen. Hier brauchen wir uns nicht wie Josef als Papas Liebling aufzuführen und die Verfehlungen der anderen zu petzen. Hier müssen wir auch nicht wie Hiobs Freunde als Anwälte Gottes auftreten, die den anderen das Leben erklären. Hier dürfen wir sein, wie wir eben sind mit Ecken und Kanten und dürfen auf das Verständnis und Mitgefühl der anderen eckigen und kantigen Gesellen hoffen.

Drei Personen der Bibel, drei Übergänge im Glauben. Es gibt ganz sicher noch weitere, denn Leben heißt wachsen, auch das Leben im Glauben. Für heute mögen diese drei reichen. Josef lehrt uns den Übergang von Gott dem privaten Seelenstreichler zum weisen Planer aller Dinge, in denen auch wir eine Rolle spielen. Hiob lehrt uns den Übergang von Gott dem schwarz-weißen Welterklärer zum Du, das unser Verstehen übersteigt. Und Paulus lehrt uns den Übergang vom Gott des einsamen Rechtgläubigen zum Liebhaber aller Welt, der uns in eine Gemeinschaft der begnadigten Sünder stellt.

Jeder dieser Übergänge war und ist mit Angst und Leid verbunden. Ohne Angst und Leid scheint es keine Übergänge im Leben wie im Glauben zu geben. Ich wünsche uns allen, dass wir uns davon nicht abschrecken lassen und dass wir mit der Zuversicht in jedes finstere Tal des Überganges gehen, dass am Ende ein neuer, lichtdurchfluteter weiter Raum auf uns wartet.

Amen.

Pastor Martin Grawert (BEFG), Ökolampadiusplatz 2, 74189 Weinsberg;
E-Mail: m.grawert@gmx.de

Kommentar zur Predigt von Martin Grawert

Als ich gebeten wurde, die Predigt meines baptistischen Kollegen Martin Grawert anlässlich der Verabschiedung aus dem Bibelunterricht zu kommentieren, dachte ich spontan: „Das passt ja.“ Denn vor der Herausforderung, eine solche zu halten, werde ich selbst in wenigen Monaten stehen. Ich bin gespannt, wie der Prediger sich der Herausforderung stellt und wie er den Jugendlichen als Mensch und als Lehrer in der Predigt begegnet.

Aus eigener Erinnerung weiß ich, dass dieser Kasualgottesdienst für freikirchliche Jugendliche eine wichtige Station im Leben sein kann. Denn ohne ihn würde ihnen das fehlen, was ihre Mitschülerinnen und Mitschüler bei Konfirmation, Firmung oder Jugendweihe bzw. Jugendfeier erleben.¹ In jedem Fall ist es ein feierlicher Tag, der ihnen sicherlich in Erinnerung bleiben wird. Deswegen stehen die Absolventen des Bibelunterrichtes und ihre persönliche Lebenssituation im Mittelpunkt dieses Gottesdienstes, wie natürlich auch der Predigt.

Aufgrund der unterschiedlichen Wegpunkte, an denen die Jugendlichen stehen, kann die Predigt zum Glauben einladen oder auch motivieren, auf dem Weg mit Jesus zu bleiben. Zentral ist in jedem Fall, dass es sich „bei der Predigt [...] um eine im persönlichen Ton gehaltene seelsorgliche Ansprache [handelt], die in erster Linie die Jugendlichen anredet“². Damit sind in meinen Augen der maßgebliche Punkt und auch die Herausforderung der Predigt benannt: die persönliche Ansprache an die Jugendlichen, die ermutigt werden, ihr Leben mit Jesus zu leben – mit allen Chancen und Herausforderungen, die das Leben für sie bereithält.

Zu berücksichtigen sind darüber hinaus die besondere Festtagsgemeinde sowie mögliche Sorgen und Ängste der Eltern im Blick auf die eigenen Kinder. Dazu bleibt im Normalfall wenig Zeit für den Prediger. Eine knackige Kurzpredigt von ca. 15 Minuten ist das Ziel.

Im Folgenden werde ich das Predigtthema „Übergänge“ beleuchten, jeweils in Verbindung mit mir grundlegend erscheinenden Punkten der Predigt.

Zur Verbindung von Kasualie und Thema

Das von den Jugendlichen selbst gewählte und sehr komplexe Thema der „Übergänge“ trifft ihre Lebenssituation natürlich haargenau. Damit ist auch das bio-

¹ Dies gilt m. E. nach wie vor, auch wenn immer mehr Jugendliche ohne kirchliche Bindung aufwachsen und keinerlei kirchlichen Unterricht besuchen.

² Glauben entdecken, Material für den „Biblischen Unterricht“, den „Kirchlichen Unterricht“ und die Arbeit mit Konfirmanden, Leitermaterial Neues Testament, III Einführung in die Konzeption und das Material, 5.4 Der Gottesdienst zum Abschluss, Witten 2012.

grafische Motiv dieses Kasualgottesdienstes benannt und passend besetzt. Da diese Übergänge jedoch zahlreiche Lebensbereiche der Jugendlichen betreffen, grenzt der Prediger sachgemäß ein, und zwar auf die Veränderungen im Glauben, die durch Lebensübergänge hervorgerufen werden. Nicht selten sind diese Übergänge auch Krisensituationen, in denen seelsorgliche Worte Hilfestellung und Wegweisung bieten können. Wohl auch deswegen wählt der Prediger statt eines konkreten Textes drei biblische Personen aus (Josef, Hiob und Paulus), die je für sich signifikante Übergänge (inklusive Krisensituation) in ihrem Glaubensleben erlebt haben. Die gewählten Personen bieten entsprechende Identifikationsflächen, nicht nur für die Jugendlichen, sondern auch für die gesamte Festtagsgemeinde im Eberswalder Gottesdienst. Auch viele der anwesenden Erwachsenen werden diverse Übergänge im Leben wie im Glauben erlebt haben.

Das Thema im Aufbau der Predigt

Die Predigt zeigt einen klaren und logischen Aufbau mit deutlich voneinander unterschiedenen Einzelteilen, in denen das Thema der Übergänge von Anfang bis Ende präsent ist.

In einer Vorrede wird das Thema kurz vorgestellt, und anschließend wird die Verabschiedung aus dem Bibelunterricht gegen Konfirmation und Jugendweihe abgegrenzt. Im ostdeutschen Kontext erscheint dies sinnvoll, um Verwechslungen auszuschließen.

Hier, wie auch in der folgenden persönlichen Ansprache der Jugendlichen wird allerdings nicht klar, welchen Übergang genau die Jugendlichen jetzt vor sich haben. Die Religionsmündigkeit? Auch unscharf bleibt, was denn nun wirklich gefeiert wird. Am ehesten wohl die Hoffnung, dass der Unterricht nicht umsonst war. Diese Unsicherheit liegt sicherlich in der Natur der Sache begründet, dass eine Verabschiedung aus dem Bibelunterricht nicht klar definiert ist. Trotzdem hätte ich mir an dieser Stelle für die Jugendlichen eine deutlichere Bestimmung des Übergangs und des Grunds zum Feiern gewünscht, gerade kurz vor Beginn der eigentlichen Predigt. Vielleicht könnten an dieser Stelle eine Würdigung der (freiwillig) eingebrachten Zeit und eine positiv formulierte Hoffnung der Eltern und der Gemeinde für die Jugendlichen stehen.

In der dann folgenden Einleitung der Predigt spielt der sich verändernde Glaube der Jugendlichen die Hauptrolle. Klingt es zuerst noch so, als hätten die Jugendlichen es selbst in der Hand, ihren Glauben zu „transformieren“, konzentriert sich der Prediger darauf, dass die Hörenden vom Lebensbeispiel des Josef, Hiob und Paulus lernen.

Sodann werden in drei Schritten zuerst Josef, dann Hiob und abschließend Paulus mit den für sie existenziellen Übergängen beschrieben, die ihren Glauben verändert haben. Auf die kurzen biografischen Beschreibungen der Protagonisten folgt jeweils eine Schilderung des entscheidenden Übergangs im persönlichen Glauben. Ebenso klar resultiert daraus in allen drei Beispielen eine deut-

liche Ansprache an die Gemeinde, die herausgefordert wird, den beschriebenen Übergang in je eigenen Leben nachzuvollziehen und wiederzufinden.

Zum Schluss fasst der Prediger die wesentlichen Erkenntnisse in den Übergängen der Beispielpersonen zusammen und konkretisiert sie für die Gemeinde. Nun, ganz am Ende, bekommen die „Übergänge“ eine negative Füllung, nämlich, dass sie immer von Angst und Leid geprägt seien. Sicherlich waren sämtliche beschriebenen Übergänge enorm herausfordernd, aber sind es immer „finstere Täler“? Ich bezweifle, dass jeder Übergang mit Angst und Leid verbunden ist, denn jeder Mensch erlebt persönliche Übergänge doch je und je auf andere Weise.

Die Botschaft(en) und das Thema

Diese Überschrift macht schon deutlich, dass es in dieser Predigt mehr als eine Botschaft gibt. Dies ergibt sich aus den drei biblischen Beispielen. Als grundlegende Botschaft habe ich gehört: „*In existenziellen Lebenssituationen kann sich persönlicher Glaube wandeln und so neue Perspektiven hervorbringen.*“ So hat der Prediger die Übergänge bei Josef, Hiob und Paulus treffend herausgearbeitet und sachgemäß benannt.

Nun entstehen durch die drei Beispiele auch drei Identifikationsflächen, auf denen sich die Hörenden selber verorten können. Dies ist auf der einen Seite sicherlich hilfreich, um möglichst viele und verschiedene Menschen zu erreichen. Auf der anderen Seite mischen sich so noch weitere Themen ein, die zumindest die Tendenz haben, die Grundbotschaft anzureichern, diese aber am Ende blass wirken lassen. So schwingt beim Beispiel von Josef das Thema der *providentia dei* (Vorsehung Gottes) bzw. das der *gubernatio mundi* (Weltregierung Gottes) mit. Allein beim Namen Hiob klingt bei den Hörern wahrscheinlich die Frage nach der *Theodizee* (Gerechtigkeit Gottes) und nach ungerechtem Leiden mit an. Schließlich sehen sich die Hörenden beim Beispiel von Paulus mit soteriologischen, als auch mit ekklesiologischen Fragen konfrontiert.

Unbestritten haben alle Themen ihre Berechtigung, gerade in der Arbeit mit Jugendlichen. Denn bei jedem Thema und jedem Übergang können feste Gottesbilder zerbrechen, kann sich die persönliche Gottesbeziehung vertiefen. Meiner Meinung nach hätte die Grundbotschaft besser exemplarisch an *einer* Person und ihrer Biografie festgemacht werden können. Zugeschnitten auf die Jugendlichen als Zielgruppe hätte ich Josef gewählt, da bei ihm vor allem der Übergang vom Jugendlichen zum Erwachsenen deutlich wird, so wie es der Prediger auch treffend am Ende des Teils zu Josef beschreibt.

Die Ansprache der Hörenden

Obwohl die Predigt in erster Linie eine Ansprache an die Jugendlichen sein soll, wird zuerst die ganze Gemeinde angesprochen. Dies ist insofern angebracht, als die Jugendlichen den Gottesdienst ja nicht allein besuchen. Fragwürdig und wenig

seelsorglich erscheint mir dagegen, sie direkt zu Beginn als „Heiden“ zu bezeichnen, selbst wenn das zutreffend sein mag.

Gezielt angesprochen werden die Jugendlichen im Anschluss an die Frage, was es denn zu feiern gäbe. Hier kommt die Verbindung zur Ortsgemeinde (parochiales Motiv) gut zum Ausdruck, denn die hofft und betet für die Jugendlichen, die so Wertschätzung erfahren. Auch die Eltern finden hier ihren Platz und werden mit ihren Hoffnungen wahrgenommen.

Danach werden die Jugendlichen (leider) nicht mehr direkt angesprochen. Abgesehen von einer an manchen Stellen locker und jugendlich wirkenden Sprache entsteht der Eindruck, dass die gesamte Gemeinde der eigentliche Adressat der Predigt ist. Dies kommt vor allem in der generalisierenden Sprache des Predigers zum Ausdruck. Sobald es um die Hörer geht, benutzt er fast durchgehend das unpersönliche „uns“ und einige Male ein vereinnahmendes „wir“. Dabei besteht zumindest die Gefahr, dass sich niemand wirklich angesprochen fühlt oder Hörer ganz aus der Predigt aussteigen.

Wenn schon die ganze Gemeinde angedet wird, hätte der Prediger, gerade bei den vielen behandelten Themen, einige Gelegenheiten gehabt, um gezielt bestimmte Personengruppen im Gottesdienst herauszuheben. Bei Josef vielleicht vor allem die Jugendlichen, bei Hiob mal die Senioren und langjährige Christen und bei Paulus eventuell die gemeindefremden Gottesdienstbesucher. Denn Übergänge macht jeder Mensch in seinem Leben durch, was dann im Abschluss der Predigt auch kurz zum Ausdruck kommt.

Der Prediger

Wenn die Predigt im persönlichen Ton gehalten sein soll, dann ist für mich klar, dass auch die Person des Predigers vorkommt. Leider erlebe ich den Prediger nie persönlich. Ich habe mich gefragt: Was hat der Prediger denn an den Übergängen in seinem Leben erlebt, und wie hat sich sein Glaube verändert? Wo hat auch er Schmerz erlebt, und welche Erfahrungen sind ihm mit Blick auf die Jugendlichen wichtig? Davon erfahren die Hörer nichts. Dabei bin ich mir sicher, dass er etwas zu erzählen hätte. Eine persönliche Note hätte ihn sowohl vor den Jugendlichen als auch vor der Festgemeinde authentisch wirken lassen.³ Zudem hätten persönliche Beispiele aus dem eigenen Leben, in denen der Prediger mutig „Ich“ sagt, die Hörer eingeladen, auch „Ich“ zu sagen und sich mit der Botschaft zu identifizieren. Die Möglichkeiten, „Ich“ in der Predigt zu sagen sind vielfältig.⁴ Schade, dass der Prediger als Mensch und Person blass bleibt.

³ Vgl. dazu z.B. die Abschnitte „Persönlich predigen“ bei VAN DER GEEST, HANS: Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt, Zürich 1978, 52-65 und bei OSKAMP, PAUL/GEEL, RUDOLF: Gut predigen. Ein Grundkurs, Gütersloh 2001, 104-111.

⁴ Vgl. z.B. den Überblick der verschiedenen Ich-Varianten nach MANFRED JOSUTTIS bei HÄRTNER, ACHIM/ESCHMANN, HOLGER: Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis, Göttingen 2008, 213-214.

Fazit

Das Thema der „Übergänge“ ist wichtig und faszinierend, aber auch ziemlich komplex. Vielleicht ist es zu komplex für *eine* Predigt. In den Beispielen finden sich gute Ansätze für je eigene Predigten. Mein Eindruck ist, dass die Predigt überladen ist und deswegen kaum jemand etwas Konkretes mitnehmen kann. Es wäre hilfreich gewesen, das Thema einzugrenzen. Ich hätte mich wohl auf Josef beschränkt und versucht, dessen Übergang im Leben und Glauben für die Jugendlichen fruchtbar zu machen.

Das größte Defizit ist in meinen Augen, dass die Hörer bei einem so persönlichen Thema nichts Persönliches vom Prediger hören.

Pastor Rico Otterbach (BFeG), Marienfriedstraße 40, 45899 Gelsenkirchen;
E-Mail: rico.otterbach@feg.de

Rezensionen

DANIEL HEINZ (Hg.): Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, Kirche – Konfession – Religion 54, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht unipress 2011, geb., 343 S., ISBN 978-3-89971-690-0, € 49,90.

Der Holocaust ist nach wie vor eine offene Wunde in der deutschen Geschichte. Wie haben sich die Freikirchen verhalten, die von ihrem Anspruch her die Trennung von Staat und Kirche propagieren und die alleinige Bindung an die Bibel bekennen? Darauf antwortet umfassend der vorliegende Sammelband. Das Ergebnis ist bedrückend und beschämend zugleich. Fast alle Freikirchen öffneten sich dem Geist der Zeit. Die christliche Judenfeindschaft war verbreitet, der rassistische Antisemitismus fand Eingang ins Denken. Aus Existenzangst passten sich viele dem totalitären Staat an und gaben ihre judenchristlichen Mitglieder preis. Auch die heilsgeschichtliche Betrachtung der Bibel führte oft zur Hinnahme, ja Rechtfertigung staatlicher judenfeindlicher Maßnahmen. Dies wird in den Beiträgen aus den verschiedenen Freikirchen nicht pauschal behauptet, sondern gewissenhaft aus den Quellen belegt.

Mit diesem Sammelband liegt die bisher gründlichste Erforschung der Geschichte der Freikirchen in der Zeit des Nationalsozialismus in ihrem Verhältnis zu den Juden vor. Behandelt wird die Geschichte folgender Freikirchen und verwandter Gruppen: Quäker, Mennoniten, Brüderbewegung, Methodisten, Pfingstbewegung, Baptisten, Freie evangelische Gemeinden, Selbständige evangelisch-lutherische Freikirche, Herrnhuter Brüdergemeine, Adventisten und die Freikirchen in Österreich durch ausgewiesene freikirchliche Historiker.

Am Anfang steht programmatisch eine Untersuchung von Wolfgang Heinrichs mit der These, das Judenbild der Freikirchen und der Gemeinschaftskreise sei seit der Kaiserzeit von der Ambivalenz geprägt, Juden seien „Heilsbringer und Verderber“. Verderber, weil man der Auffassung war, dass „jüdischer Geist“ für die unsittliche Zersetzung eines Volkes und für Materialismus stehe. Heilsbringer, insofern als das jüdische Volk als Volk Gottes eine Zukunft habe.

Dieter Götz Lichdi beschreibt die Haltung der Mennoniten gegenüber Juden. Die Mennoniten verstanden in der Regel nicht, „dass sich christlicher Glaube wie jüdischer Glaube nicht mit den Überzeugungen der nationalsozialistischen Weltanschauung vereinbaren lässt“ und dass „Schweigen und Wegsehen [...] die Christen schuldig werden ließ an der Verfolgung der Juden“ (69). Die Judenfrage wurde selten behandelt, einmal „die Gefahr des Antisemitismus“ ausgesprochen (70) und einige Fälle von Hilfsleistungen für versteckte Juden genannt. Andreas Liese beschreibt in seinem gründlich an den Quellen gearbeiteten Beitrag die Israellehre in den verschiedenen Zweigen der Brüderbewegung, die nur von der dispensationalistischen Theologie her recht verstanden werden kann (79). Diese führte zu einer ambivalenten Haltung gegenüber Juden. Für ihre Gegenwart galt der Fluch, für ihre Zukunft die Verheißung Gottes. Dem Antisemitismus und der Judenverfolgung stellte man sich nicht entgegen, weil Israel durch Gottes Gerichte gehen musste. Auch das Schicksal von Mitgliedern jüdischer Herkunft und die tatkräftige Hilfe einzelner für Juden wird nicht

vergessen. Michael Weyer behandelt die Geschichte der deutschen Methodisten und nennt sie „ein dunkles Kapitel mit einzelnen Lichtpunkten“ (104). „Der Methodismus auf deutschsprachigem Gebiet habe während des ‚Dritten Reiches‘ geschwiegen, wo er seine Stimme hätte erheben müssen.“ (105) Der Verfasser spürt antisemitisches Gedankengut im Kaiserreich auf, das Einfluss auf die deutschen Methodisten gewann. „Unkritischer Obrigkeitsgehorsam und Sorge um das eigene Werk“ dazu die Übernahme antijüdischer Tradition (110) nennt er als Gründe für das Versagen seiner Freikirche. Auch die Theologie der Schöpfungsordnungen führte manchmal zu Zugeständnissen zur Rassenlehre der nationalsozialistischen Bewegung (118). Die Pfingstbewegung behandelt Gottfried Sommer. Diese sieht sich als Minderheit in der Opferrolle und neigt zum Teil einem monokausalen Geschichtsverständnis zu: Weil in der Gemeinschaftsbewegung durch die Berliner Erklärung der Heilige Geist abgelehnt wurde, konnte sich der Hitler-Geist ausbreiten (127). Nebeneinander standen Kreise, die internationale Verbindungen pflegten und darum judenfreundlicher waren als Gruppen mit einer deutsch-nationalen Gesinnung, die bestürzend antisemitisch dachten. Zu diesen letzteren zählt der Autor den Mülheimer Gemeinschaftsverband und die Elim-Bewegung. Damit sei die „unbescholtene Opferrolle“ widerlegt. Seine Schlussfolgerung ist, „dass Widerstand gegen ‚braunen‘ Totalitarismus durchaus möglich war, dass aber Anpassung an den Zeitgeist der erste Schritt zum schuldhaften Mitläufertum darstellt“ (149). Die baptistische Kirchenhistorikerin Andrea Strübind zeichnet in ihrem Beitrag die Haltung der Baptisten gegenüber Juden und Christen jüdischer Abstammung in die vier Phasen der Judenverfolgung ein. Sie weist daraufhin, dass es „vor allem an Untersuchungen zur Israeltheologie im deutschen Baptismus mangelt“ (151). Die weit verbreitete Haltung sei eine „passive Zuschauerhaltung“ gewesen. Bereits am Ende der Weimarer Zeit gab es deutliche Kritik am rassistischen Antisemitismus der NSDAP. Vor allem der baptistische Judenmissionar Naphtali Rudnitzky hinterfragte und widerlegte antisemitische Vorurteile. Auch der Wiener Baptistenpastor Arnold Köster zeigte sich in seiner Israellehre als entschiedener Gegner des Nationalsozialismus. Aber es blieben die Ausnahmen. Bei fortschreitendem Verlauf der Judenverfolgung verstummten kritische Äußerungen der Baptisten. Stattdessen wurden dem Staat Ausnahme Gesetze gegen das Judentum zugebilligt. Es kam zur „Übernahme antisemitischen NS-Gedankenguts“ (160). Strübind geht den Schicksalen der Mitglieder jüdischer Herkunft nach und stellt eine zunehmende Ausgrenzung fest. Während der Bund offiziell zur Verfolgung und Deportation der Juden schwieg, gab es von einzelnen Mitgliedern mutige Hilfeleistungen für Juden. Aber für die Verantwortlichen hatte „die Existenzsicherung des eigenen Werkes stets Priorität vor dem mutigen Einschreiten gegen das Unrecht“ (177). Nach 1938 habe es keine „einschlägigen Artikel zur ‚Judenfrage‘ mehr“ gegeben (172; vgl. jedoch Artikel von J. Mundhenk und F. Rockschiess von 1939 und 1940, siehe Freikirchenforschung 17 [2008], 215 ff). Hartmut Weyel begründet in seiner Untersuchung der Freien evangelischen Gemeinden in der Zeit des Nationalsozialismus zunächst die Erforschung der eigenen Geschichte angesichts mancher Widerstände. Es gelte, „Ursachen von politischen und theologischen Irrtümern zu erkennen, um den Blick für die Zukunft freizubekommen“ (183f). Auch er stellt „ambivalente Positionen gegenüber den Juden“ zur Weimarer Zeit fest. Sie seien das auserwählte Volk, andererseits hätten sie das deutsche Volk (im Ersten Weltkrieg) ausgeplündert. Antisemitische Maßnahmen des Staates hielt man darum für berechtigt, ohne den Holocaust zu ahnen oder zu wollen (211). Der Nationalismus aller Bevölkerungskreise und so auch der Freikirchen führte zu einer Abwertung anderer Völker. Die Erhaltung der Rassen entspräche der Schöpfungsordnung Gottes. Aus Angst vor Repressalien habe man sich nach 1935 von judenchristlichen Predi-

gern und Mitgliedern distanziert (203). Zeigt sich in den Publikationen und Rundschreiben der adventistischen Freikirche eine „Taktik der Anpassung“ ohne „tatsächliche nazistische Überzeugungshaltung“ der Gemeindebasis? (287) DANIEL HEINZ, der Leiter des Historischen Archivs der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa, möchte diese grundsätzliche Frage eher bejahen und befürwortet darum die Erforschung mündlicher Traditionen. Aber „die meisten Adventisten“ erlagen nach seinem Urteil der „Versuchung der Anpassung, des Wegschauens und des Schweigens“ (287). Auch wurde der Kontakt zu Adventisten jüdischer Herkunft abgebrochen. Dennoch gab es Judenretter unter den Adventisten, die im Verborgenen wirkten (297 ff.).

Alle Beiträge vorzustellen ist aus Raumgründen leider nicht möglich. Sie hätten es aber verdient. Der Band ist vorzüglich ediert und mit einem Vorwort der Präsidentin der Vereinigung Evangelischer Freikirchen und einem Personenregister ausgestattet. Mein Fazit: Eine Kirche, die sich kritiklos dem Staat unterordnet, vergisst ihr Wächteramt und verrät ihre eigenen Prinzipien. Sich nach dem Ende der Diktatur der Mitschuld an der Judenverfolgung zu stellen, fiel den meisten Freikirchen sehr schwer.

Pastor Roland Fleischer (BEFG), Krügers Redder 5, 22177 Hamburg

WILFRID HAUBECK / WOLFGANG HEINRICHS (Hg.): Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde. Aktuelle Herausforderungen der Ekklesiologie, Witten: Bundes-Verlag 2011, kt., 170 S., ISBN 978-3-86258-009-5, € 10,95.

In seinem Vorwort erklärt der Mitherausgeber, WOLFGANG HEINRICHS, es komme nicht auf Patentrezepte an, wie Gemeinde wachsen und bestehen kann, sondern auf optimale Wachstumsbedingungen. „Darauf kann sich auch die Gemeinde (in) der Zukunft verlassen, dass Gott für das, was er selbst gepflanzt hat, auch Gedeihen schenkt. Sie darf darauf vertrauen, dass sein Wort nicht leer zurückkommt (Jes 55, 11) und er selbst für Wachstum sorgt (1Kor 3, 7).“ – Mit diesen Worten schraubt der Herausgeber die hohen Erwartungen, die der Buchtitel geweckt hat, auf „normal Null“. Zu Recht. Das Taschenbuch enthält keine neuen Höhenflüge der Ekklesiologie, sondern normale gute Schwarzbrottheologie. Die fünf Aufsätze der vier freikirchlichen Autoren waren nämlich Vorträge der Theologischen Woche des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Ewersbach in 2011. Sie wollten also weniger den Stand wissenschaftlicher Forschung darstellen als vielmehr den anwesenden PastorInnen „*food for thought*“ bieten.

Der Neutestamentler und ehemalige Rektor der Theologischen Hochschule Ewersbach, WILFRID HAUBECK, beginnt die Reihe mit einem Referat „Zum Verständnis der Gemeinde bei Paulus“. Zuerst handelt er von Wesen und Auftrag der paulinischen Gemeinde, danach von vier Aspekten, bei denen er „konkrete Bezüge zur Geschichte, Theologie und empirischen Gestalt von Freien evangelischen Gemeinden“ sieht. Damit soll die Brücke geschlagen werden zur Präambel der Verfassung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden: „Die Gemeinden wollen sich in ihrem Aufbau und Dienst nach der im Neuen Testament erkennbaren Lebensweise der Gemeinden ausrichten.“ (26) Leider verliert sich das letzte Drittel des Aufsatzes in dem Versuch, diese Brücke theologisch zu bauen, im Blick auf die „Ortsgemeinde und die Bundesgemeinschaft“ (32), im Blick auf die Freiheit der Freien evangelischen Gemeinden, „jenseits von Individualismus und Kollektivismus“ (34), im Blick auf den Leib Christi: „Jede Ortsgemeinde ist insofern eine

Manifestation des Leibes Christi“ (36). Die feste Bindung von Christus und Freien evangelischen Gemeinden wäre danach ein Soll: „Vielmehr sollten die selbstständigen Ortsgemeinden in eine verbindliche Gemeinschaft eingebunden sein, wie sie zum Beispiel der Bund Freier evangelischer Gemeinden darstellt.“ (37) Besser kann man Denominations-theologie nicht betreiben.

Die zwei folgenden Aufsätze stammen aus der Feder von ACHIM HÄRTNER, Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule Reutlingen (Evangelisch-methodistische Kirche). In ihnen geht es um „neue Ausdrucksformen von Gemeinde“ (*fresh expressions of church*) und „Missionarisch Gemeinde sein“. Es sind diese beiden Artikel, die über den deutschsprachigen Horizont hinausführen und das Potential haben, den Weg der „Zukunft der Gemeinde“ zu beschreiben. Dabei dürften die Erfahrungen der Kirchen in Großbritannien mit den „*fresh expressions of church*“ sowohl von der Wortwahl als auch von der Neugestalt von Gemeinde besonders interessant sein. Hier die von STEVEN CROFT übernommene Definition: „Eine neue Ausdrucksform ist eine Art Kirche, die sich an unserer sich wandelnden Kultur orientiert und sich in erster Linie zugunsten derer entwickelt, die bis jetzt noch in keiner Kirche Mitglieder sind.“ (79) Ein Beispiel dafür ist die methodistische Gemeinde *Somewhere Else* in Liverpool, heute als „*bread church*“ bekannt. Sie „besitzt lediglich ein paar Tische und Stühle und einen Backofen, kein Gebäude. Brot backen und teilen spielen eine zentrale Rolle. Hergestellt werden pro Person zwei Brote, eines für sich selbst, ein zweites zum Weiterschenken. Danach lassen sich die Menschen von Jesus, dem Brot des Lebens (Joh 6, 35), an den Tisch des Herrn bitten. Wer in die Gesichter der Menschen dort sieht, weiß, dass hier Reich Gottes gebaut wird.“ (89) – Weitere Aspekte dieser beiden Aufsätze betreffen Stichwörter wie „*emerging church*“ (was so etwas wie ein geistlicher *flashmob* in Zeitlupe ist), „*Missional Church*“ (58), aber auch „*comeback churches*“ (96), die allesamt aber nicht mehr sind als originelle Titel für wachsende Gemeinden. Allein die „radikale Gastfreundschaft“ (98) und ihre Bedeutung für internationale Gemeinden (101) scheint mir mehr zu sein als ein Wortspiel.

In seinem spannenden Aufsatz „Warum Gemeinden sich verändern“, untersucht der baptistische Theologe Professor RALF DZIEWAS vom Theologischen Seminar Elstal die Wandlungsfähigkeit von Ortsgemeinden im Kongregationalismus. Durch den Verzicht „auf jede Form von Kirchenhierarchie und übergemeindlichem Lehramt“ (107) gewinnt die Ortsgemeinde ihre Verbindlichkeiten allein aus der Schrift. Was keine „Synode, keine Kirchenleitung, keine Gruppe von Amtsträgern oder Theologen, nicht einmal eine Versammlung von Gemeindevertretern“ (107f) beschließen kann, kann die Ortsgemeinde für gültig erklären. Nicht nur die Gemeinde, auch die Einzelnen sind kompetent, „theologisch auf der Basis der Heiligen Schrift zu argumentieren und Kriterien für ein gelingendes Leben zu entwickeln, das der Gnade Gottes antwortend entspricht“ (115). Damit sind kongregationalistische Freikirchen optimale Repräsentanten der heutigen „pluralistischen Multioptionsgesellschaft“ (116). Nach DZIEWAS ist damit der „Streit um den richtigen Weg unvermeidlich“ (119). Seine Behauptung allerdings, dass der innergemeindliche Diskurs über die Bibel „als zentraler gemeinsamer Referenztext“ (120) alle Gemeindeglieder verbindet, geht wohl etwas an der Wirklichkeit vorbei. Deshalb ist es fraglich, ob seine beiden Zukunftsprognosen realistisch sind. *Prognose I*: Elektronische Kommunikation schwächt konfessionelle Identität und beschleunigt Veränderungsprozesse. *Prognose II*: Das Thema Homosexualität wird ein zentrales Konfliktfeld werden, das auch kongregationalistische Gemeinden langfristig dazu bringt, „dass auch schwul und lesbisch liebende Menschen ihre Partnerschaft innerhalb der Gemeinden leben können“ (130).

Der abschließende Aufsatz „Was sind Freie evangelische Gemeinden?“ des Professors an der Theologischen Hochschule Ewersbach, MARKUS IFF, gehört eigentlich nicht in dieses Buch, nicht unter diesem Titel. Vermutlich hat er die Funktion einer Verankerung aller genannten Zukunftsgedanken als „typisch FeG“.

Dem ganzen Buch als ein Stück Schwarzbrottheologie fehlen allerdings m. E. etliche Vitamine: der Bezug zur Ökumene, der Bezug zu den „großen“ Kirchen, aber am dringlichsten eine Antwort auf die Frage, „Welche Bedeutung haben eigentlich Pastorinnen und Pastoren als geistliche LeiterInnen ihrer Gemeinden auf dem Weg in die Zukunft?“ Hier wurde der neutestamentliche Bezug schlicht aufgekündigt oder vergessen. Ist das „typisch FeG?“

Pastor Dr. Dietmar Lütz (BEFG), Grindelallee 95–101, 20146 Hamburg;

E-Mail: luetz@oncken-gemeinde.de

Berufen, beauftragt, gebildet – Pastorenverständnis im Gespräch, Beiträge in interdisziplinärer und ökumenischer Perspektive, hg. v. Andreas Heiser / Markus Iff, Biblisch-Theologische Studien 161, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2012, kt., X, 236 S., ISBN 978-37887-2574-7; ISSN 0930-4800, € 32,-.

Pastoren und Theologen machen sich selbst und ihr „Amt“ oder – je nach bevorzugtem Ansatz ihren „Dienst“ – immer wieder zum Thema. Mit schöner Regelmäßigkeit wird darüber nachgedacht und diskutiert. Typisch freikirchlich ist dabei, Impulse zu hören, darüber zu reden und sie dann doch nebeneinander stehen zu lassen. In dieses Muster reiht sich auch das Symposium ein, das im November 2011 an der Theologischen Hochschule in Ewersbach stattfand. Die vorliegende Publikation dokumentiert die dort gehaltenen Vorträge zum Selbstverständnis des pastoralen Dienstes zwischen Berufung, Beauftragung und Bildung.

Ein kurzer Blick auf die einzelnen Beiträge: JENS SCHRÖTER beschäftigt sich vom Neuen Testament her mit der Begründung des pastoralen Dienstes. Für ihn ist pastoraler Dienst im Neuen Testament gekennzeichnet durch Einstehen für authentische Lehre, durch christologische Verankerung und durch ethisch-moralische Vorbildwirkung inklusive Verzicht auf jede Form von Herrschaftsausübung. WILFRID HAUBECK beschäftigt sich mit einem Ausschnitt des Neuen Testaments, nämlich Ämtern und Funktionen im Epheserbrief. Er betont Apostel und Propheten als grundlegende Ämter der Kirche. Ihre Funktion ist für Haubeck zeitbezogen und nicht zu wiederholen, aber ihr Auftrag wird durch Evangelisten, Hirten, Lehrer und andere Ämter und Personen fortgeführt. ANDREAS HEISER stellt die Entwicklung der Pastorenbilder im Bund Freier evangelischer Gemeinden dar. Sehr lange in der Geschichte waren das Ältestenamt, der Auftrag der Evangeliumsverkündigung und die geistliche Persönlichkeit die entscheidenden Bezugspunkte. Erst in den letzten dreißig Jahren gab es auch eine Orientierung an der gewandelten Gemeindewirklichkeit, und in den letzten Jahren ist eine Funktionsexplosion des pastoralen Dienstes zu beobachten. CHRISTIAN GRETHLEIN stellt die historische Entwicklung des Pfarrerberufes vom katholischen Priester über die Reformationszeit bis hin zur Gegenwart vor. Er plädiert für ein strikt funktionales Verständnis des Pfarrberufs und einen endgültigen Abschied von der Priesterrolle. CHRISTIAN BOUILLON beschäftigt sich mit der Kompetenzorientierung für den evangelischen Pfarrberuf. Konzentration des pastoralen Dienstes schafft Raum für die Vielfalt der Kompetenzen in der Gemeinde. MARKUS IFF verweist auf die Verwurzelung

eines freikirchlichen Dienstverständnisses im Allgemeinen Priestertum aller Glaubenden und beschäftigt sich mit der Bedeutung von Bildung für eine geistliche Persönlichkeit.

In den Beiträgen von JOHANNES VON LÜPKE, Erzpriester DANIEL BUDA und HANS-JÖRG URBAN werden evangelisch-landeskirchliche, rumänisch-orthodoxe und katholische Perspektiven des Amtsverständnisses verdeutlicht.

Zum Schluss einige zusammenfassende Bemerkungen: Die Publikation der Vorträge regt an, erneut darüber nachzudenken, was denn einen (freikirchlichen) Pastor ausmacht. Theologisch unterscheidet er sich aber nicht von anderen Menschen in der Gemeinde („Priestertum aller Glaubenden“), sondern nur durch seine Funktion. Diese steht in einem engen Zusammenhang mit dem Gemeindeverständnis. Gemeinde braucht Menschen, die besondere Aufgaben (Dienste/Ämter) übernehmen. Im Berufsbild des Pastors werden verschiedene Ämter des Neuen Testaments zusammen gesehen (Propheeten, Hirten, Evangelisten, Älteste, Diakone, Bischöfe). Eine additive Beschreibung pastoraler Kompetenzen und Tätigkeiten führt zum Empfinden der Unerfüllbarkeit. Gefragt und gefordert sind geistliche Persönlichkeiten mit hohen kommunikativen Fähigkeiten.

Insgesamt fand ich die Lektüre dieses Büchleins herausfordernd und wünsche ihm eine breite Leserschaft. Bei WILFRID HAUBECK finde ich die exegetische Darstellung beeindruckend, die abschließende Behauptung, dass heute das Amt des Pastors das alles verbindet allerdings unabgeleitet. Vernachlässigt in der Diskussion scheint mir allerdings die priesterliche Dimension des pastoralen Dienstes: Menschen in die Gegenwart des heiligen Gottes begleiten. Die Betonung des Priestertums *aller* Glaubenden darf m. E. nicht dazu führen, ausgerechnet diese Dimension des Dienstes bei den Pastoren außen vor zu lassen. Auch Gebet und Spiritualität (nach Apg 6,4 zusammen mit dem Dienst am Wort die wichtigste apostolische Aufgabe) taucht neben den vielfältigen funktionalen Beschreibungen nur am Rande auf.

Schade finde ich, dass es keine Liste der Autoren mit ihren konfessionellen Hintergründen und Kompetenzen gibt. So erschließt sich die ökumenische Weite des Symposiums nur teilweise und indirekt aus der Lektüre. Herausgefordert bin ich durch dieses Buch die Frage nach einer Verständigung über ein pastorales Leitbild in meiner Kirche noch einmal anzustoßen.

Friedbert Neese, Leiter Dienstbereich Ordinierte Mitarbeiter des BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: F.Neese@baptisten.de

MANFRED BAUMERT: Natürlich – übernatürlich: Charismen entdecken und weiterentwickeln. Ein praktisch-theologischer Beitrag aus systematisch-theologischer Perspektive mit empirischer Konkretion, Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie 921, Frankfurt a. M. u. a. 2011, kt., 514 S., ISBN 978-3-631-61388-7, € 84,80.

Die überarbeitete Fassung der im Oktober 2009 vorgelegten Dissertation des Autors nimmt eine bekannte, jedoch bislang im deutschsprachigen Raum kaum erforschte Fragestellung auf: Es geht um eine umfassende Monographie zur speziellen Frage der Charismen. Baumert verweist darauf, dass es zwar ein „unübersehbares Spektrum an Literatur zur Geisttheologie allgemein“ gäbe und zudem eine Fülle von Einzelstudien, die allerdings eine Vielfalt von Gabenbegriffen bezeugen. Die von DIRK KELLNER 2011 veröffentlichte Studie „Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie. Die Be-

deutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau (Theologischer Verlag Zürich) findet allerdings in den Ausführungen noch keine Berücksichtigung. BAUMERT geht davon aus, dass kein konsensfähiger Charismenbegriff im Feld der wissenschaftlichen Theologie vorliegt. Darin sind für ihn auch die Unschärfen und Verunsicherungen im Entwickeln und Einsetzen der Gaben für den Gemeindeaufbau begründet. Infolgedessen treten unterschiedliche Anwendungen und Deutungen in der Praktischen Theologie auf, insbesondere in der Frage der Erkennbarkeit und der Entwicklung der Charismen. Es schließen sich weitere Fragestellungen an: Wie verhalten sich geistgewirkte und natürliche Begabungen? Ist eine Verwandlung von einem allgemeinen, geradezu profanen Gebrauch der Gaben hin zu einem geistgewirkten Gebrauch im Sinn der Heiligung möglich?

Methodisch werden diese Fragestellungen in den fünf Kapiteln des Buches nicht nur deduktiv anhand der Literatur untersucht, sondern auch induktiv durch eine passwortgeschützte Onlineerhebung der Pfarrerrinnen und Pfarrer in der Evangelischen Landeskirche in Baden (Fremdwahrnehmung) und ergänzend durch Leitfadeninterviews der Gemeindeglieder (Selbstwahrnehmung). Zudem kommen Vergleichsbefragungen von Gemeindegliedern aus einem charismatisch-pentakostalen Gemeindefeld.

Im ersten Kapitel gibt BAUMERT eine systematisch-historische Orientierung zu den vorliegenden Gabentypologien von Thomas von Aquin, Martin Luther, Friedrich Schleiermacher und KARL RAHNER. Ebenfalls werden die pragmatischen Typologien von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und Johann Christoph Blumhardt d. J. sowie die soziologische Deutung von MAX WEBER skizziert. Im zweiten Kapitel steht die These zur Debatte, dass bislang kein wissenschaftlich konsensfähiger Charismenbegriff in der Praktischen Theologie vorliegt. Baumert verweist auf eine mangelnde eigenständige Grundlagenforschung in der Praktischen Theologie, die jeweils auf die Systematische und Exegetische Theologie zurückgreife. Er skizziert einige systematisch-theologische und exegetische Grundlinien und unternimmt den Versuch, auch hier eine Typisierung vorzunehmen. Mit dem Entwurf einer trinitarischen Dimension der Charismen im Fragehorizont des Entdeckens sieht Baumert eine systematisch-theologisch sinnvolle und hilfreiche Grundlage für die weitere Diskussion. Kritisch setzt sich der Autor auch mit den gegenwärtig weltweit verbreiteten Gabentests auseinander (HYBELS, SCHWARZ, Explore u.a.), da diese vorrangig einem gesetzten, habituellen Gabenprofil ausgehen, und weniger den Entwicklungsgedanken berücksichtigen. Mit dem dritten Kapitel wird bereits ein Teil der empirischen Konkretionen aufgenommen und dargelegt. Die in der Evangelischen Landeskirche in Baden trianguläre Datenerhebung wird ausführlich begründet und dargestellt. Die detaillierte Darstellung der Methodenwahl und der einzelnen Fragestellungen fällt gegenüber den im vierten und fünften Kapitel dargelegten Ergebnissen und der daraus gefolgerten Konsequenzen etwas üppig aus. Die Befragung bestätigt die Annahme des Autors, dass das Charismenverständnis sowohl unter den Befragten als auch in der Fachliteratur uneinheitlich ausfällt. Die Erkennungsmerkmale der Charismen, die in der Befragung deutlich werden, sieht BAUMERT in dem Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland generell bestätigt. Wenn der Charismenempfang bereits am Lebensbeginn konstatiert wird, so ist eine trinitarische Begründung für den Autor unerlässlich. Die Konversation (Bekehrung, Taufe, Geistempfang) hat demgemäß lediglich eine prozesshafte Bedeutung: „Eine Kirche, die sich auf die reformatorische Tradition beruft, sollte die Charismen in ihrem prozesshaften Empfangen vermitteln und die Zäsur zwischen den Schöpfungsgaben einerseits und Geistes- und Christusgaben andererseits in der Konversationsphase postulieren.“ (399) BAUMERT geht davon aus, dass das Neue Testament

insgesamt keine Unterscheidung zwischen natürlichen Fähigkeiten und supranaturalen Begabungen mache, die Qualität der Charismen jedoch nach ihrem selbstlosen und liebenden Gebrauch einschätze. Die ethischen und christusgemäßen Kriterien entscheiden demgemäß darüber, wann eine Begabung zu einem Charisma entwickelt wird. Den in vielen Gabentests angenommen lebenslangen habituellen Gabenbesitz sieht der Autor nicht nur in den empirischen Untersuchungen, sondern auch in einer systematisch-theologischen Grundlage einer trinitarischen Dimension der Charismen bestätigt. Eine Beteiligungskirche, die Wert auf die Mitarbeit vieler Ehrenamtlicher legt, braucht für die Entdeckung der schon in der Schöpfung angelegten Gaben ausgeprägte sensorische Prozesse. BAUMERT spricht in diesem Zusammenhang nur andeutungsweise von einem „Offenbarungsgeschehen“ und setzt stärker auf die Möglichkeit sinnstiftender Mitarbeit und einem guten Verhältnis von Bildungsangeboten bei der Charismenentwicklung. Die Befragung bestätigt seine Annahme, dass eine gute lehrmäßige Entfaltung der Charismenthematik von den Gemeindegliedern zwar erwünscht ist, jedoch viel zu selten vorkommt. Eine Beteiligungskirche benötigt deshalb „ein ganzheitliches Bildungskonzept, dass Wissensvermittlung und geistliche Begleitung einschließt und von Schlüsselpersonen in den Ortsgemeinden katechetisch-didaktisch vermittelt wird.“ (411) Mitarbeitergespräche, eine Lob- und Vertrauenskultur oder auch eine institutionalisierte Charismenentwicklung wäre nach BAUMERTS Auffassung notwendig, wenn der Wunsch einer Beteiligungskirche umgesetzt werden soll. Der Ort der Charismen ist nicht nur auf die Gemeinde begrenzt, sondern wird auch in anderen sozialen Feldern gesehen (Familie, Beruf). Charismen entfalten sich ebenfalls in unterschiedlichen Frömmigkeitsmilieus. Der theologisch traditionelle Referenzrahmen muss dementsprechend erweitert werden, wenn die Charismen sich in dieser Breite entwickeln sollen.

Im letzten Abschnitt seiner Ausführungen skizziert der Verfasser die trinitarische Dimension der Charismen und begründet damit auch eine stärkere Einbeziehung noch nicht konvertierter Menschen in das Gemeindeleben.

Baumert ist es gelungen, eine sehr umfassende und durchstrukturierte Arbeit vorzulegen. Die praktischen Konsequenzen aus der empirischen Erhebung in der Evangelischen Landeskirche in Baden lassen sich vielfach auch auf Freikirchen und pentakostal-charismatische Gemeinden übertragen. Die im zweiten Kapitel nur skizzenhaft dargelegte systematisch-theologische und exegetische Grundlage der Zuordnung wird durch den Ansatz einer trinitarischen Betrachtungsweise bereichert. Eine intensivere exegetische Betrachtung und Einbeziehung der systematisch-theologischen Pneumatologien wäre wünschenswert, um den starken bildungsorientierten Ansatz der Charismenentwicklung besser nachvollziehen zu können.

Pastor Dr. Heinrich Christian Rust (BEFG), Spatzenstieg 1, 38118 Braunschweig;
E-Mail: hcrust@bs-friedenskirche.de

DIRK KELLNER: Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2011, kt., 557 S., ISBN 978-3-290-17581-8, € 48,60.

In seinem Lehrbuch „Praktische Theologie“ konstatiert CHRISTIAN GRETHLEIN eine theologische Unterbestimmung gegenwärtiger deutscher evangelischer Praktischer Theologie, die er „als Schattenseite der Hinwendung zu genauerer Wahrnehmung und allgemeinen

kulturellen Diskursen“¹ analysiert. DIRK KELLNER bearbeitet mit seiner von PETER ZIMMERLING begutachteten Dissertation dieses gegenwärtige Defizit deutscher evangelischer Praktischer Theologie, indem er über den Charismabegriff eine explizit theologische Perspektive auf die kirchliche Praxis einnimmt. Zugleich eröffnet sich eine Anschlussfähigkeit praktisch-theologischer Theoriebildung an neutestamentliche Begrifflichkeit.

Im ersten Kapitel formuliert KELLNER seine zentrale These: Charisma müsste ein Grundbegriff Praktischer Theologie sein. Für diese weitreichende Forderung kann er nur an vereinzelte Rezeptionen des Begriffs in Teildisziplinen Praktischer Theologie anknüpfen, insbesondere in der Pastoraltheologie und der Oikodomik (KELLNER zieht diesen Begriff dem Begriff Gemeindeaufbau vor). Die Handbücher und Enzyklopädien zur Praktischen Theologie schweigen dagegen weitgehend zum Begriff Charisma.

Das zweite Kapitel zeichnet die theologische Marginalisierung der Charismenlehre und ihre exegetische und systematisch-theologische Wiederentdeckung im 19./20. Jahrhundert theologiegeschichtlich nach. Es wird u. a. deutlich, dass KELLNER ein Verständnis von Charisma als einem miraculösen Phänomen vergangener Zeiten ablehnt. Das dritte und das vierte Kapitel analysieren exemplarisch oikodomische und pastoraltheologische Konzeptionen, die den Begriff Charisma rezipieren. Eine Begleiterscheinung dieser exemplarisch-rezeptionsgeschichtlichen Methode ist, dass unterschiedlichste theologische Konzeptionen der letzten Jahrhunderte teilweise etwas flüchtig mit dem Leser in Kontakt geraten.

Das Kriterium für die umfangreichen Analysen bildet KELLNERS eigenes Verständnis von Charisma, welches er auf der Grundlage einer biblisch-theologischen Rekonstruktion in praktisch-theologischer Absicht im fünften Kapitel erarbeitet und darstellt. Für den seit knapp 300 Seiten schon etwas gespannten Leser definiert KELLNER Charisma als „das unverfügbare Ereignis der Gnade, das der dreieinige Gott durch den Heiligen Geist jedem Glaubenden in Freiheit und Treue individuell zuteilt, um ihn zum Dienst am Nächsten in Kirche und Welt zu befähigen und zu berufen.“ (299)

Diese Definition enthält maßgebliche Entscheidungen, mit denen KELLNER Einseitigkeiten vermeidet. *Erstens* weist der dreieinige Gott als Subjekt auf die trinitarische Grundlegung. Damit wird spiritualistische Engführung vermieden. Dies wird insbesondere relevant für die Verhältnisbestimmung von natürlichen Begabungen und Charismen. Weder sieht KELLNER idealistisch natürliche Begabungen und Charismen als identisch an, noch trennt er spiritualistisch Charismen ganz von natürlichen Begabungen ab. Trotz dieser Balancen schimmert durch die wiederholte Betonung der Unverfügbarkeit des Wirkens Gottes ein Primat der pneumatologischen vor der schöpfungstheologischen Kategorie. Das Charisma hat keinen habituellen Charakter, sondern einen dynamischen. *Zweitens* ist die Bestimmung von Charisma als Ereignis der Gnade kennzeichnend für eine das gesamte Werk durchziehende Perspektive der Verheißung. Damit wird einerseits die gesetzliche Forderung nach einer charismatischen Gemeinde vermieden und andererseits einer Reduktion praktisch-theologischer Theoriebildung auf Ergebnisse empirischer Forschung widerstanden.

Die Kapitel sechs und sieben entfalten die Relevanz der Charismenlehre für einzelne oikodomische und pastoraltheologische Fragestellungen. KELLNER kritisiert die Funktionalisierung des Charismas zu einem planbaren Faktor des Gemeindebaus und die exklusive Konzentration des Charismas auf die Amtsträger. Aus dem Bereich der Oikodomik (Kapitel 6) sei hier angeführt, dass die Charismenlehre das Wirken Gottes so auf menschliches Handeln bezieht, dass damit sowohl Gott in allem die Ehre gegeben, als auch menschliches

¹ CHRISTIAN GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston (MA) 2012, 136.

Tun gewürdigt werden kann. Auch zeigt die Charismenlehre durch die Balance von Individualität und Sozialität einen Weg jenseits von religiösem Individualismus und religiöser Gemeinschaftsideologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie (Kapitel 7) zeigt sich in einer differenzierten Aufwertung der inneren Berufung zum pastoralen Amt (*vocatio interna*). Gut gelungen ist in diesem Kapitel auch die Auseinandersetzung mit dem gegenwärtig prominenten Kompetenzbegriff, indem von der Charismenlehre her problematische Implikationen des Begriffs kritisiert werden. Auch der konstruktive Bezug der Charismenlehre auf die Diskussion um pastorale Leitbilder überzeugt. Pastorales Handeln zielt auf die Würdigung und Förderung der Entfaltung der Charismen der Gemeinde.

Im Schlusskapitel will der Autor Charisma als einen Grundbegriff der Praktischen Theologie etablieren. Dazu wäre eine kritische Auseinandersetzung mit den problematischen Implikationen des Begriffs notwendig gewesen. Einerseits stellt sich die Frage, was für Resonanzen die exklusive Behauptung der Charismen allein für Glaubende im gesellschaftlichen oder interreligiösen Diskurs bewirkt? Andererseits ist zu fragen, was der Begriff Charisma für den Dialog mit den Referenzwissenschaften Praktischer Theologie austrägt? Die weit offene, auf ein ereignishaftes Gnadenwirken Gottes zielende Definition des Charismas erschwert eine phänomenologische Identifikation. Nicht zufällig ergibt sich aus der Perspektive des Charismas kein Anschluss, sondern nur eine Kritik der empirischen Wende der Praktischen Theologie. Charismen sind jenseits theologischer Wahrnehmung nicht unterscheidbar von natürlichen Begabungen und Fähigkeiten. Im Grunde sind sie empirisch unsichtbar. Dies ist nicht allein ein Theorieproblem, sondern ebenso ein Problem der Gemeindepraxis.

Es bleibt trotz dieser kritischen Fragen zu betonen, dass die Arbeit einen wichtigen Beitrag zur anfangs genannten theologischen Unterbestimmung deutscher evangelischer Praktischer Theologie leistet. Vielleicht zeigt sich im Anschluss an das Eingangszitat von GRETHLEIN eine grundsätzliche Ambivalenz Praktischer Theologie. Gewinnt sie explizit theologisches Profil, reduziert sich ihre Anschlussfähigkeit in empirisch-wissenschaftlichen und in kulturellen Diskursen.

Christian Bouillon (BFeG), Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49–53, 35716 Dietzhöhlztal-Ewersbach; E-Mail: bouillon@th-ewersbach.de

RALF DZIEWAS (Hg.): Gerechtigkeit und Gute Werke. Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010, kt., 149 S., ISBN 978-3-7887-2472-6, € 26,90.

Der Untertitel des von RALF DZIEWAS, Professor für Diakonie am Theologischen Seminar Elstal, herausgegebenen Buches zeigt, in welchem Kontext die einzelnen diakoniewissenschaftlichen Beiträge des Buches gelesen werden sollen: Der christliche Glaube steht in der modernen Gesellschaft vor einem „Glaubwürdigkeitsproblem“. Aus dem Evangelium sich ergebende Deutungsentwürfe stehen im Wettbewerb mit anderen Deutungsmustern. Bei der Entscheidung für diesen oder jenen Entwurf geht es weniger um die „innere Stimmigkeit“ eines Systems, als vielmehr um die Glaubwürdigkeit derer, die eine bestimmte Überzeugung repräsentieren. „Aus der Perspektive moderner Zeitgenossen steht und fällt die Glaubwürdigkeit eines Deutungsentwurfs, zu dem man sich stellen kann, vor allem mit der davon geprägten Praxis, also mit den vorzeigbaren ‚guten Werken‘.“ Hohe Zustimmungswerte zeigten sich für die Kirchen deshalb da, wo sie sich erkennbar „für Gerechtigkeit und ein wertorientiertes Miteinander in der Gesellschaft einsetzen“ (7).

Die Autoren der einzelnen Beiträge vertreten unterschiedliche Disziplinen – zum größten Teil theologische, aber auch die gesellschaftspolitische und entwicklungspolitische Dimension wird in den Blick genommen. Immer geht es dabei um die Grundsatzfrage, in welchem Verhältnis der Glaube zum Handeln der Glaubenden steht.

In seinem Aufsatz „Thorafrömmigkeit ohne Gesetzhlichkeit“ stellt MICHAEL ROHDE heraus, dass nach dem Zeugnis des Alten Testaments Gerechtigkeit und gute Werke Ausdruck der Liebe zu Gott sind, der sich „als rettender und vergebender Gott erwiesen hat und sich stets aufs Neue erweist“ (30).

In dem neutestamentlichen Beitrag von FRIEDRICH WILHELM HORN wird gefordert, den jeweiligen Kontext der paulinischen Rede über „Werke, die im Glauben geschehen oder die Ausdruck des Glaubens sind“ (51), zu beachten. HORN sieht drei maßgebliche Kontexte, nämlich den des Gerichts, den des Sakraments und den der Heiligung. Die hermeneutisch bestimmend gewordene Zuordnung von Indikativ und Imperativ hält Horn für ungeeignet, die Vielfalt der Motive und Begründungsstrukturen der „Werke“ hinreichend zu erfassen.

Der dogmengeschichtliche Beitrag von ANSELM SCHUBERT „Den Glauben aus den Werken zeigen“ beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Rechtfertigung und guten Werken bei Martin Luther und Baltasar Hubmaier. SCHUBERT kommt zu dem Ergebnis, dass den unterschiedlichen Konzeptionen von Luther und Hubmaier ein „fundamental unterschiedliches Verständnis von Evangelium“ (67) zugrunde liegt. Hubmaier versteht es primär als Gehorsam gegenüber dem Gesetz Christi, Luther versteht es primär als Befreiung vom Gesetz.

Nach den Wurzeln der Diakonie im 19. Jahrhundert fragt JOCHEN-CHRISTOPH KAISER unter dem Thema „Die ‚soziale Frage‘ des 19. Jahrhunderts und die Antworten der Inneren Mission“. Was genau führte angesichts der enormen Umbrüche zwischen 1780 und 1848 zur intensiven Fürsorge für viele bedrängte Menschen, die sich selbst nicht mehr helfen konnten – lebendiger Glaube oder „philantropisch-aufgeklärte bürgerliche Wohlfahrtsgesinnung“? Beide Strömungen, lautet KAISERS Antwort. Zum sozialen Handeln der Vielen kam es in „bürgerlich-allgemeinchristlicher wie erwecklich-missionarisch gebundener Verantwortung“ (82).

„Aufforderung zu guten Werken – ihr Recht und ihre Grenzen in evangelischer Perspektive“ lautet das Thema des Aufsatzes von ULRICH KÜHN. „Gute Werke“ sind Grundmerkmale christlicher Existenz, und sie sind dann gut, wenn sie Ausdruck der Gesinnung und der inneren Haltung sind. Wenn sie also nicht um eines Lohnes willen getan werden, sondern wenn sie Früchte eines „guten Baumes“ sind (92).

Mit der in vielen diakonischen Einrichtungen und Werken gestellten Frage nach dem „Proprium der Diakonie“ beschäftigt sich der Herausgeber selbst in dem Beitrag „Kommunikation des Erbarmens“. Was macht die Diakonie zur Diakonie? Zur Beantwortung dieser Frage bedient sich RALF DZIEWAS der systemtheoretischen Perspektive, die sich an der Gesellschaftstheorie des Soziologen NIKLAS LUHMANN orientiert. „Soziale Systeme sind nach dieser Theorie sich selbst erzeugende und selbst stabilisierende Kommunikationszusammenhänge.“ (94) Diakonie ist nach DZIEWAS ein „soziales Geschehen, das sich als Erbarmen beschreiben lässt. Erbarmen ist das spezifische Kommunikationsmerkmal der Diakonie“ (99). Dieser Ansatz wird entfaltet im Kontext wirtschaftlicher, rechtlicher, politischer, pädagogischer, medizinischer und religiöser „Kommunikation“. In alle Kommunikationszusammenhänge der Gesellschaft muss Diakonie ihr Proprium „Erbarmen“ einbringen, denn die Gesellschaft muss erbarmensreicher werden.

Der besondere Perspektivenreichtum des vorliegenden Buches zeigt sich in den beiden letzten Beiträgen, von denen sich der eine mit der Bedeutung der guten Werke in Theolo-

gie und Praxis des Islam beschäftigt und der andere der Frage nachgeht, ob Gerechtigkeit und Erbarmen als Maßstab christlicher Ethik in der globalisierten Welt politisch umgesetzt werden können. Bezüglich des Verhältnisses zwischen Christentum und Islam stellt MICHAEL KISSKALT „krass divergierende Grundentscheidungen in der Anthropologie“ heraus, die wiederum mit dem „ebenfalls divergierenden Gottesverständnis der beiden Religionen“ (132) zusammenhängen. Diese Divergenzen dürften aber Christen und Muslime nicht daran hindern, ihrer schöpfungsgemäßen Berufung nachzukommen und in ihrer Existenz immer wieder neu das geschöpfliche Leben auf dieser Erde für sich und für alle anderen Menschen so zu gestalten, dass „Frieden und Glück“ erlebt werden. „Hier sind viele Gemeinsamkeiten und Kooperationen möglich, die man gemeinsam im Respekt vor den jeweiligen besonderen Überzeugungen zum Wohle der Menschen und zur Ehre Gottes angehen sollte.“ (ebd.)

WOLFRAM STIERLE beantwortet die Frage „Können Gerechtigkeit und Erbarmen als Maßstab christlicher Ethik in der globalisierten Welt politisch umgesetzt werden?“ mit einem klaren Ja. Aus diesem Ja ergeben sich weitergehende Fragen. Wird vonseiten der Kirchen und der Politik genug getan, um „vor ihren Werten bestehen zu können“ (149)? Haben Politik und Kirchen, die „besten Ziele und Wege“ (ebd.) gewählt, diese Werte umzusetzen?

Das Buch enthält gründliche Arbeiten zum Thema „Gerechtigkeit und gute Werke“ – ein äußerst aktuelles Thema, ist doch die Bedeutung der diakonischen Dimension des persönlichen und des gemeindlichen geistlichen Lebens an vielen Stellen wieder neu entdeckt worden. Das im Untertitel des Buches genannte Stichwort „Glaubwürdigkeit“ hingegen hätte meines Erachtens eine besondere Betrachtung verdient. Es ist ja richtig: „Der christliche Glaube steht in der modernen Gesellschaft vor einem Glaubwürdigkeitsproblem.“ (7) Aber warum genau? Weil vonseiten der Christen nicht genug oder das Falsche oder aber das Richtige falsch getan wird? Oder hat das Glaubwürdigkeitsproblem noch andere bzw. weitere Ursachen als die leider oft fehlende Kongruenz von „Verkündigung und Praxis“ (ebd.)? Denn auch dies ist festzustellen: Wo Kirchen sich diakonisch und gesellschaftspolitisch für Gerechtigkeit einsetzen, findet dieser *Einsatz* der Kirchen hohe Zustimmung, nicht aber – zumindest nicht in gleichem Maße – die *Verkündigung* der Kirchen. In diesem Zusammenhang wäre auch die Frage nach der Haltung, in der „gute Werke“ getan werden, intensiver zu reflektieren, wie dies ansatzweise durch ULRICH KÜHN geschieht. Neben anderen Faktoren ist die Haltung ja wesentlich dafür, ob „gute Werke“ in einer Multioptionsgesellschaft zur Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens beitragen oder nicht. Eine letzte Frage bezieht sich auf die Bestimmung des Propriums der Diakonie im Aufsatz des Herausgebers. „Erbarmen ist das spezifische Kommunikationsmerkmal, das das Kommunikationssystem Diakonie von allen anderen sozialen Zusammenhängen in der Gesellschaft unterscheidbar macht. Dadurch, dass ihr helfendes Handeln als Erbarmen erkennbar ist, unterscheidet sich die Diakonie auch von allen anderen Systemen helfenden Handelns in der Gesellschaft.“ (99)

Wirklich? Kann helfendes Handeln nicht auch in anderen gemeinnützigen Einrichtungen und Werken als Erbarmen erkennbar sein? Im Abschnitt 4.1 „Erbarmen im Kontext wirtschaftlicher Kommunikation“ ist dann zu lesen: „Im Bereich des unwirtschaftlichen Wirtschaftens hat die Diakonie ihr Kerngeschäft.“ Wirklich? Wie lange kann man sich ein solches unwirtschaftliches Wirtschaften leisten? Nach Meinung des Rezensenten darf Diakonie nicht „unwirtschaftlich wirtschaften“, sie muss vielmehr verantwortlich wirtschaften – verantwortlich vor Gott und zum Besten der Patienten, Bewohner, Mitarbeiter und Kostenträger, eben zum Besten des Gemeinwesens!

Pastor Otto Imhof (BFeG), Diakonisches Werk Bethanien/Krankenhaus Bethanien, Aufderhöher Straße 169–175, 42699 Solingen; E-Mail: vs@diakonie-bethanien.de

Hörbuchbuch

Best.-Nr.: 639 752, 14,95 Euro*

E-Book unter: www.oncken.de

eBooks / Download

ePUB Veröffentlichungen

12,95 Euro

Dietmar Nowotka

Ehre, wem Ehre gebührt

Erfolgreich Ehrenamtliche leiten

Wer kennt nicht die Frage, wie gewinnen wir ehrenamtliche Mitarbeiter? Noch häufiger fragt man, warum haben Menschen aufgehört, ehrenamtlich mitzuarbeiten, obwohl sie doch eigentlich dazu befähigt sind. Wie es gelingen kann, erfolgreich Ehrenamtliche zu leiten, dem geht Dietmar Nowotka nach. Das Buch ist bereits in der zweiten Auflage vergriffen und ist jetzt als E-Book erhältlich.

Tel.: (05 61) 5 20 05-88 | E-Mail: buchhandlung@oncken.de

*Bei einem Bestellwert ab 30 Euro, bei Internetbestellungen ab 15 Euro versandkostenfrei! Sonst zzgl. 3,90 Euro Versandkosten.



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 37. Jahrgang • 2013 • 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

Prof. 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.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum

THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

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

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

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

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

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

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

Satz: OLD-Media OHG, 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



BLICK AUF DAS WESENTLICHE.

EIN ABSCHIED OHNE HINTERGEDANKEN.

Wenn es so weit ist, sind Sie nicht mehr da, um Ihre Beerdigung zu bezahlen. Für Ihre Hinterbliebenen können die hohen Bestattungskosten eine große zusätzliche Belastung darstellen. Besser Sie sorgen vor. Wir helfen Ihnen dabei mit unserer Sterbegeldversicherung.

☎ 030 / 79702903
💻 www.sterbekasse-berlin.de

**Sterbe
KASSE**
Evangelischer Freikirchen VVaG

^{Heft} THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Amerika – (k)ein auserwähltes Volk?

Aufsätze

Massimo Rubboli: „Seit dem Kommen Christi sind alle Staaten völlig profan“: Roger Williams als Kritiker des Mythos der auserwählten Nation

159

Wolfgang Dietrich: Impulse zur Methodik in der Gemeinde-geschichtsschreibung, speziell der Freien evangelischen Gemeinden

178

Rezensionen

200

PREDIGTWERKSTATT

Klaus Schönberg: Festpredigt zur Hundertjahrfeier der EFG Kamp-Lintfort

187

Kommentar zur Predigt von Klaus Schönberg (Sascha Rützenhoff)

194

2013 • Heft 4

ISSN 1431-200X

37. JAHRGANG

2:10 ✓

Amerika – (k)ein auserwähltes Volk?

Ein Blick in die Mentalitätsgeschichte ist häufig auch spannende und kontroverse Auslegungsgeschichte der Bibel. Dr. MASSIMO RUBBOLI zeigt in seinem Beitrag, wie in England und Amerika der Gedanke aufkam, ein auf besondere Weise erwähltes Volk Gottes zu sein. Mit Hilfe typologischer Auslegung alttestamentlicher Texte verstanden sich Emigranten in Amerika teilweise als neues Israel in einem neuen Kanaan und entdeckten Amerika quasi ein zweites Mal, und zwar in den Texten der Bibel. Rubboli zeigt anschaulich, wie Roger Williams aus einer Außenseiterposition heraus dem Mythos vom erwählten Volk widersprach. Seine Argumentation blieb jedoch letztlich für die Entwicklung des amerikanischen Nationalbewusstseins folgenlos, nicht aber sein Eintreten für die konsequente Trennung von Staat und Kirche. Massimo Rubboli ist Professor für Amerikanische Geschichte an der Universität Genua und Mitglied der Theologischen Kommission des Bundes der Baptistengemeinden Italiens (Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia). Der vorliegende Aufsatz geht auf den Festvortrag von Rubboli anlässlich der Eröffnung des Instituts für Baptismusstudien am Theologischen Seminar Elstal (FH) zurück, den er beim Festakt am 21. November 2012 gehalten hat. Der Aufsatz ist für die Drucklegung dankenswerterweise von Dr. Martin Rothkegel umfassend bearbeitet und übersetzt worden.

Dr. Andreas Heiser, Professor für Kirchengeschichte am Theologischen Seminar Ewersbach, hat in der Ausgabe 3/2012 zum Thema „Wie man Geschichte schreiben soll“ eine Skizze einer frei-evangelischen Historik entworfen und fünf Modelle vorgestellt, die hinter der bisherigen Geschichtsschreibung über die Vergangenheit der Freien evangelischen Gemeinden standen. Mit seinem Beitrag entwickelte er Perspektiven, wie zukünftig ein Weg zur Aufarbeitung und Darstellung von (freikirchlicher) Geschichte aussehen müsste. Vor und nach Veröffentlichung dieses Beitrags kam es zu einem literarischen Theologischen Gespräch mit Dr. WOLFGANG DIETRICH, dessen Impulse wir gerne veröffentlichen. Wolfgang Dietrich war Studienrektor des Gymnasiums in Unna und von 1988-2007 Herausgeber der Reihe „Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden“.

Aus der Predigtwerkstatt stammt ein Werkstück von KLAUS SCHÖNBERG, der aus Anlass eines Gemeindejubiläums eine Predigt zum Thema interkulturelle Gemeinde gehalten hat. Schönberg arbeitet als Referent für Gemeindegründung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Seine Predigt wird kommentiert von SASCHA RÜTZENHOFF, der seit kurzem Leiter der Inlandmission im Bund Freier evangelischer Gemeinden ist.

In dieser Ausgabe finden Sie eine größere Zahl an Rezensionen. Wir freuen uns über die Vielzahl anregender Publikationen und Kommentare aus freikirchlicher Perspektive und Feder oder zu relevanten Themen.

Dr. Michael Rohde (Schriftleitung)

„Seit dem Kommen Christi sind alle Staaten völlig profan“: Roger Williams als Kritiker des Mythos der auserwählten Nation

„Having bought Truth deare, we must not sell it cheape, nor the least graine of it for the whole World; no, not for the saving of Soules, though our owne most precious.“

Roger Williams¹

Die Vorstellung, dass das amerikanische Volk mit Gott einen Bund geschlossen habe und einen besonderen heilsgeschichtlichen Auftrag erfüllen müsse, spielte bereits bei der Entstehung der Neuengland-Kolonien in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts und der Vereinigten Staaten von Amerika im ausgehenden 18. Jahrhundert eine wichtige Rolle. Auch noch in der Gegenwart hat dieser Mythos, wenn auch in einer weitgehend säkularisierten Gestalt, einen festen Platz im politischen Denken vieler Amerikaner. So erklärte der republikanische Präsidentschaftskandidat Mitt Romney im Wahlkampf 2012: „Ich glaube, dass wir ein außerordentliches Land mit einer einzigartigen Bestimmung und einer einzigartigen Rolle in der Welt sind.“² Romneys Aussage ist keineswegs originell. Ähnliches ist von anderen Politikern schon tausendfach gesagt worden und wird noch tausendfach gesagt werden. Die Bedeutung der Aussage liegt also nicht darin, dass sie etwas Besonderes wäre, sondern in ihrer Banalität. Romney schlägt vertraute Töne an. Er kann damit rechnen, dass seine Zuhörer – oder zumindest die meisten von ihnen – die Vorstellung kennen, Amerika sei ein neues auserwähltes Volk, das als Werkzeug Gottes dem göttlichen Heilsplan dient und die Menschheit vorwärts in das Gelobte Land führt. Die Vorgeschichte der „Theology of American Exceptionalism“ reicht in die englische Reformation des 16. Jahrhunderts zurück.

¹ WILLIAMS, ROGER: *The Bloudy Tenent of Persecution* (1644), in: *The Complete Writings of Roger Williams* [im Folgenden: CWRW], Bd. 3, New York 1963, 13. Der vorliegende Aufsatz geht auf den Festvortrag von Massimo Rubboli anlässlich der Eröffnung des Instituts für Baptismusstudien am Theologischen Seminar Elstal (FH) zurück, den er beim Festakt am 21.11.2012 gehalten hat.

² „I believe we are an exceptional country with a unique destiny and role in the world“, Mitt Romney's Blog, Remarks on U.S. foreign policy, 7.10.2011, <http://www.mittromney.com/blogs/mitts-view/2011/10/mitt-romney-delivers-remarks-us-foreign-policy> (letzter Zugriff: 27.10.2012).

Das biblische Volk Israel als Prototyp des englischen Nationalbewusstseins

Die seit dem 16. Jahrhundert greifbare Vorstellung von einer besonderen heilsgeschichtlichen Sendung des englischen Volkes, die später auf Amerika übertragen wurde, ist in ihrer ursprünglichen Form genuin theologisch. Sie beruht auf den biblischen Konzepten der göttlichen Vorsehung und der Erwählung Israels. Demnach erwählt Gott ein bestimmtes Volk, das in einer bestimmten Periode der Heilsgeschichte einen bestimmten Auftrag hat. In der biblischen Geschichte stand Israel als auserwähltes Volk in einem speziellen Bundesverhältnis zu Gott. Der Bund schloss sowohl Vorrechte (so die Verheißung eines neuen Landes) als auch Pflichten (nämlich Verpflichtung zur Treue gegenüber den göttlichen Gesetzen) ein, verbunden mit der Androhung schwerer Strafen für den Fall, dass die Pflichten nicht erfüllt werden sollten. Die Verheißung an Abraham und seine Nachkommen sind zugleich ein Segen für die ganze Menschheit (Gen 12, 3). Ein starker universalistischer und missionarischer Zug bestimmt das biblische Konzept der Erwählung. Das verheißene Heil gilt nicht nur Israel, sondern kommt durch dieses eine auserwählte Volk der ganzen Welt zugute.

Seit der Frühzeit des Christentums wurde in der christlichen Theologie die Kirche als Erfüllung der Verheißungen an Israel verstanden. Mit der Entstehung von Nationalstaaten im modernen Sinne trat zu der ekklesiologischen Israel-Typologie ein neuer Deutungskontext hinzu, indem nun die Vorstellung vom auserwählten Volk auch auf einzelne Nationen bezogen wurde.³ Bei einem der Pioniere des evangelischen Glaubens in England, dem Bibelübersetzer William Tyndale (1494-1536), findet sich der Gedanke, dass England wie das alttestamentliche Israel in einem besonderen Bundesverhältnis zu Gott stehe. In den Vorreden und Erläuterungen seiner Bibelübersetzung wird dem Konzept des Bundes eine zentrale Bedeutung zum Verständnis der biblischen Geschichte zugewiesen.⁴ Nach Tyndales Überzeugung hatte die Übersetzung der Bibel ins Englische eine Schlüsselbedeutung für die Reformation in England, und der Schlüssel zum Verständnis der Bibel sei der Bundesbegriff: Verstünde England seine Berufung als Bundesvolk, würde es sich von

³ Die Bedeutung der Israel-Typologie für die Entstehung einer englischen nationalen Identität lässt sich bis ins Hochmittelalter zurückverfolgen, vgl. HASTINGS, ADRIAN: *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism*, Cambridge 1977.

⁴ Vgl. Tyndales Vorrede zum Neuen Testament (1534): „The right way, yea, and the only way, to understand the scripture unto salvation is to seek in it, [...] chiefly and above all, the covenants made between God and us; that is to say, the law and commandments which God commandeth us to do; and then the mercy promised unto all them that submit themselves unto the law. For the promises [...] do include a covenant: that is, God bindeth himself to fulfil that mercy unto thee only if thou wilt endeavour thyself to keep his laws“, in: DUFFIELD, GERVASE E. (Hg.): *The Work of William Tyndale*, Appleford 1964, 41; BRAY, GERALD LEWIS (Hg.): *Documents of the English Reformation*, Cambridge 2004, 36.

den Missständen der Papstkirche reinigen und aus dem Würgegriff Roms befreien können.⁵

Die Vorstellung von einer besonderen Berufung des englischen Volkes geht also bereits auf die Zeit Heinrichs VIII. (1509-1547) zurück. Auf den König als das Oberhaupt der neu geschaffenen nationalen Staatskirche konzentrierten sich die Hoffnungen der englischen Anhänger der Reformation. Diese Erwartungen wurden unter der Herrschaft Eduards VI. (1547-1553) ein Stück weit erfüllt, als der Erzbischof von Canterbury, Thomas Cranmer, eine Reihe von Reformen einführte, durch welche die Kirche von England, die unter Heinrich VIII. trotz der Loslösung vom Papsttum grundsätzlich katholisch geblieben war, in wesentlichen Punkten protestantisch umgestaltet wurde. Die Hoffnungen der englischen Protestanten auf eine konsequente Reformation der Kirche von England erlitten einen schweren Rückschlag, als 1553 Maria Tudor an die Macht kam. Die neue Königin führte den Katholizismus wieder ein und unterstellte die Kirche von England erneut dem Papst. Um der blutigen Verfolgung zu entgehen, der Hunderte von Anhängern des evangelischen Glaubens zum Opfer fielen, gingen viele englische Protestanten ins Exil. Von den protestantischen Ländern des europäischen Kontinents aus warteten die Exulanten darauf, nach England zurückgerufen zu werden, um, wie John Foxe (1517-1587) unter Anspielung auf die Rückkehr der Juden aus dem Babylonischen Exil formulierte, „Jerusalem wiederaufzubauen“, also die Reformen fortzusetzen, die unter Eduard VI. begonnen hatten.⁶

Der 1558 gestorbenen „Bloody Mary“ folgte 1558 deren Halbschwester Elisabeth I. (1558-1603) auf den Thron und stellte die anglikanische Staatskirche wieder her. Die Exulanten kehrten zurück, viele von ihnen erhielten wichtige kirchliche und politische Ämter. Sie glaubten, dass ein neues Zeitalter der göttlichen Gnade begonnen habe. Die Vorstellung, dass England ein zur Erfüllung eines göttlichen Auftrags auserwähltes Volk sei, erhielt nun eine neue Relevanz. John Jewel (1522-1571), der nach 1559 aus Zürich nach England zurückkehrte und 1560 Bischof von Salisbury wurde, sah in Königin Elisabeth ein auserwähltes Werkzeug der Verherrlichung Gottes: „Als es Gott gefiel, uns seinen Segen zu gewähren, sandte er uns seine Dienerin Elisabeth als Königin, zu einem Werkzeug seines Ruhmes im Angesicht der Welt.“⁷ Dieselbe Sicht der Rolle Englands in der Heilsgeschichte begegnet in den Schriften der aus dem Exil zurückgekehrten Protestanten John Bale (1495-1563), John Aylmer (1521-1594) und John Foxe.

⁵ Zum Bundesbegriff bei Tyndale vgl. MCGIFFERT, MICHAEL J.: William Tyndale's Conception of Covenant: The Journal of Ecclesiastical History 32 (1981) 167-184; COLLINSON, PATRICK: William Tyndale and the Course of the English Reformation: Reformation 1 (1996) 72-97.

⁶ Vgl. HALLER, WILLIAM: Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation, London 1963, 85.

⁷ „When it pleased God to send a blessing upon us, He gave us His servant Elizabeth to be our queen, and to be an instrument of His glory in the sight of the world.“ JEWEL, JOHN: *Apologia Ecclesiae Anglicanae* (1564), zitiert bei: GREENFELD, LIAH: Nationalism: Five roads to Modernity, Cambridge, Mass., 1992, 63.

Bale verstand die englische Geschichte als einen fortwährenden Kampf gegen die Machtanmaßung des Papstes. Augustins Konzept des Gottesstaats abwandelnd, entwickelte er in einem seiner frühen Werke die Theorie, es habe im Verlauf der englischen Kirchengeschichte stets ein Gegenüber von zweierlei Kirchen gegeben, einer wahren, aber stets verfolgten Kirche und einer falschen, verfolgenden Kirche.⁸ Kurz nach der Wiederherstellung der Anglikanischen Kirche durch Elisabeth I. und der Rückkehr der Exulanten formulierte Aylmer, der spätere Bischof von London, seine Sicht der Erwählung Englands. Unter starker Betonung der Person und des Werks von John Wyclif argumentierte Aylmer, dass die Reformation ihren Anfang nicht in Deutschland mit Luther, sondern in England genommen habe, mithin eine genuin englische Sache sei. In seinem religiös-nationalen Hochgefühl empfand Aylmer England geradezu als das Paradies auf Erden („We live in Paradise“), ja: Gott sei ein Engländer („God is English“)!⁹

John Foxe ging noch einen Schritt weiter. Für ihn verkörperte die gewaltsame Rekatholisierung unter Maria Tudor den Kampf zwischen der Streitmacht Gottes und der des Antichristen, der der Bindung Satans (Offb 20) vorausgehen würde. Laut Foxe bedeutete die Thronbesteigung Elisabeths I. nicht nur den Triumph der protestantischen Religion, sondern auch den Anbruch des Tausendjährigen Reiches auf Erden. Angesichts der politischen Situation auf dem europäischen Kontinent, wo die protestantischen Mächte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts am Rande einer Niederlage zu stehen schienen, kam Foxe zu der Überzeugung, dass das englische Volk als die wichtigste protestantische Nation die Hauptrolle im Drama der Apokalypse spiele. Die Engländer seien das auserwählte Volk Gottes, das das Tausendjährige Reich und die wahre Religion auf Erden aufrichten solle. Nach Foxe lief die ganze Geschichte der Menschheit auf die endzeitliche Sendung des englischen Volkes zu. Kein anderes Buch trug mehr dazu bei, den Glauben der Engländer zu festigen, Gottes auserwähltes Volk zu sein, als Foxes „Actes and Monuments“ oder „Book of Martyrs“. Das Werk, eine Verbindung von nationaler Geschichtsdarstellung und Martyrologie des englischen Protestantismus, war im England der Frühen Neuzeit eines der meistgelesenen Bücher überhaupt.¹⁰ Nach Diarmaid MacCulloch wurde diese „monumentale und mehrfach erweiterte Stoffsammlung zu einem der Eckpfeiler englischer protestantischer Identität, durch den der kämpferische Charakter der englischen Reformation wirkungsvoll tradiert wurde.“¹¹

⁸ Vgl. BALE, JOHN: *The Image of Both Churches* (1547), in: CHRISTMAS, HENRY (Hg.): *Select Works of John Bale*, D. D., Cambridge 1849, 249-640; dazu vgl. FIRTH, KATHERINE R.: *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain (1530-1645)*, Oxford 1979.

⁹ Vgl. WILLIAMSON, ARTHUR: *Scottish National Consciousness in the Age of James VI*, Edinburgh 1979, 5.

¹⁰ Zu den zahlreichen Bearbeitungen und Nachdrucken vgl. HALLER, Foxe's Book 9 (wie Anm. 6).

¹¹ MACCULLOCH, DIARMAID: *Reformation: Europe's House Divided, 1490-1700*, London 2004, 285.

In der Forschung wurde die Bedeutung der Israel-Typologie für die Formierung des englischen Nationalbewusstseins unterschiedlich beurteilt. Die ältere Forschung tendierte dazu, den Einfluss der Identifikation mit dem alttestamentlichen Israel im öffentlichen Bewusstsein der englischen Gesellschaft zu überschätzen.¹² In dieser Tradition steht auch die 1992 erschienene Untersuchung von Liah Greenfeld, wonach die Verfolgung der englischen Protestanten unter Maria Tudor und ihre literarische Verarbeitung in Foxes Martyrologie das entscheidende Ereignis für die Entstehung eines englisch-protestantischen Identitätsbewusstseins gewesen sei, das über mehrere Jahrhunderte konstant bleiben sollte. Die Verbindung von englischer und protestantischer Identität, beruhend auf der Vorstellung von einem Bund zwischen Gott und dem englischen Volk und von der besonderen Sendung Englands zur Verteidigung des wahren Glaubens, sei das früheste Beispiel für den modernen Typ des Nationalismus.¹³ Daran anknüpfend vertrat Anthony D. Smith die These, dass das seit dem Mittelalter greifbare englische Nationalbewusstsein sich in der Zeit um 1600 zu einer nationalen Ideologie entwickelte, die in religiöser Sprache ausgedrückt wurde. Charakteristisch für diese zugleich nationale und religiöse Ideologie sei die Verbindung der alttestamentlichen Vorstellung des auserwählten Gottesvolkes mit einer protestantischen Märtyrerfrömmigkeit.¹⁴ Adrian Hastings formulierte 1997, das protestantische England habe anhand des Märtyrerbuchs des John Foxe gelernt, national zu denken und sich selbst als Kinder Israels und Kinder der Märtyrer, die für die wahre Religion gekämpft hatten, zu verstehen. Die militanten Aspekte des englisch-protestantischen Nationalismus wurden noch verstärkt durch die ständige militärische Bedrohung Englands durch die katholischen Mächte des europäischen Kontinents. Das Ergebnis sei eine spezifisch englische Verschmelzung von nationaler und religiöser Identität.¹⁵

Die Ableitung des entstehenden englischen Nationalismus aus primär religiösen Wurzeln wird in der neueren Forschung allerdings kritisch hinterfragt. So wurde herausgearbeitet, dass die Vorstellung von England als auserwähltem Volk in der englischen Gesellschaft weitaus weniger verbreitet war, als bisher angenommen, und nur von einer Minderheit vertreten wurde, insbesondere den Puritanern.¹⁶ Ferner wird darauf hingewiesen, dass es sich bei der Vorstellung, das neue auserwählte Volk zu sein, keineswegs um ein singuläres, nur in Eng-

¹² Vgl. z. B. HALLER, Foxe's Book (wie Anm. 6).

¹³ Vgl. GREENFELD, LIAH: Nationalism 51, 55, 57, 61 (wie Anm. 7).

¹⁴ Vgl. SMITH, ANTHONY D.: Nationalism and Modernity: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism, London/New York 1998, 171.

¹⁵ Vgl. HASTINGS, Construction (wie Anm. 3).

¹⁶ Vgl. z. B. CLAYDON, TONY/McBRIDE, IAN: The Trials of the Chosen Peoples: Recent Interpretations of Protestantism and National Identity in Britain and Ireland, in: DIES. (Hgg.): Protestantism and National Identity: Britain and Ireland, c. 1650-c. 1850, Cambridge 1998, 3-30; ARMITAGE, DAVID: The Ideological Origins of the British Empire, Cambridge 2000; DITCHFIELD, GRAYSON M.: Church, parliament and national identity, c. 1770-c. 1830, in: HOPPIT, JULIAN

land zu beobachtendes Phänomen handelte. Vielmehr entstanden in der Frühen Neuzeit auch in den protestantischen Ländern des europäischen Kontinents vergleichbare national-religiöse Ideologien.¹⁷ Gerade in Krisenzeiten wurden in vielen nationalen Kontexten Volkszugehörigkeit, Nationalidentität und Religion eng verknüpft und eigene Versionen des Mythos vom auserwählten Volk entwickelt. Die Armenier des 14. Jahrhunderts, die Russen des 15. Jahrhunderts, die Franzosen des 19. Jahrhunderts und die südafrikanischen Buren verstanden sich in ähnlicher Weise wie England als „auserwählte Völker“.¹⁸

Die Stadt auf dem Berg:

Der Mythos der göttlichen Erwählung Amerikas

Innerhalb der englischen Gesellschaft des frühen 17. Jahrhunderts wurde die Vorstellung von einem neuen auserwählten Volk insbesondere von den Puritanern vertreten. Sie brachten ihr religiös-nationales Selbstverständnis mit auf den amerikanischen Kontinent und entwickelten es dort in den Neuengland-Kolonien weiter. Als die Puritaner den Atlantik überquerten, verstanden sie sich als Gesandte des auserwählten Volkes, dazu berufen, fern von der Alten Welt dem Rest der Menschheit Zeugnis und Vorbild zu sein. Aus ihrer Sicht war nun allerdings nicht mehr England das auserwählte Volk – England war für sie keine christliche Nation. Vielmehr seien nur die wahrhaft Frommen das auserwählte Volk. Enttäuscht von den kirchlichen Verhältnissen in England, fühlten sich die puritanischen Emigranten dazu berufen, in der Neuen Welt eine wahrhaft christliche Nation zu gründen.¹⁹

Die Puritaner waren überzeugt, in der wichtigsten Periode der Heilsgeschichte zu leben. Das Tausendjährige Reich stehe unmittelbar bevor, und die Wiederkunft Christi sei nicht mehr fern. Sie verließen England, da sie die Hoffnung auf eine wahrhafte Reformation dort aufgegeben hatten und weil sie überzeugt waren, dass die Alte Welt durch die apokalyptischen Katastrophen, die dem Tausendjährigen Reich vorangehen müssen, zerstört werden würde. Sie glaubten, von der göttlichen Vorsehung nach Amerika gesandt zu sein, um dort das Reich Christi auf Erden aufzurichten. Nach dem göttlichen Plan würde anschließend die ganze Welt in das Reich Gottes verwandelt werden. Die Puritaner vertrau-

(Hg.): *Parliaments, Nations and Identities in Britain and Ireland, 1660-1850*, Manchester/New York 2003, 64-82.

¹⁷ Vgl. die vergleichende Untersuchung von IHALAINEN, PAVI: *Protestant Nations Redefined: Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685-1772*, Leiden 2005.

¹⁸ Vgl. SMITH, ANTHONY D.: *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003.

¹⁹ Vgl. ZAKAI, AVIHU: *Exile and Kingdom: History and Apocalypse in the Migration to America*, Cambridge 1992, 24-55.

ten fest darauf, dass sie durch rigorosen Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes zum Anbruch des Tausendjährigen Reiches und der Herrschaft Christi beitragen könnten. Das Neue Jerusalem (Off 21) würde in Neuengland Wirklichkeit werden.

John Winthrop, der zukünftige Gouverneur der Kolonie Massachusetts, hielt 1630 – sei es unmittelbar vor der Abreise aus England, sei es auf hoher See an Bord des Schiffs *Arbella*, welches die puritanische Flotte in das verheißene Land führen sollte – eine Predigt, in der er seine puritanischen Zuhörer daran erinnerte, dass sie von Gott berufen seien, die „Stadt auf dem Berg“ (Mt 5, 14-16) zu sein. Winthrop bezog die Metapher ganz konkret auf die „Massachusetts Bay Company“. Diese solle eine Gemeinschaft von Heiligen sein, von Gott berufen, um eine heilsgeschichtliche Sendung zu erfüllen, die durch einen „Bund“ geregelt und „durch beiderseitige Übereinstimmung“ bestätigt war:

„Auf diese Weise verhält sich die Sache zwischen Gott und uns: Wir sind in einen Bund mit ihm getreten für dieses Werk. Wir haben einen Auftrag übernommen. [...] Denn wir müssen bedenken, dass wir wie eine Stadt auf einem Berg sein sollen. Die Augen aller Menschen ruhen auf uns. Wenn wir also unrecht handeln mit unserem Gott bei diesem Werk, [...] so werden wir die Mäuler der Feinde öffnen, dass sie lästerlich reden über die Wege Gottes und aller Bekenner Gottes.“²⁰

Ausgehend von Jer 31, 31-33 und anderen biblischen Texten und in Anknüpfung an Calvins Aussagen über den Bund als Grundlage des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch hatten die puritanischen Theologen der elisabethanischen Zeit komplexe Bundestheologien entwickelt.²¹ In den Kolonien Neuenglands

²⁰ „Thus stands the cause betweene God and us. We are entered into Covenant with Him for this worke. Wee haue taken out a commission. [...] For wee must Consider that wee shall be as a City upon a Hill. The eies of all people are upon us. Soe that if wee shall deale falsely with our God in this worke wee haue undertaken, [...] Wee shall open the mouthes of enemies to speake evill of the wayes of God, and all professors for God's sake.“ WINTHROP, JOHN: A Modell of Christian Charity (1630), in: HEIMERT, A./DELBANCO, A. (Hgg.): *The Puritans in America*, Cambridge, Mass., 1985, 90-91; zu Winthrop vgl. BREMER, FRANCIS J.: *John Winthrop: America's forgotten founding father*, Oxford 2003.

²¹ Inwiefern die puritanische Bundestheologie zu Recht als „calvinistisch“ zu bezeichnen sei, wird in der Forschung kontrovers beurteilt. Perry Miller betont in seiner Darstellung der Theologie der Puritaner in Neuengland, dass das puritanische Verständnis des Bundes eine Neubildung gegenüber der Theologie Calvins darstelle. Erst die puritanische Theologie des 17. Jahrhunderts habe in der Auseinandersetzung mit Arminianismus und Antinomismus das spezifisch puritanische Konzept des „Gnadenbundes“ geprägt und damit ein theologisches System geschaffen, das von der Lehre Calvins signifikant abweiche: „Their imposition of the covenant doctrine upon the system of Calvin produced at last in the New England theology an altogether different philosophy from any propounded in Geneva“, MILLER, PERRY: *The New England Mind: The Seventeenth Century*, New York 1939, 374; vgl. ferner KENDALL, ROBERT T.: *Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford 1979. Dem stehen Interpretationen entgegen, die die Kontinuität zwischen Calvins Bundesbegriff und der puritanischen Bundestheologie zu erweisen suchen, vgl. HELM, PAUL: *Calvin, English Calvinism and the Logic of Doctrinal Development: Scottish Journal of Theology* 34 (1981) 179-186; DERS.: *Calvin and the Calvinists*, Edinburgh 1982; WEIR, DAVID A.: *The Origins of*

herrschte diejenige Variante des Bundesverständnisses vor, wonach der Bund ein bilaterales Abkommen oder ein Vertrag ist: „Wie ein Vertrag die Artikel enthält, zu denen sich beide Parteien verpflichten, so verhält es sich auch zwischen Gott und seinem Volk.“²² Diese Theologie wies dem „heiligen Experiment“ der puritanischen Kolonisten einen exponierten Platz in der als Geschichte der Bundesschlüsse Gottes mit seinem Volk vorgestellten Heilsgeschichte zu.

Das Konzept des Bundesschlusses war die Grundlage sowohl der kirchlichen als auch der politischen Strukturen der Puritaner in Neuengland. Bei dem in den zeitgenössischen Protokollbüchern bezeugten Verfahren bei der Gründung puritanischer Ansiedlungen war eine der ersten Handlungen der Neuankömmlinge regelmäßig der Beschluss, sich durch einen feierlichen Bundesschluss zu einer kongregationalistischen Gemeinde zusammenzuschließen. Der Bundesschluss beinhaltete in der Regel folgende Elemente: Gott wird als Bundeszeuge angerufen; der Bund wird als notwendig für die Bildung einer sichtbaren Kirche bezeichnet, denn in ihm verpflichten sich die Gläubigen, einander dabei zu helfen, gemäß dem Willen ihres Erlösers zu leben; durch den Bund bilden die Individuen ein Volk und verpflichten sich, Gottes Geboten gehorsam zu sein und in gegenseitiger Liebe und Respekt zu leben.²³ Der Bund wurde also nicht nur als Vergewisserung des göttlichen Segens für das Bundesvolk verstanden, sondern auch als ernste Verpflichtung zur Befolgung und Durchsetzung der göttlichen Gebote in der durch den Bund begründeten Gemeinschaft. In seiner bereits zitierten Predigt von 1630 zitiert John Winthrop das Drohwort des Propheten Amos (3, 2): „Aus allen Geschlechtern auf Erden habe ich allein euch erkannt, darum will ich auch an euch heimsuchen all eure Sünde.“²⁴

Die Metapher der „Stadt auf dem Berg“ diente als Modell zur Ausbildung einer neuen Identität. Alte Loyalitäten wurden aufgehoben und neue begründet. „Die Emigranten waren nun nicht mehr Europäer in einem fremden Land, sondern ein Neues Israel in einem Neuen Kanaan.“²⁵ Gewissermaßen entdeckten

the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought, Oxford 1990; LILLBACK, PETER A.: *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*, Grand Rapids, Mich., 2001 (Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought).

²² „As in a covenant there are articles of agreement between party and party, so between God and his people.“ HOOKER, THOMAS: *The Poor Doubting Christian Drawn unto Christ* (1629), in: Williams, G. (Hg.): *Thomas Hooker, Writings in England and Holland, 1626-1633*, Cambridge, Mass., 1975, 198.

²³ Zur puritanischen Praxis des „Church Covenant“ vgl. BURRAGE, CHAMPLIN: *The Church Covenant Idea: Its Origin and Development*, Philadelphia 1904; DEJONG, PETER Y.: *The Covenant Idea in New England Theology, 1620-1847*, Grand Rapids, Mich., 1964; HOLIFIELD, E. BROOKS: *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570-1720*, New Haven 1974.

²⁴ Vgl. WINTHROP, *A Modell of Christian Charity* (1630), in: HEIMERT/DELBANCO, *Puritans 90* (wie Anm. 20).

²⁵ BERCOVITCH, SACVAN: „The Biblical Basis of the American Myth“, in: Gunn, Giles (Hg.): *The Bible and American Arts and Letters*, Philadelphia, PA, 1983, 219-229, 222.

die Puritaner Amerika ein zweites Mal, indem sie es in den Texten der Bibel entdeckten.²⁶ Aus den biblischen Verheißungen ergab sich für die Puritaner Sinn und Bedeutung der rohen, ungeformten Landmasse jenseits des Atlantiks. Für Cotton Mather (1663-1728) etwa war Amerika „*legible in the promises*“, also in den Verheißungen der Bibel enthalten.²⁷ Die Geschichte Israels bot den Neuengland-Puritanern praktische Richtlinien, um ihre eigene religiöse und soziale Gemeinschaft aufzubauen. Im Alten Testament fanden sie nicht nur Metaphern, die ihnen auf ihre eigene Situation übertragbar erschienen, sondern auch den Bauplan einer Gesellschaft nach dem Willen des göttlichen Architekten. Die Idee der Aufrichtung eines vollkommenen theokratischen Gemeinwesens jenseits des Atlantiks wurde von der Massachusetts Bay Company noch im Mutterland sorgfältig vorbereitet. Im Juli 1629 wurden die führenden Vertreter der Mitglieder der Siedlungsgesellschaft zu zwei Konferenzen einberufen, bei denen konkrete Beschlüsse zur Finanzierung, Besiedlung und Verwaltung der neuen Kolonie gefasst wurden.

Roger Williams' Kritik am Neuengland-Puritanismus

Unter den Teilnehmern des zweiten Vorbereitungstreffens in Sempringham Castle, 100 Meilen nördlich von London, waren John Cotton (1585-1652)²⁸, ein ebenso gelehrter wie prominenter Theologe, der damals Prediger in St Botolph in Boston, Lincolnshire, war, und Roger Williams (1603-1683)²⁹, ein jüngerer Geistlicher, der aufgrund seiner Gelehrsamkeit ebenfalls hohes Ansehen in puritanischen Kreisen genoss. Sie sollten in Neuengland einige Jahre später zu den Protagonisten einer Kontroverse werden, in der Williams die Grundlagen der puritanischen Theokratie radikal in Frage stellte. 1629 auf Schloss Sempringham waren sie jedoch noch einmütig. Alle Anwesenden einigten sich darauf, dass das primäre Ziel der Siedlung die Bildung eines Gemeinwesens (*commonwealth*) der Frommen sein sollte, des neuen auserwählten Volkes, Leuten „von gutem Stand, Eifer, Mitteln und Charakter“.³⁰ Als die Schar der Auswanderer 1630 aus England in Richtung Neuer Welt aufbrach, hielt Cotton eine berühmte Abschiedspredigt in Southampton. Der Predigttext war aus 2Sam 7, 10: „Und

²⁶ Vgl. ebd. 223.

²⁷ Zitiert bei: MILLER, New England 187 f (wie Anm. 21).

²⁸ Zu Cotton vgl. EMERSON, EVERETT: John Cotton, Boston, Mass., 21990; BUSH, SARGENT (Hg.): The Correspondence of John Cotton, Chapel Hill, NC, 2001; CRÉTÉ, LILIANE: John Cotton, 1585-1652: Au cœur de l'émotion puritaine, Genève 2007.

²⁹ Zu Williams vgl. HALL, TIMOTHY L.: Separating Church and State: Roger Williams and Religious Liberty, Urbana, Ill., 1998; GAUSTAD, EDWIN SCOTT: Roger Williams, Oxford 2005.

³⁰ SMITH, JOHN: *Advertisements for the Unexperienced Planners of New England* (1631), zitiert bei: BARRY, JOHN M.: Roger Williams and the Creation of the American Soul. Church, State, and the Birth of Liberty, New York 2012, 108.

ich will meinem Volk Israel eine Stätte geben und will es pflanzen, dass es dort wohne und sich nicht mehr ängstigen müsse und die Kinder der Bosheit es nicht mehr bedrängen.“ Auf der Grundlage dieses alttestamentlichen Textes und der Unterscheidung zwischen der allgemeinen *providentia* und der nur den Auserwählten geltenden *promissio* stellte Cotton ein gelobtes Land für ein neues erwähltes Volk in Aussicht:

„Andere Völker erhalten ein Land wegen der Vorsehung, doch Gottes Volk erhält sein Land wegen der Verheißung: Darum wird das Land Kanaan das verheißene Land genannt. Dies ist ihnen so gewiss, wie es ihnen gewiss ist, dass sie in Christus sind, in welchem alle Verheißungen erfüllt und Ja und Amen sind.“³¹

Über die buchstäbliche Bedeutung der alttestamentlichen Texte hinaus stellte die Geschichte Israels für Cotton den unabänderlichen Gnadenbund zwischen Gott und seinem auserwählten Volk dar. Dieser Bund sei von Adam bis Christus derselbe geblieben, auch wenn er sich im Verlauf der Heilsgeschichte und in den sukzessiven Bundesschlüssen zwischen Gott und den Auserwählten mit immer größerer Klarheit entfaltete. Mit der Menschwerdung Christi erhielt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch keine grundlegend neue Qualität, sondern Christus bestätigte lediglich die Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die seit dem Beginn der Geschichte galt und die im Alten Testament bereits „schattenhaft“ vorhanden ist. Wenn Altes und Neues Testament Zeugnisse ein und desselben Bundes waren, dann war es für Cotton und die meisten Puritaner folgerichtig, dass auch die sozialen und religiösen Ordnungen unter dem Gnadenbund vom Alten Testament an bis zur Gegenwart stets dieselben bleiben mussten. Daher erschien es Cotton und den puritanischen Siedlern erforderlich, die gesellschaftlichen Ordnungen des Bundesvolkes der Gegenwart in Entsprechung zum Modell des alttestamentlichen Israels zu gestalten. Perry Miller wies darauf hin, dass mit der Gnadenbund-Konzeption der Neuengland-Puritaner sowohl der Aspekt der Kontinuität der Heilsgeschichte von Palästina bis Boston als auch eine Fortschrittsvorstellung verbunden war, wonach das Christentum sich im Verlauf der Geschichte stufenweise entfaltete. Ohne die Annahme einer Kontinuität der Heilsgeschichte vom Alten Testaments bis zur Gegenwart und die fortwährende Geltung der im Alten Bund niedergelegten moralischen und politischen Gebote und Ordnungen wäre aus dieser Sicht die menschliche Geschichte sinnlos und würde die christliche Gemeinschaft sich im Chaos auflösen.³² Cotton und anderen puritanischen Theologen Neuenglands, die in der Menschwerdung Christi lediglich eine Bestätigung des fortbestehenden Gna-

³¹ „Others take the land by his providence, but God's people take the land by promise: and therefore the land of Canaan is called a land of promise. Which they discern, first, by discerning themselves to be in Christ, in whom all the promises are yea, and amen.“ COTTON, JOHN: *God's Promise to His Plantations* (1630), in: HEIMERT/DELBANCO, *Puritans* 77 (wie Anm. 20).

³² Vgl. MILLER, PERRY: Roger Williams: An Essay in Interpretation, in: CWRW, Bd. 7, 11 (wie Anm. 1).

denbundes sahen und nicht einen heilsgeschichtlichen Neuanfang, der die bisherigen Bundesschlüsse überbiete oder aufhebe, erschien die Forderung nach einer theokratischen Gesellschaftsordnung nach dem Vorbild der politischen Ordnungen des alttestamentlichen Israel völlig konsequent.

Dagegen vertrat Roger Williams in seinem sich seit Herbst 1633 entfaltenden und für die folgenden Jahre und Jahrzehnte andauernden Streit mit den Theologen Neuenglands ein Verständnis der Inkarnation Christi und des Verhältnisses der beiden Testamente, das der puritanischen Tradition radikal entgegengesetzt war. Im Gegensatz zu Cotton und den meisten übrigen Theologen Neuenglands lehnte Williams das den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament nivellierende Konzept des Gnadenbundes ab. Gegen die puritanische Kontinuitätstheorie betonte Williams die grundsätzliche Neuheit und Andersartigkeit des mit dem Kommen Christi gestifteten Neuen Bundes gegenüber dem Alten Testament. Nach seiner Deutung setzte die Aufrichtung des Neuen Bundes die Ordnungen des Alten Bundes außer Kraft. Wie seine puritanischen Gegner bediente sich Williams bei der Exegese alttestamentlicher Texte der Typologie. Während jene aber den Schwerpunkt auf die Entsprechung und grundsätzliche Gleichartigkeit der alttestamentlichen Vorbilder und ihrer neutestamentlichen Antitypen legten, betonte Williams den grundsätzlichen qualitativen Unterschied zwischen dem alttestamentlichen, seinem Wesen nach buchstäblichen, materiellen und fleischlichen Typos und der neutestamentlichen, ihrem Wesen nach geistlichen Erfüllung. Die Existenz Israels als politische Nation und auserwähltes Volk war für Williams mit dem Kommen Christi aufgehoben. Damit waren auch Israels theokratische Ordnungen ein für alle Mal außer Kraft gesetzt und durften auf kein anderes Volk übertragen werden, denn die einzige im Neuen Testament mögliche Erfüllung des Typos Israel war die christliche Kirche als ein völlig neuartiges, geistliches Gottesvolk:

„Welches Land, welcher Staat ist jetzt Israels Parallele und Antityp als diese heilige mystische Nation, die Kirche Gottes, berufen aus allen Völkern und Ländern? [...] Das Land Kanaan war kein Vorbild für alle Länder, es war eine einzigartige Ausnahme.“³³

Seinen Überlegungen über das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament entsprechend, wandte sich Williams gegen die religiöse Überhöhung des Nationalbewusstseins in Großbritannien und Neuengland. Anfang 1644 widmete er der kleinen Fraktion der Independenten (den *Five Dissenting Brethren*) und den schottischen Delegierten der presbyterianischen Westminster-Nationalsynode eine Flugschrift, in der er die Frage stellte: „Habt ihr irgendwelche Beweise dafür, dass sich je eine ganze Nation, ein Land oder Königreich zum Glauben be-

³³ „What Land, what Country now is Israels Parallel and Antitype, but that holy mysticall Nation the Church of God, peculiar and called out to him out of every Nation and Country, [...] Canaan Land was not a patterne for all Lands: It was a none-such, unparalleled and unmatchable.“ WILLIAMS, ROGER: *The Bloudy Tenent of Persecution* (1644), in: CWRW, Bd. 3, 322-323 (wie Anm. 1).

kehrt hat?“³⁴ Williams glaubte zwar, dass Israel in der Zeit des Alten Testaments Gottes auserwähltes Volk gewesen sei, die Bibel enthalte aber keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass Gott jemals irgendeine andere Nation auf dieselbe Weise erwählt habe oder erwählen würde. Das Selbstverständnis seiner puritanischen Amtskollegen, wonach Gott in der Endzeit sich ein neues Volk in Neuengland erwählt habe, lehnte er daher ab. Die Puritaner in Neuengland seien nicht Israel, sie hätten ebenso wenig wie irgendeine andere Nation auf Erden das Recht, sich für auserwählt zu halten.

„Die israelitische Verfassung mit Land, Königen und Volk, mit ihren Ordnungen in Krieg und Frieden, hat wie das Zeremonialgesetz nur noch eine typologische Bedeutung. Sie darf nicht als Modell und Vorbild für irgendein Königreich oder eine Staatsordnung in späteren Zeitaltern herangezogen werden.“³⁵

Für Williams war die Inkarnation Christi eine heilsgeschichtliche Zäsur, mit der das Zeitalter des Israels des Alten Bundes endete und das bis zur Gegenwart andauernde Zeitalter des Neuen Bundes begann. Daraus zog er zwei bedeutsame Schlussfolgerungen: Erstens seien seit Christus alle Nationen vor Gott gleichgestellt. Damit griff er das Fundament des puritanischen Selbstverständnisses, den Erwählungsgedanken, an. Für Williams war aufgrund des geistlich-immateriellen Charakters des neutestamentlichen Gottesdienstes auch kein Ort oder Land besser oder heiliger als irgendein anderes.³⁶ Daher könne es auch keine christlichen Nationen und keine geheiligten, theokratischen Staatsordnungen geben. Der gesamte politische Bereich sei völlig profan.³⁷ Es gebe seit Christus keine heiligen Staaten mehr, sondern nur profane; keine christliche Nation, sondern nur die Welt. Alle Nationen und Staaten der Gegenwart seien „merelly civill“. „Jetzt unter Christus sind alle Nationen ganz und gar weltlich.“³⁸ Gott schließe seit dem Kommen Christi mit keiner Nation mehr einen besonderen Bund.

Williams berief sich in seiner Argumentation ausschließlich auf die Bibel und nannte keine weiteren Quellen, übernahm einige Grundgedanken aber offensichtlich aus frühen baptistischen Schriften. 1638 gehörte er in Rhode Island für einige Monate der von ihm mitbegründeten ersten Baptistengemeinde auf dem amerikanischen Kontinent an, und in seinem berühmten „Bloudy Tenent

³⁴ „Where find you evidence of a whole nation, country, or kingdom converted to the faith?“, WILLIAMS, ROGER: *Queries of Highest Consideration* (1644), in: DAVIS, JAMES C. (Hg.): *On Religious Liberty: Selections from the Works of Roger Williams*, Cambridge, Mass./London 2008, 78.

³⁵ „The State of the land of Israel, the Kings and people thereof in Peace & War, is proved figurative and ceremonial, and no pattern nor precedent for any Kingdom or civil state in the world to follow.“ WILLIAMS, ROGER: *The Bloudy Tenent of Persecution* (1644), in: CWRW, Bd. 3, 3 (wie Anm. 1).

³⁶ Vgl. WILLIAMS, ROGER: *Mr. Cotton's Letter Lately Printed, Examined and Answered* (1644), in: CWRW, Bd. 1, 360 f (wie Anm. 1); DERS., *The Bloudy Tenent* (1644), in: CWRW, Bd. 3, 281, 317, 319–321 (wie Anm. 1).

³⁷ Vgl. WILLIAMS, *The Bloudy Tenent Yet More Bloudy* (1652), in: CWRW, Bd. 4, 180 (wie Anm. 1).

³⁸ „[...] now under Christ, when all Nations are merelly civill“, WILLIAMS, *The Bloudy Tenent* (1644), in: CWRW, Bd. 3, 160 (wie Anm. 1).

of Persecution“ von 1644 zitierte er wörtlich längere Passagen aus einem anonymen baptistischen Traktat über Religionsfreiheit. Diese Umstände lassen es als plausibel erscheinen, dass Williams bekannt war, dass bereits einer der Gründer der baptistischen Bewegung, John Smyth, sich im holländischen Exil 1609 ausführlich gegen die Vorstellung von England als auserwähltem Volk gewandt hatte. In einer Polemik gegen die Kirche von England und die in der Staatskirche verbliebenen Puritaner schrieb Smyth: „Ich leugne, dass das englische Volk oder irgendein Volk davor jemals christlich gewesen sei,“ und: „Ich leugne entschieden, daß die Vorfahren des englischen Volkes je gläubig geworden seien“³⁹ – laut Smyth kann kein Kollektiv, sondern nur jeder Einzelne freiwillig Teil der Kirche, des Gottesvolkes des Neuen Bundes, werden. Indem Smyth Englands christliche Vergangenheit leugnete, wandte er sich gegen das gesamte historische Konstrukt, auf dem die Vorstellung von England als auserwähltem Volk beruhte. England sei nicht, wie die Puritaner meinten, Gottes auserwähltes Volk, dessen Mehrheit vorübergehend abtrünnig geworden sei und durch eine konsequente Reformation wieder zu seiner eigentlichen Berufung zurückgeführt werden müsse, sondern ein heidnisches Volk, in dem jeder Einzelne der Bekehrung zum Evangelium bedürfe, so wie die Angehörigen aller anderen Völker auch.⁴⁰ Smyth entwickelte in seinen Schriften die Auffassung, dass die Auserwählten, die wahren Christen, stets eine Minderheit seien und dass kaum je der Fall eintreten würde, dass sie in irgendeinem Staat oder Volk die Mehrheit bilden würden. Wenn es keine erwählte Nation gibt, dann folgt für Smyth daraus, dass es für einen Christen keine spezielle religiöse Pflicht geben könne, gegenüber der eigenen Nation loyal zu sein – der Vorwurf, England im Stich gelassen zu haben, wurde unter den englischen Exulanten in den Niederlanden kontrovers diskutiert. Smyth vertrat die Auffassung, dass der Gläubige zuallererst Gott und der wahren Kirche verpflichtet sei, die an keinerlei Volk, Nation und Staat gebunden sei. Das einzige wahrhaft auserwählte Volk sei die wahre, universale Kirche (1Petr 2, 9). Genauso argumentierte Williams gegen Cotton.

Die zweite Konsequenz, die Williams aus seinem Verständnis der Inkarnation Christi als heilgeschichtlicher Zäsur zog, war der Grundsatz, dass im Zeitalter des Neuen Bundes, d. h. seit dem Kommen Christi, keinem Staat mehr das Recht zukomme, Gesetze über die Religion, wie einst die Könige des alttestamentlichen Israels, zu erlassen. Seit dem Kommen Christi habe die erste Tafel der Zehn Gebote, die sich auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott bezieht, keinerlei Bedeutung mehr für die staatliche Gesetzgebung.⁴¹ Daher verneinte Williams auch, dass

³⁹ „I deny that ever the English nation or any one of our predecessors were of the Faith of Christ. [...] I do utterly deny that ever the fore-Fathers of the English nation believed.“ SMYTH, JOHN: *The Character of the Beast* (1609), in: WHITLEY, WILLIAM THOMAS (Hg.): *The Works of John Smyth Fellow of Christ's College, 1594-1598*, 2 Bde., Cambridge 1915, Bd. 1, 668, 679.

⁴⁰ Vgl. ebd., 679.

⁴¹ Vgl. WILLIAMS, *The Bloody Tenent Yet More Bloody* (1652), in: CWRW, Bd. 4, 397 (wie Anm. 1).

die staatliche Obrigkeit für die Einhaltung der Arbeitsruhe am Sabbat verantwortlich sei.⁴² Die alttestamentlichen Texte, in denen auf den Abfall vom Glauben die Todesstrafe vorgeschrieben ist, dürfen nur noch im übertragenen Sinne verstanden werden. Der wörtliche Sinn dieser Gebote sei seit dem Kommen Christi aufgehoben. Seitdem sei nur noch eine geistliche Strafe zulässig, indem die christliche Kirche diejenigen Vergehen gegen den Glauben, die die israelitischen Herrscher einst mit dem Schwert bestraft hatten, durch Zurechtweisung und Exkommunikation ahnde. Williams trat gegen jegliche Form religiöser Verfolgung ein:

„Gott verlangt nicht die Aufrichtung oder Durchsetzung einer einheitlichen Religion durch die staatliche Obrigkeit. Der Versuch, religiöse Einheit zu erzwingen, führt früher oder später zu Bürgerkrieg, Vergewaltigung des Gewissens und Christenverfolgung, zu Heuchelei und zum Verderben von Millionen von Seelen. [...] Es ist der Wille und Befehl Gottes dass [...] selbst die allerheidnischsten, jüdischen, muslimischen oder antichristlichen Überzeugungen und die Ausübung dieser Religionen allen Menschen in allen Nationen und Ländern gestattet werden müssen.“⁴³

Hinsichtlich der zweiten Tafel der zehn Gebote glaubte Williams, dass diejenigen Gebote des mosaischen Gesetzes, die mit dem vernunftgemäßen Moralgesetz übereinstimmten, weiterhin in Geltung seien. So seien etwa die Verbote von Diebstahl und Ehebruch nicht nur Ausdruck von religiösen Bundesverpflichtungen, die Israel als Bundesvolk seinem Gott schuldig war, sondern moralische Gebote, die auf alle Gemeinwesen übertragbar seien. Aber auch wenn weltliche Obrigkeiten das Recht hätten, die Gebote der zweiten Tafel durchzusetzen, ergebe sich daraus nicht, dass die in der Bibel dafür vorgeschriebenen Strafen immer noch verbindlich seien, etwa die Todesstrafe für Ehebruch.⁴⁴

Zusätzlich zu seiner jahrzehntelangen literarischen Fehde mit den puritanischen Geistlichen von Massachusetts über die religiöse Ideologie Neuenglands und über die Frage der Religions- und Gewissensfreiheit stellte Williams auch die Rechtmäßigkeit der Aneignung des Landes der Indianer durch die puritanischen Siedler in Frage. Er vertrat die Auffassung, dass der britische König nicht befugt sei, der Massachusetts Bay Company indianisches Land zur Besiedlung anzuweisen. Williams' in Wort und Tat sowie in den zahlreichen Flugschriften, die im Mutterland England im Druck erschienen, vorgebrachte radikale Kritik an den Grundlagen des puritanischen Siedlungsprojekts machte ihn zu einem gefährlichen Gegner des kongregationalistischen Klerus, der seine Autorität

⁴² Vgl. ebd., 393.

⁴³ „God requireth not a uniformity of religion to be enacted and enforced in any civil state; which enforced uniformity, sooner or later, is the great occasion of civil war, ravishing of conscience, persecution of Christ Jesus in his servants, and of the hypocrisy and destruction of million of souls. [...] It is the will and command of God that [...] a permission of the most Paganish, Jewish, Turkish, or Anti-Christian consciences and worships be granted to all men in all nations and countries.“ WILLIAMS, *The Bloudy Tenent* (1644), in: CWRW, Bd. 3, 4f (wie Anm. 1).

⁴⁴ Vgl. ebd. 487, 489.

vor Williams' Angriffen zu schützen suchte. Die theokratische Regierung von Massachusetts ging mit der Härte und Intoleranz, die utopische Systeme gegen Kritiker und Zweifler zu zeigen pflegen, gegen Williams vor. Im Oktober 1635 wurde er für schuldig befunden, „verschiedene neue und gefährliche Meinungen gegen die Autorität der Obersten“ verbreitet zu haben und wurde aus der Kolonie verbannt.⁴⁵ Er suchte Zuflucht bei den Narragansett-Indianern, deren Häuptlinge ihm und seinen Anhängern Land verkauften. Williams und die kleine Schar seiner Anhänger gründeten eine neue Siedlung, die sie Providence nannten. Dort entstand 1638 die erste Baptistengemeinde in Amerika. In Providence, der späteren Kolonie Rhode Island, bestand Niederlassungsfreiheit und gleiches Bürgerrecht für Menschen jeden Glaubens. Baptisten, Quäker, Juden und andere religiöse Minderheiten fanden in der neuen Kolonie eine Heimat, einen Ort, wo Menschen frei leben konnten, vereint durch den gemeinsamen Wunsch, ein Leben auf den Grundlagen der Gewissensfreiheit und des gegenseitigen Respekts zu führen. Diese Prinzipien spiegeln sich auch in der Charta von 1663 wider, durch deren Gewährung Rhode Island endgültig von der englischen Krone als eigenständiges Gemeinwesen anerkannt wurde:

„Sie haben frei erklärt, dass es ihnen ein Herzensanliegen ist, man möge ihnen erlauben, sich einem praktischen Experiment zu widmen, wonach ein Gemeinwesen zu höchster Blüte gelangen und auf die beste Weise darin erhalten werden kann, [...] indem in Fragen der Religion volle Freiheit gewährt wird, und dass wahre Frömmigkeit, die wahrhaft auf den Grundsätzen des Evangeliums gegründet ist, für die Regierung die größte mögliche Sicherheit herbeiführen wird, denn sie ist die überzeugendste Grundlage für wahre Loyalität der Bürger.“⁴⁶

Die Säkularisierung des amerikanischen Erwählungsbewusstseins und das Erbe Roger Williams'

Im Kontext der zeitgenössischen Theologie in Neuengland war die von Roger Williams vorgebrachte Kritik an der puritanischen Ideologie eine Außenseiterposition. Vorherrschend blieb bei den Puritanern die Überzeugung, von Gott zu einer zweifachen Rolle im Heilsplan berufen zu sein: Zum einen sei es für die Rettung der Alten Welt notwendig, in den neuen Kolonien einen heiligen Rest der wahren

⁴⁵ Vgl. SHURTLEFF, NATHANIEL B. (Hg.): *Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay in New England (1628-1686)*, 5 Bde., Boston 1853-1854, Bd. 1, 160 f.

⁴⁶ „They have freely declared, that it is much on their hearts (if they may be permitted), to hold forth a livlie experiment, that a most flourishing civill state may stand and best bee maintained [...] with a full libertie in religious concernements; and that true pietye rightly grounded upon gossell principles, will give the best and greatest security to sovereignty, and will lay in the hearts of men the strongest obligations to true loyaltye.“ *Charter of Rhode Island and Providence Plantations* (1663), in: WAKELYN, JON L. (Hg.): *America's Founding Charters: Primary Documents of Colonial and Revolutionary Era Governance*, Westport, Conn., 2006, Bd. 1, 152.

Kirche aufrechtzuerhalten, zum anderen sei es um ihrer eigenen Rettung willen notwendig, in der Neuen Welt ein wahrhaft christliches Gemeinwesen aufzurichten.⁴⁷ Die Überzeugung, zu einer besonderen Mission in der Welt berufen zu sein, verstärkte sich in den folgenden Jahrhunderten noch und wurde zu einem der grundlegenden Denkmuster amerikanischer Selbstwahrnehmung. In einer Vielzahl von Predigten, Büchern und Abhandlungen erzählten die Puritaner den Mythos der amerikanischen Volkwerdung, wie Gott sie aus der Unterdrückung in das Gelobte Land geführt habe. Durchaus folgerichtig traten dazu seit der Mitte des 17. Jahrhunderts Motive der prophetischen Buß- und Gerichtspredigt, mit denen die puritanischen Theologen auf Missstände und Rückschläge reagierten, die die hohen Erwartungen, die sie in das puritanische Siedlungsprojekt gesetzt hatten, zu enttäuschen drohten: Neuengland sei seiner Bundesverpflichtung zum Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten untreu geworden, dies sei die Ursache der Heimsuchungen, die nun über sie gekommen seien. Der blutige Indianeraufstand in Massachusetts von 1675/76 (King Philip's War), die Aufhebung der Neuengland-Charta, der Grundlage der theokratischen Selbstverwaltung der puritanischen Kolonien, durch die britische Krone im Jahr 1684, Hexerei, Dürren, bittere Winter – dies alles seien Zeichen des Zorns Gottes über die Untreue seines Volkes.

In einer neuen Weise wurde das Konzept der göttlichen Erwählung Amerikas während des *Great Awakening* wieder aufgegriffen, der großen Erweckungsbewegung, die Neuengland und die übrigen britischen Kolonien in Nordamerika in den 1740er Jahren ergriff und die als eine neue Ausgießung der göttlichen Gnade über das amerikanische Volk verstanden wurde. Angesichts der spektakulären religiösen Umwälzungen, die sich in diesen Jahren unter der amerikanischen Bevölkerung vollzogen, war Jonathan Edwards (1703-1758), einer der Hauptvertreter der Erweckungsbewegung und damals der prominenteste Theologe Neuenglands, überzeugt, dass die „Herrlichkeit der letzten Tage“, das Tausendjährige Reich, die Wiederkunft Christi und die Aufrichtung des Reichs Gottes in Amerika beginnen würden:

„Scheint es nicht, dass dieses so außergewöhnliche und wunderbare Werk des Geistes Gottes der Anbruch oder zumindest das Vorspiel des ruhmreichen Werkes Gottes ist, welches in der Schrift so oft vorhergesagt ist und welches in seinem Fortgang und seiner Vollendung die Menschheit in der ganzen Welt erneuern wird?“⁴⁸

⁴⁷ Der nationale Erwählungsgedanke blieb auch bei den in England verbliebenen Puritanern lebendig, sowohl bei den staatskirchlich orientierten Presbyterianern als auch bei den Independenten. So beschrieb etwa John Milton in einem seiner programmatischen Traktate der Jahre vor dem Ausbruch des englischen Bürgerkriegs, England als „holding up, as from a Hill, the new Lampe of saving light to all Christendome“. MILTON, JOHN: *Of Reformation touching Church-Discipline in England* (1641), in: PATRIDES, CONSTANTINOS APOSTOLOS (Hg.): *Selected Prose by John Milton*, Columbia ²1986, 81; dazu vgl. DUVALL, ROBERT F.: *Time, Place, Persons: The Background for Milton's Of Reformation*, in: *Studies in English Literature, 1500-1900*, 7 (1967) 107-118.

⁴⁸ „It is not likely that this work of God's spirit so extraordinary and wonderful is the dawn-ing, or at least a prelude of that glorious work of God, so often foretold in scripture, which, in

Das puritanische Bundeskonzept erfuhr im späten 17. Jahrhundert eine grundlegende Veränderung durch die Lehre vom sogenannten *Half-Way Covenant*. Die kongregationalistischen Gemeinden waren in den Neuengland-Kolonien Staatskirchen, neben denen keine anderen Bekenntnisse geduldet wurden. Ihnen durften jedoch nur wahrhaft bekehrte Gläubige als Mitglieder angehören, deren Glaubenszeugnis und Lebenswandel von der Gemeinde gebilligt worden war und die sich per Unterschrift auf das die Gemeinde konstituierende Bundesdokument verpflichtet hatten. Die Frage der Kirchenzugehörigkeit desjenigen Teils der Bevölkerung, der zwar (sei es in der Kirche von England, sei es in einer kongregationalistischen Gemeinde) die Kindertaufe erhalten hatte, aber wegen Defiziten in Glauben und Wandel nicht für die Mitgliedschaft in der Bundesgemeinde in Frage kam, wurde nun in dem Sinne gelöst, dass auch die Unbekehrten als Glieder der Kirche galten, wenn auch nur mit eingeschränkten Rechten. Zum Durchbruch verhalf diesem Konstrukt der puritanische Theologe Solomon Stoddard (1643-1729), der argumentierte, die Kirche umfasse die ganze Nation, denn die ganze Nation, sowohl Heilige als auch Sünder, erfreue sich eines besonderen Bundes mit Gott.⁴⁹ Mit dem theologischen Konstrukt des *Half-Way Covenant* war, aus der Rückschau betrachtet, ein entscheidender Schritt für die Loslösung des Bundes- und Erwählungsgedankens von der religiösen Haltung des Einzelnen vollzogen.

In den zwei Jahrzehnten der Amerikanischen Revolution (1763-1783) wurde der Gedanke der göttlichen Erwählung Amerikas mit der politischen und militärischen Verteidigung der Freiheit des amerikanischen Volkes verknüpft. Bei der Mobilisierung der Bevölkerung für die Revolution und die „heilige Sache der Freiheit“ spielten die Theologen, insbesondere die kongregationalistischen Prediger der Neuengland-Kolonien, eine maßgebliche Rolle. Mit der Annahme der Verfassung und der Amtseinführung des ersten Präsidenten, George Washington, im Jahr 1789 war die Gewissheit verbunden, dass die neue Nation Träger eines besonderen Auftrags für die gesamte Menschheit sei. Amerika sei nicht einfach eine Nation neben anderen, sondern verdanke seine Existenz der Vorsehung und sei zum Leuchtfeuer der Freiheit und Demokratie in der Welt bestimmt. Seines spezifisch calvinistisch-puritanischen Gepräges entkleidet und in der Sprache des Vorsehungsglaubens der angelsächsischen Aufklärung neu formuliert, trug der Mythos vom auserwählten Volk zur Integration von Generationen von Emigranten aus vielen Teilen der Welt bei und wurde zu einem konstitutiven Bestandteil des amerikanischen Nationalbewusstseins. Die rasant geographische Expansion der Vereinigten Staaten vom Atlantik bis zum Pazifik im Zuge des Erschließens des Westens des nordamerikanischen Kontinents im 19. Jahrhundert, begleitet von biblisch inspirierter Landnahme-Rhetorik,

the progress and issue of it, shall renew the world of mankind?“ EDWARDS, JONATHAN: *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England*, Boston 1742, 33.

⁴⁹ Vgl. MIDDLEKAUFF, ROBERT: *The Mathers: Three Generations of Puritan Intellectuals, 1596-1728*, Berkeley/Los Angeles 1999, 136.

galt als „manifest destiny“, als evidente Bestätigung des providentiellen Auftrags der Nation.⁵⁰

Roger Williams' Kritik am Mythos des auserwählten Volkes und der christlichen Nation blieb weitgehend folgenlos für die Entwicklung des amerikanischen kollektiven Gedächtnisses und des amerikanischen Nationalbewusstseins. Nur bei denen, die unter den Folgen der „offensichtlichen Bestimmung“ Amerikas zu leiden hatten, den indianischen Ureinwohnern, den schwarzen Sklaven oder der Bevölkerung der 1899-1902 von den USA unterworfenen Philippinen, stieß der Erwählungsmythos auf Ablehnung, allerdings ohne dass sie sich dabei auf Roger Williams beriefen.

Das eigentliche Vermächtnis des frühen amerikanischen Nonkonformisten, das einige seiner Biographen bewog, ihn geradezu als „The First American“ zu feiern, war seine Forderung nach einer konsequenten Trennung von Kirche und Staat, die die Entwicklung der amerikanischen Gesellschaft und der amerikanischen Kultur nachhaltig beeinflusste. Während der amerikanischen Revolution riefen Baptisten wie Isaac Backus und John Leland Williams' radikale Ideen wieder in das öffentliche Bewusstsein zurück. In enger Zusammenarbeit mit aufklärerisch gesinnten Politikern wie Thomas Jefferson und James Madison erreichten sie, dass die Grundsätze der Trennung von Kirche und Staat und der Religions- und Gewissensfreiheit 1791 im Ersten Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten Verfassungsrang erhielten:

„Der Kongress darf kein Gesetz erlassen, das die Einführung einer Staatsreligion zum Gegenstand hat, die freie Religionsausübung verbietet, die Rede- oder Pressefreiheit oder das Recht des Volkes einschränkt, sich friedlich zu versammeln und die Regierung durch Petition um Abstellung von Missständen zu ersuchen.“⁵¹

In Europa wurde die Bedeutung Roger Williams' durch den Staatsrechtler Georg Jellinek (1851-1911) wiederentdeckt, der die amerikanischen Quellen der Pariser *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789 nachwies und den Ursprung der Menschenrechtsidee auf die theologischen Kontroversen der angelsächsischen religiösen Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts zurückführte:

„Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe. Ihr erster Apostel ist nicht Lafayette, sondern jener Roger Williams, der, von gewaltigem, tief religiösem Enthusiasmus getrieben, in die Einöde auszieht,

⁵⁰ Der Begriff „manifest destiny“ geht auf den New Yorker Journalisten John L. O'Sullivan zurück („our manifest destiny to overspread the continent allotted by Providence for the free development of our yearly multiplying millions“), O'SULLIVAN, JOHN L.: *Annexation* (1845): *United States Magazine and Democratic Review* 17/1 (Juli-August 1845) 5.

⁵¹ „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.“

um ein Reich der Glaubensfreiheit zu gründen, und dessen Namen die Amerikaner heute noch mit tiefster Ehrfurcht nennen.⁵²

Heute erinnert am Genfer Reformationsdenkmal eine Statue an Roger Williams, den amerikanischen Beitrag zur Reformation repräsentierend und in mancherlei Hinsicht einen Gegenpol zu den in der Mitte des Denkmals abgebildeten theokratischen Reformatoren Wilhelm Farel, Johannes Calvin, Theodore Beza und John Knox bildend. Überzeugt, dass der Glaube seinem Wesen nach ein freies Werk Gottes sei, das kein Mensch erzwingen könne oder verbieten dürfe, fügte Williams zu den reformatorischen Lehrgrundsätzen *solus Christus*, *sola Scriptura*, *sola gratia* und *sola fide* das Prinzip der *soul liberty*, der Glaubens- und Gewissensfreiheit, hinzu, ein Prinzip, ohne welches das Wesen des christlichen Glaubens nicht recht erfasst werden kann.

Übersetzung: Martin Rothkegel

Abstract

From the founding of the American colonies until the present, Americans have entertained the popular notion of being a chosen nation with a special mission. This paper discusses the development of this belief and Roger Williams' critique of it. In the first half the author shows the religious roots of the belief arising from the English reformation, in which the increase in power of the English nation, coupled with the acceptance of protestantism and the threats from Catholic nations on the continent, led to the idea, further developed by puritan theologians, that England was a nation, called by God and with a mission for God. As the puritans were forced to flee to the new world, they denied that England was a truly Christian country and envisaged themselves as God's true elect with a mission to build God's kingdom in their new homeland. Theologically they employed the concept of the covenant of grace, which emphasizes the continuity of the Old and New Testaments, allowing them to take over the social framework of Old Testament Israel for their own endeavors.

Williams in contrast saw in the incarnation a discontinuity between the Old and New Testaments, and rejected the idea of the Christian nation, a special divine election of the community in America and the legitimacy of any theocratic state. A further consequence was his denial that the state had the authority to enforce laws in religious matters. These ideas led to his banishment from Massachusetts, the founding of the first baptist church in America and the founding of the colony of Rhode Island.

In conclusion the author examines the lasting heritage of Williams and emphasizes the concepts of separation of church and state and freedom of conscience.

Dr. Massimo Rubboli; E-Mail: Massimo.Rubboli@unige.it

⁵² JELLINEK, GEORG: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte [1895], Leipzig ³1919, 57; vgl. TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, Reprint Tübingen 1994, 758-767.

Impulse zur Methodik in der Gemeinde- geschichtsschreibung, speziell der Freien evangelischen Gemeinden

Unter dem Titel „Wie man Geschichte schreiben soll“ erschien in Heft 36, 2012, S. 129-147 der Beitrag zur Geschichtsschreibung in Freien evangelischen Gemeinden von Andreas Heiser.¹ Wer unter der bewusst gesetzten, motivierenden Überschrift, die mit leichter Ironie an das gleichnamige Werk des Geschichtsschreiber Lucian von Samosata (gest. nach 180 n. Chr.) angelehnt war,² eine Anleitung für das eigene historische Schaffen erwartete, sah sich enttäuscht, aber gerade das war ja erwünscht. Heiser bearbeitete nämlich ein bislang kaum erforschtes Gebiet, indem er aus Darstellungen der Geschichte Freier evangelischer Gemeinden die dabei gehandhabte Methodik ableitete und systematisierte. Sein Vorgehen führte ihn zu einer Fülle von Modellen und Methoden, die er bei frei-evangelischen Autoren in Anwendung fand. Der folgende Gedankenaustausch geht von der Überlegung aus, dass sich die Methoden auf zwei primäre Denkansätze zurückführen lassen, aus denen weitere, aber untergeordnete Methoden entwickelt werden können; es geht dabei durchaus um die Wertigkeit der Methoden, sozusagen um deren Leistungsfähigkeit, aber auch um deren Begrenzung, denn durch solche Faktoren ist das Verständnis von Texten und Quellen im hermeneutischen Sinne wesentlich geprägt.

Heiser zeigte zum einen in seinem Beitrag, dass die frei-evangelischen Autoren im Geschichtsverständnis zunächst an den Fortschritt in der Geschichte glaubten. Mit der Ausbreitung ihrer eigenen Gemeindebewegung sahen sie in ihrer eigenen Zeit manchen vorherigen Verfall (Dekadenz) überwunden. Freilich fokussierte man lange Zeit – und tut es noch immer – auf Personen, die als Motoren der frei-evangelischen Geschichte dienten und zur Nachahmung und Erbauung einluden. Heiser arbeitete zum anderen heraus, dass neue Modelle wie die Mentalitäts- und Regionalgeschichte in der frei-evangelischen Geschichtsschreibung erst vergleichsweise spät genutzt wurden und auch die von Forschungsinteressen geleitete Quellenarbeit nach fachwissenschaftlichen Standards erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts eingesetzt hat. Und auch der bleibenden Dominanz des Droysen'schen Modells von Darstellen und Verstehen wird niemand widersprechen wollen. Die von Heiser vorgeführte methodologische Vielfalt lässt sich allerdings bei näherem Zusehen systematisch reduzieren.

¹ Vgl. ANDREAS HEISER: Wie man Geschichte schreiben soll. Historische Skizze einer frei-evangelischen Historik: ThGespr 36 (2012) 129-147.

² Vgl. LUCIAN VON SAMOSATA: Wie man Geschichte schreiben soll, in: Lucian's Werke, übersetzt von AUGUST FRIEDRICH PAULY, Sechstes Bändchen, Stuttgart 1827, 635-684.

Was Heiser für die frei-evangelische Geschichtsschreibung herausarbeitete, ließe sich zudem für den gesamten Bereich der historischen Theologie beschreiben. Denn hier, insbesondere im Feld der Bibelwissenschaften, ist in den vergangenen 150 Jahren eine Fülle von „Methoden“ entwickelt worden (z. B. Religionsgeschichte, Literarkritik, Formgeschichte, Redaktionsgeschichte, Traditionsgeschichte, Linguistik/Semiotik, Mentalitätsgeschichte usw.), kurz: das ganze Spektrum der so genannten historisch-kritischen Forschung. Und manche aufstrebenden Theologen meinten wohl, um zu reüssieren, müsse man zunächst einmal eine neue „Methode“ kreieren. Hermeneutisch betrachtet, kann die Methodenwut in der deutschen Theologie ernstem Bedenken nicht standhalten, denn, wenigstens ist das die erklärte Meinung des Schreibers, gibt es nur zwei „Methoden“, aus denen solche wie die genannten heraus erwachsen.

I Anschauung

Es soll zunächst ein Sachverhalt angesprochen werden, der es mit der deutschen Klassik zu tun hat. Für Johann Wolfgang von Goethe lässt sich die Vorstellung von der „Anschauung“ als grundlegende methodische Forderung festschreiben. Es geht dabei um eine von wissenschaftlichen Vorfragen freie, also eigenständige, intensive Betrachtung eines zu untersuchenden äußeren Gegenstandes, um dadurch dessen innere Gesetzmäßigkeit zu erfassen. Dieses Verfahren bindet sich nicht an Vorgaben aus den Wissenschaften, speziell den Naturwissenschaften, gegen die Goethe ohnehin starke Vorbehalte hatte. Es verfolgt vielmehr ein universales Ziel, das in dem geflügelten Wort „Zum Sehen geboren, / Zum Schauen bestellt ...“³ zum Ausdruck kommt und die große Bandbreite von Goethes Forschungen verdeutlicht (Literatur, Theater, bildende Kunst, naturwissenschaftliche Anthropologie, Mineralogie, Biologie, Botanik, Farbenlehre usw.).

Auf seiner „Italienischen Reise“ sah Goethe in Palermo (17. April 1787) die verschiedensten Pflanzen, die sonst nur in „Kübeln und Töpfen“ zu betrachten sind, in der freien Natur wachsen, so dass ihm „die alte Grille“ wieder einfiel, „ob ich nicht unter dieser Schar die Urpflanze entdecken könnte. Eine solche muß es denn doch geben! Woran würde ich sonst erkennen, dass dieses oder jenes Gebilde eine Pflanze sei, wenn sie nicht alle nach einem Muster gebildet wären?“⁴. Dieser letztlich vergebliche und aufgegebene Versuch macht aber das Verfahren anschaulich, durch intensive Betrachtung die innere Struktur des Gegenstandes aufdecken zu können.

Manche Leser werden sich, um ein thematisch ganz anderes Feld zu beleuchten, an die Tragödiendefinition des Aristoteles erinnern⁵, der zufolge die Tragödie

³ Faust II, 11288 f., in: Goethes Werke, Bd. III: Dramatische Dichtungen 1: Faust: Der Tragödie erster Teil. Der Tragödie zweiter Teil. Urfaust, textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen v. ERICH TRUNZ, Hamburg ²1954 („H. A.“), 340.

⁴ Italienische Reise, in: H. A., Bd. XI: Autobiographische Schriften 3, textkritisch durchgesehen v. ERICH TRUNZ, Hamburg ²1954, 266 f.

⁵ Vgl. Poetik, Kap. 6, 449 b.

Mitleid (*eleos*) und Furcht (*phobos*) erzeuge und zu einer Reinigung (*katharsis*) von eben derartigen Affekten (*pathemata*) führe. Weithin galt als ausgemacht, dass Aristoteles die Affekte als innermenschliche Reaktionen verstanden wissen wollte. Goethe lehnte diese psychologische Deutung radikal ab: die Affekte werden auf der Bühne dargestellt, die Reinigung betrifft den gelungenen Schluss des Dramas. Der Zuschauer betrachtet also das dramatische Geschehen als ein ‚ästhetisches‘ Ereignis, das ihn nur in dieser Hinsicht etwas angeht: er wird nämlich „um nichts gebessert nach Hause gehen“;⁶ er wird aus der Distanz betrachten, wie die dramatischen Verwicklungen angelegt sind und ihren Verlauf nehmen, wird die Sprache aufmerksam registrieren, einen Blick auf Kostüme, Bühnenbild und die schauspielerische Umsetzung werfen – näher betrachtet handelt es sich um eine unglaublich differenzierte, die eigenen geistigen Kräfte evozierende Methode, die zudem den Vorteil hat, dass in ihr Ideologien praktisch keinen Platz finden.

Goethe hat, bezüglich seiner Art, die Welt zu betrachten und in einem tieferen Sinn zu verstehen, keinen Nachfolger gefunden, was uns Anlass wäre, mit Blick auf die Arbeit eines Historikers diese Sache auf sich beruhen zu lassen. Begibt man sich jedoch ins Detail, wird man einräumen müssen, dass wir bei der Aufarbeitung historischer Zusammenhänge weithin ähnlich verfahren. Nur Anfänger sind der optimistischen Ansicht, alle Aussagen mit eindeutigen kirchlichen, theologischen und auch weltlichen Quellen belegen zu können. Wer das Geschäft länger betreibt, macht sich keine Illusionen, freut sich immerhin, wenn er einen gewissen Fundus an Belegen zusammengetragen hat. Er betrachtet sein Material und versucht, sich ein Bild von den Ereignissen zu machen, das weithin von seiner Einfühlung in den Gegenstand bestimmt ist. Auch wenn keine letzte Sicherheit im Einzelfall erreicht werden kann, so sind solche aus der intensiven Vorstellung erwachsenen Deutungen in besonderem Maße innovativ, weil sie die Kreativität des Lesers anregen.

Für den 1933 hereinbrechenden Nationalsozialismus etwa liegen unermessliche Quellen vor, und doch bleiben Fragen, welche die Unerklärbarkeit des Unerklärlichen betreffen. Wir brauchen hier nicht die Shoah zu bemühen, sondern wenden uns Beispielen aus dem kirchlichen Alltag zu. Wie war es möglich, das eigene kritische Denkvermögen auszuschalten, so dass der Ungeist des Nationalsozialismus mit großem Erfolg in die geistige Elite vordringen konnte? Welche Motivation mag den damals berühmten deutschen Professor und besten Kenner des Judentums, Gerhard Kittel (1888–1948), zu seinen schlimmen antisemitischen Ausfällen bewogen haben?⁷ Wie kann man sich erklären, dass eine stattliche Zahl von christlichen Theologen und Kirchenpolitikern 1939 das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ auf den Weg brachte und dieses Institut eine erfolgreiche

⁶ Zum Ganzen siehe: Nachlese zur Aristoteles' Poetik, in: H.A., Bd. 12: Schriften zur Kunst. Schriften zur Literatur. Maximen und Reflexionen, textkritisch durchgesehen v. WERNER WEBER/HANS JOACHIM SCHRIMPF, Hamburg 1953, 342–354.

⁷ Vgl. KITTEL, GERHARD: Die Judenfrage, Stuttgart 1933, 1934; RÖHM, EBERHARD/THIERFELDER, JÖRG: Juden – Christen – Deutsche, Bd. IV/2: 1941–1945, Stuttgart 2007, 349–354.

Tätigkeit vorweisen konnte? Um solche Vorgänge und die dahinter liegenden persönlichen Einstellungen zu „verstehen“, reichen Quellen und deren Studium allein nicht aus – der Historiker muss selbst in jene Zeit eintauchen, als sei er, soweit dies möglich ist, dabei gewesen.

2 Kopfsache

Das andere Verfahren ist das geläufige, weil von Forschern durchweg praktizierte. Es nährt sich aus den kognitiven Fähigkeiten, die uns Menschen im Normalfall mitgegeben worden sind und die wir mit einer gewissen Selbstverständlichkeit nutzen (das auch in unseren Gemeinden häufig zu hörende, angesichts der technologischen Entwicklung im 21. Jahrhundert wirklich obsolete Urteil über die „Verkopfung“ hat seinen Ursprung wohl in bedrängenden, manchmal sogar Angst machenden Lebensbewältigungen oder/und psychischen Dispositionen). Diese zweite Methode lässt sich mit folgenden Stichwörtern in Erinnerung bringen: Quellensuche, häufig Quellenfindung, Analyse (Beschreibung des Gegenstandes und seine Deutung, Gattungsanalyse, Sprache, materielles und geistiges Umfeld, Zeitgeschichte, geistesgeschichtliche Wurzeln), Auswertungen, Wiederhol- und Nachprüfbarkeit und anderes mehr. Manchmal geht der Forscher von einer vielleicht sogar gefühlsmäßigen Hypothese aus, die es dann zu verifizieren oder zu falsifizieren gilt. Wenn man es richtig bedenkt, wird diese zweite Methode nicht nur in den Geisteswissenschaften, sondern auch generell in den übrigen Wissenschaften angewandt, wenn auch zuweilen mit anderer Nomenklatur und anderem Handwerkszeug (z.B. Geräte). Ob ich einen Deutstext interpretiere, Johannes Chrysostomos erforsche, in der Sternwarte die Rotfärbung der Gestirnenbewegung bedenke oder die Nachhaltigkeit von Pestiziden in der Nahrungskette untersuche: das Verfahren ist im Prinzip immer dasselbe, dem auch nicht die fachbedingten Nuancen zuwiderlaufen (in den exegetischen Wissenschaften der Einsatz von Wörterbüchern, Konkordanzen, Kommentaren usw., in den Naturwissenschaften das Erstellen von Versuchsanordnungen, Messtabellen usw.).

Im Alltag der Forscher verbinden sich oftmals die beiden hier entwickelten Basismethoden. Der Unterschied in diesen beiden Ansätzen ist darin zu sehen, dass die „Anschauung“ auf die Erfassung der Gesetzmäßigkeit, also auf das Ziel ausgerichtet ist (Fokus), während bei der „Kopfsache“ das Interesse auf dem wissenschaftlich nachprüfbaren Verfahren liegt, um zu eindeutigen Ergebnissen zu kommen (Methode).

3 Gemeinsames

Man muss sich nun fragen, welchen gemeinsamen Grund diese beiden Verfahren aufweisen, warum, wie hier konstatiert wird, nur zwei „Methoden“ als erschöpfendes Instrumentarium des Forschens anerkannt werden. Die Antwort liegt in der

Erkenntnislogik begründet. Es ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass alle Wissenschaften vom Grundsatz der „synthetischen Urteile *a priori*“ bestimmt sind. Das heißt: die „Urteile“ (nach Kant der Begriff für alle Schlussfolgerungen, Einsichten, Ergebnisse)⁸ werden sozusagen von außen in den zu untersuchenden Gegenstand hineingebracht (darum „synthetisch“), erwachsen also nicht aus diesem selbst („analytisch“); sie sind dann apriorisch, wenn sie nicht aus einer abgeleiteten, aus Erfahrung gewonnenen, „aposteriorischen“ Vorstellung resultieren. Logisch ist die Zuordnung von synthetisch und apriorisch zunächst nicht nachvollziehbar, weil ein ‚Urteil‘, das nicht aus dem Gegenstand selbst erkennbare Erkenntnisse vorbringt, die Erfahrung eigentlich gebieterisch voraussetzt. ‚Der Ball ist rund‘ ist analytisch, weil diese Form jedem Ball eignet; ‚Heute Abend schießt der Stürmer XY im Pokalendspiel das Siegtor‘ ist ein eindeutig synthetischer Satz, weil es nicht zum Wesen des Pokalendspiels gehört, dass der hier angenommene Stürmer das entscheidende Tor schießen wird (oder nicht) – das muss man erst aposteriorisch erfahren haben. Dass nun synthetische Urteile apriorisch gefällt werden können, was bis in den Alltag unserer Existenz auch laufend geschieht, liegt darin begründet, dass dem Menschen von Geburt an das *Raumverständnis* (ein Architekt beispielsweise kann Räume erfinden, zu denen es in der Natur keine Vorlage gibt) eignet, ebenso das *Zeitverständnis* (wir können in unserem Bewusstsein Zeiten nach hinten und nach vorne beliebig überspringen und Entwicklungen konzipieren, deren Abbild uns überhaupt noch nicht bekannt ist), und die *Kategorien* (Denkformen des Verstandes), die wir beständig, ohne es zu wissen, benutzen, etwa die Unterscheidung zwischen Quantität und Qualität, zwischen den Teilen und dem Ganzen, zwischen Möglichkeit (*dynamis/potentia*) und Wirklichkeit (*energeia/actus*). Die Kategorien bilden im strengen Sinne das in uns als Menschen gesetzte methodische Denkvermögen. Das ist uns derart eingefleischt, dass wir in solchen Fällen, in denen die Kategorien unstatthaft vermischt werden, sofort reagieren, was sich das uns oft begeisternde Medium des Witzes, der Komik usw. zunutze macht.

Wenn nur wir Menschen kraft der uns durch Geburt verliehenen Dispositionen von Raum, Zeit und Kategorien – es gilt dann, diese Fähigkeit im Menschen sich entwickeln zu lassen oder sie zu befördern – in der Lage sind, synthetische Urteile *a priori* zu fällen, was ein anderer Ausdruck für ein in welcher Form auch immer gedankliches und wissenschaftliches Vermögen ist, dann folgt daraus, dass wir zwar von zwei methodischen Grundrichtungen (s. o.) ausgehen können, die sich aber nur darum in ihrem zunächst einander ausschließenden Sinn definieren lassen, weil sie anthropologisch gesetzt, vorbedingt sind – jeder Versuch, sie ins Leere laufen zu lassen, würde scheitern, weil wir gar nicht anders können, als mit diesen ‚Anlagen‘ in uns zu leben. Aus der Verankerung im unbegrenzten Bewusstsein des Menschen erklärt sich auch, dass es nur zwei ‚Methoden‘ gibt, sozusagen Emanationen des einen Bewusstseins, weil beide im Denk- und Er-

⁸ Vgl. KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft. Text der Ausgabe von 1781, Köln o. J., 13-22 (Grundlegendes); 23-27 (Raum); 27-33 (Zeit); 54-58 (Kategorien).

fahrungshorizont des Menschen verankert sind. Zweckmäßigerweise lassen sich terminologisch die „Universal“-/„Primärmethoden“, die ihren Ursprung in der Veranlagung des denkenden Subjekts haben und daher in allen Wissenschaften praktiziert werden, von den „Partikular“-/„Sekundärmethoden“ unterscheiden, die einen bestimmten Sachverhalt, woher er auch komme, zum speziellen Gegenstand des Untersuchens machen; im letzteren Fall ist die Methode auch fachlich begrenzt, weil sie sich nicht ohne Weiteres auf andere Wissenschaftszweige übertragen lässt (geisteswissenschaftliche Partikular-/Sekundärmethoden [z. B. Redaktionsgeschichte, Linguistik, Mentalitätsgeschichte] können etwa in den Naturwissenschaften nicht angewandt werden usw.).

Bekanntlich untersucht etwa die Formgeschichte in ihrer Zielsetzung die Gattung (sprachliche Form) und den Sitz im Leben (Soziologie), kommt dabei auch zu interessanten, aber eben begrenzten Ergebnissen, wie das einfache Beispiel von „Streitgesprächen“ unmittelbar erkennen lässt; was damit nämlich für das tiefere christologische Verständnis der Texte gewonnen ist, stellt eine ganz andere Frage dar. Ich brauche das hier nicht weiterzuführen, verweise nur auf die Literarkritik und die Redaktionsgeschichte, die mit der Formgeschichte den Erstsemestern mit Hingabe beigebracht wird.

Problematisch wird es, wenn ‚Gattung‘ (*genus*: methodische Fähigkeit des Bewusstseins, Universal-/Primärmethode) und ‚Art‘ (*species*: zielgerichtete Beobachtung, Partikular-/Sekundärmethode) im Sinne einer ‚*metabasis eis allo genos*‘ (Übergang in eine andere Gattung) vermischt werden, weil dann die Gefahr besteht, dass der Historiker nur noch in dieser einen Methode denkt und arbeitet, was besagt, dass Partikularmethoden zum allgemeinen wissenschaftlichen Postulat erhoben werden und ihnen ein Rang zuerkannt wird, den sie vom erkenntnistheoretischen Ansatz nicht verdienen.

Andreas Heiser stellt in seinem Beitrag⁹ vier Methoden vor: die Quellenarbeit, die Mentalitätsgeschichte, die für problematisch angesehene Personengeschichte und die bislang wohl nur den Fachwissenschaftlern hinreichend bekannte pragmatische Methode. Es handelt sich bei diesen vom Verfasser kurz vorgestellten methodischen Ansätzen nicht um spezifische Methoden einer frei-evangelischen Geschichtsschreibung, sondern um solche aus der allgemeinen Geschichtswissenschaft, deren Nutzen für die hier gemeinten Untersuchungen im einzelnen erörtert und diskutiert werden müsste.

4 Verstehen

Die „Methoden“ im weitesten Sinn stellen das Werkzeug bereit, mit dem das Material zweckmäßigerweise bearbeitet wird. Wir Menschen haben den Vorteil, dass, wie oben deutlich wurde, das Instrumentarium in uns bereits angelegt ist.

⁹ Vgl. HEISER, Geschichte 142-145 (wie Anm. 1).

Es ist nun gar nicht verwunderlich festzustellen, dass parallel zum methodischen Bewusstsein sich das dringende Bedürfnis nach Sinn, Verständnis, Verstehenszusammenhängen meldet.¹⁰ Wenn wir Menschen schon mit den synthetischen Urteilen *a priori* wie selbstverständlich umgehen, indem wir sie ständig, ohne ihrer wirklich bewusst zu sein, selbst produzieren, kann es gar nicht ausbleiben, dass wir „verstehen“: der Mensch ist auf ständige Deutungen seiner selbst und der Welt um ihn herum angelegt.

Es ist in dieser knappen Darstellung nur daran zu erinnern, dass unser Erkennen, Deuten und Verstehen nicht frei ist, sondern von verschiedenen Vorfaktoren bestimmt wird. Der „hermeneutische Zirkel“ erinnert uns daran, dass unsere Erkenntnisse immer auch von unserem Vorwissen, von unseren Werturteilen und im weitesten Sinn von unseren Lebenserfahrungen abhängen; darum kann es auch niemals abgeschlossene Interpretationen von Texten, Bildern, Musik, Literatur u. ä. geben. Gerade die Individualität der menschlichen Deutungen verhindert ihre Eindeutigkeit: so hat es, spätestens seit der Reformation, immer wieder Streit um das „richtige“, „wahre“ Verständnis der Bibel und des Evangeliums gegeben. Dafür liefert Heiser hinreichende Beispiele, die der Verfasser, die Vorläufigkeit eines gegliederten Systems bedenkend, unter dem Stichwort „Modelle“ subsumiert. Die Modelle (Fortschritt, Dekadenz, Welt- und Heilsgeschichte, Personengeschichte, Mentalitätsgeschichte) haben es also mit Geschichtsinterpretationen zu tun. Selbst für den, der sich wie der Schreiber dieser Zeilen nicht eigentlich den Historikern zurechnen kann, enthält die Darstellung Heisers spannende Perspektiven, die man in dieser Form bislang so noch nicht realisiert hat. Hier ist nicht der Ort des Gesprächs und der Diskussion, wohl aber jener der Aufforderung, dass der Verfasser zu diesem Komplex eine größere Abhandlung ins Auge fassen sollte: vieles wird im Aufsatz des Verfassers wegen der Raumbegrenzung nur angerissen, auf wenige Thesen eingefroren. Die Kapitel „1.3 Das Modell der Heilsgeschichte“ und „1.4 Das personengeschichtliche Modell“ dürften auf das besondere Interesse der Leser stoßen, weil hier manche für verdienstvoll erachtete Historiker des Bundes einer recht kritischen Würdigung unterzogen werden. Dass ein Mehr einzufordern bleibt, ist eigentlich nicht verwunderlich.

Als Beispiel für einen solchen Leserwunsch sei auf Walther Hermes hingewiesen, bei dem sich, nach der Kategorisierung des Verfassers, das Modell „Welt- und Heilsgeschichte“ mit dem „personengeschichtlichen Modell“ verbinden. Bei Hermes „kippt das [personengeschichtliche] Modell [...] ins Panegyrische, das zudem mit der Terminologie des nationalistischen Aufbruchs der 1930er Jahre übersät wird“.¹¹ Solche kritischen Vorwürfe wären in einer breiteren Darstel-

¹⁰ Vgl. DILTHEY, WILHELM: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Einleitung von MANFRED RIEDEL, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 354, Frankfurt a. M. 1993.

¹¹ HEISER, Geschichte 136 (wie Anm. 1). Zu Hermes vgl. WEYEL, HARTMUT: Walther Hermes [1877–1935]. Bundespfleger und Bundesschriftführer in schwerer Zeit, in: DERS., Zukunft braucht Herkunft, Bd. II (GuTh 5.5/2), Witten 2012, 303–313.

lung als in der einer Übersicht zu spezifizieren. Der ohne Frage nachweisbare ‚Nationalismus‘ ist wohl kaum jener der 1930er Jahre, sondern hat eine lange Vorgeschichte, die weit ins Kaiserreich zurückgeht und von Hermes (* 1877) bewusst miterlebt worden ist. Was der Verfasser als „panegyrisch“ (übertriebene Darstellungsweise) negativ konnotiert, hat wahrscheinlich nichts mit dem ihm zugeordneten „Modell“ zu tun, stellt vielmehr eine stilistische Eigentümlichkeit dar, die sich schon bei Erscheinen von Hermes' Grafenbuch überlebt hatte. Man sollte auch berücksichtigen, dass der bleibende Eindruck wie auch das Verdienst der genannten Veröffentlichung ihr unglaublicher Detailreichtum ist, dass ferner Hermes in jenem für den Bund der Freien evangelischen Gemeinden bedrohlichen Jahr 1933 durch seine Beharrlichkeit und Sturheit der Vereinnahmung durch eine nationalsozialistische Kirchenpolitik Grenzen hat setzen können – gleichsam die Kehrseite einer „panegyrischen“ Abgehobenheit. Einstweilen werden wir über „3. Schlussbemerkungen“ nachdenken, finden die „Innenperspektive“ (Historiker aus den Gemeinden schreiben für „Rezipienten“ in den Gemeinden) gar nicht so abträglich (wie anders in der Nische der freievang. Geschichtsschreibung? ob die Gemeinten nicht über den Teller- rand schauen können?), sehen das „Spannungsfeld“ zwischen Historiographie und systematischer Theologie als ein durchaus belebendes Element, haben mit der „Selektion“ aus der Fülle des Stoffs keine Probleme, weil jede Geschichtsschreibung Stückwerk bleiben muss, auch wenn sie sich im Sinne eines Netzwerks um eine „histoire totale“ bemüht – all das im Blick auf jene Freiheit, die uns „Anschauung“ und „Kopfsache“ grundsätzlich gewähren.

5 Grenzen

Von den bisher besprochenen Grundsatzfragen zur „Methoden“-Lehre aus betrachtet, ist zusammenfassend darauf hinzuweisen, dass es, was die Freien evangelischen Gemeinden betrifft, keine spezielle Methode zur Gemeindegeschichte geben kann, die über die Erkenntnisse der Methode für die Profangeschichte hinausgehen würde. Der „Historiker“, wer auch immer er sei und welchen Gegenstand er auch immer behandle, sucht und sortiert Quellen, analysiert sie, betrachtet das jeweilige Lebensumfeld, wird auch seine Phantasie bemühen, um Zusammenhänge erklärbar zu machen. In wissenschaftlicher Hinsicht gibt es für ihn keine Begrenzungen, in seinem Forscherdrang ist er frei. Es ist auch seine persönliche Sache, mit Ideen und Einfühlungsvermögen einen bestimmten Sachverhalt zu entdecken, der eine historisch ergiebige Untersuchung verspricht; manchmal sorgen äußere Anstöße wie Anfragen oder Gespräche für eine eingehendere historische Beschäftigung.

Das Geschichtsverständnis als Parallelerscheinung zu den Methoden ist (vgl. den „hermeneutischen Zirkel“) von persönlich-erlebter Prägung (Sozialisa-

tion durch Elternhaus, Schule usw.) und öffentlich-tradierten Lehrmeinungen bestimmt: die Aufdeckung solcher Zusammenhänge erfordert auf Seiten des Gegenübers ein hohes Maß an Sensibilität und Einfühlung.

Die persönliche „Freiheit“ des Historikers erweist sich allerdings als recht eingeschränkt. Der Historiker schreibt ja nicht für die Wissenschaft an sich, sondern für eine wie auch immer geartete Leserschaft, er braucht einen Verlag, der sich um sein Produkt kümmert. Gerade die Freikirchen und kleineren religiösen Gemeinschaften stoßen hier ziemlich schnell an die Grenzen des Machbaren, vor allem auch dann, wenn die Pauschalisierung stimmen sollte, dass kaum noch gelesen wird und nur noch digitale Geräte eine Chance haben, die den Bedarf an schriftlicher Kommunikation ins Unermessliche wachsen lassen. Für wen also soll man Geschichte schreiben, wo doch keine Bereitschaft besteht, sich mit umfangreicheren Büchern überhaupt zu beschäftigen? Das Desinteresse der Freien evangelischen Gemeinden an ihrer eigenen Geschichte kann man beklagen, aber man wird kaum etwas an diesem Zustand ändern, zumal sich Verlage – das gilt generell –, angesichts der geschichtsfernen Tendenzen in den Gemeinden und mit dem wirtschaftlichen Blick auf verkaufbare Literatur nicht wirklich für dieses Anliegen stark machen (können). Auffällig ist, dass „Personengeschichte“, die bei den Wissenschaftlern nicht in bestem Ruf steht, an der Basis ankommt, dort intensiv gelesen wird, wie auch regional begrenzte Veröffentlichungen, etwa Festschriften, Gemeindechroniken, Lebenserinnerungen, durchaus niveauvolle Kleinartikel in Gemeindezeitungen und in Internetpräsentationen, ihre Abnehmer finden. Warum soll man Geschichte schreiben? Erst recht: wozu? Wir könnten die Fragewörter weiter ausspinnen, und würden unweigerlich in den Niederungen des Bücherschreibens und Büchermachens stecken bleiben. Denn das ist ein weites Feld.

Abstract

In this paper the author critiques the multitude of methods worked out by Heiser in a recent paper on historical research on church congregations and suggests a simplified procedure using two basic methods: observation, with the aim of working out intrinsic regularities of the subject; and cognitive work whose interest lies rather with scientifically verifiable methods to obtain unambiguous results.

He argues from epistemic logic that these two methods can be combined, because humans have a natural disposition to make judgements using these two procedures. These methods provide the tools for understanding and making sense of the bare facts. The author points out that these fundamental considerations of historical methods are no different for church history as for secular history. He concludes with some remarks on the freedom of the historical researcher and some of the practical limitations on his research.

Dr. Wolfgang Dietrich, Wiedenkamp 8, 59427 Unna;
E-Mail: Wolfgang.Dietrich@t-online.de

Klaus Schönberg

Festpredigt zur Hundertjahrfeier der EFG Kamp-Lintfort

Liebe Gemeinde, liebe Freunde,
sehr geehrte Vertreter der Stadt, Kirchen, Moscheen und Vereine!

Wir feiern heute hundert Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Kamp-Lintfort.¹ Sie hat einen langen Weg hinter sich, vom Außenseiter der Gesellschaft Anfang des 20. Jahrhunderts, in der nur evangelische und katholische Kirchen gesellschaftlich akzeptiert waren, zu einer etablierten evangelisch-freikirchlichen Gemeinde im 21. Jahrhundert. Gestern hat die Gemeinde zurückgeschaut und sich an viele Ereignisse der Vergangenheit erinnert. Heute wollen wir gemeinsam in die Zukunft schauen und versuchen zu beschreiben, was für eine Kirche das 21. Jahrhundert eigentlich benötigt.

In der Powerpoint-Präsentation haben wir viele Gesichter gesehen. Wir haben einen Blick in die multikulturelle Zukunft der Stadt Kamp-Lintfort getan. Jeder Dritte unter 15 Jahren hat einen Migrationshintergrund. Nach der Zählung der Vereinten Nationen gibt es 193 anerkannte Nationen. Der Nationalitätenspiegel von Kamp-Lintfort zählt 100 verschiedene Nationen. Mit anderen Worten: Die halbe Welt hat ihre Vertreter in eine kleine Stadt am Rande des Ruhrgebietes gesandt und dies löst Fragen aus: Was wollen und sollen die ganzen Migranten hier? – fragen die Einheimischen. Wie können wir hier in Kamp-Lintfort unseren Platz finden? – fragen die Zugewanderten. Was bedeutet der ethnografische Wandel für unser Gemeinwesen? – fragt die Politik. Was bedeutet es für die christliche Gemeinde, wenn sich eine monokulturelle Gesellschaft zunehmend in eine multikulturelle Gesellschaft wandelt? – fragt eine zukunftsorientierte Gemeindeleitung. Ich möchte versuchen, die letzte dieser Fragen zu beantworten.

Seit zwei Wochen läuft die Castingshow „The Voice of Germany – Nur die Stimme zählt“. Die meisten der Teilnehmer waren Deutsche, die aber nicht unbedingt wie Deutsche aussahen, weil sie Migrationshintergrund haben. Weil der Begriff „Menschen mit Migrationshintergrund“ sprachlich stigmatisiert sucht man Begriffe, die neutraler sind. Die Unterscheidung zwischen Alt-Deutschen und Neu-Deutschen finde ich hilfreich. Sie betont, dass wir Deutsche sind, einige länger, andere kürzer. Altdeutsche, das sind Leute wie wir, die heute Nachmittag diesen

¹ Festpredigt zur Hundertjahrfeier der EFG Kamp-Lintfort im Oktober 2012. Der Auftrag der Gemeinde an den Prediger lautete: Eine zukunftsweisende Festpredigt halten. Die schriftliche Fassung weicht leicht von der mündlichen Fassung ab und wurde für die Drucklegung gekürzt. Vor der Predigt wurde eine Powerpoint-Präsentation gezeigt unter dem Motto „Die bunten Gesichter der Stadt“.

Gottesdienst besuchen. Besondere Kennzeichen: Hautfarbe Rosa. Schwache Pigmentierung. Sonnenschutzfaktor 30. Neudeutsche haben alle möglichen Hautfarben, sind schwach bis stark pigmentiert und nutzen Sonnenschutzfaktor 2 bis 30.

Migration kommt von migrare (lat.) = auswandern. Migranten mussten oder wollten auswandern. Sie sind Arbeits-, Kriegs- oder Wirtschaftsmigranten, sie flüchten wegen politischer oder religiöser Verfolgung. Sie wollen überleben oder besser leben und sie suchen ein Land, das sie aufnimmt und ihnen neue Heimat gibt.

Die Bibel erzählt viele Geschichten von Migration. Wegen einer Hungersnot zogen Jakob und seine Familie nach Ägypten. Sie waren Armutsflüchtlinge, die im fruchtbaren Ägypten überleben konnten. Jakobs Nachkommen wurden zu Israel. Sie wuchsen zu einem Volk heran und wurden von den Ägyptern versklavt. Aufgrund göttlicher Weisung wanderten sie als ganzes Volk aus, wurden aber vom Heer des Pharao verfolgt. Sie waren religiös und politisch Verfolgte.

Die Migrationsgeschichten der Bibel lassen sich verlängern bis zu Jesus, der mit seinen Eltern als Kind in Ägypten Asyl und Schutz vor den Verfolgungen durch den König Herodes fand.

Zwischen 1820 und 1934 wanderten 5 Millionen Wirtschaftsflüchtlinge aus Deutschland ins Einwanderland Amerika aus, weil sie auf ein besseres Leben hofften. Die deutschen Migranten wurden ab 1886 in New York von der Freiheitsstatue begrüßt. Auf der Freiheitsstatue findet sich eine von der Dichterin Emma Lazarus verfasste Inschrift: „Bring’ mir Deine Müden, Deine Armen, Deine geduckten Massen, die sich nach Freiheit sehnen [...] Schick’ mir das Strandgut dieser Welt, diese Heimatlosen, Sturmgebeugten zu mir. Ich erhebe meine Fackel neben dem Goldenen Tor.“ (Freiheitsstatue 2002:1).

Um die Frage zu klären, welche Gestalt die Kirche in einer multikulturellen Nachbarschaft haben sollte, möchte ich Ihnen zwei zentrale Bibeltexte vor Augen stellen. Der erste Text ist eine endzeitliche Vision des Propheten Jesaja.

Hier auf dem Berg Zion wird der Herr, der allmächtige Gott, alle Völker zu einem Festmahl mit köstlichen Speisen und herrlichem Wein einladen, einem Festmahl mit bestem Fleisch und gut gelagertem Wein. (Jes 25,6)

Was für eine Vision? Ein Festmahl für alle Völker, eine Vision für eine Menschheit. Gott ist nicht nationalistisch. Er macht ein Festmahl für alle Völker, nicht nur für das jüdische Volk. Die Einladung zum Fest ist eine messianische Einladung, die an alle Völker geht und von Jesus wiederholt wird. Geht hin zu allen Völkern und ladet sie zu meinem Fest ein, indem ihr sie in meine Nachfolge ruft. Jesus verglich das Gottes Reich mit einer großen Party oder mit einer freudigen Hochzeit.

Wenn jemand eine Party gibt, dann stellt er sich in der Regel drei Fragen: 1. Wen will ich einladen? 2. Wen muss ich einladen? 3. Wen könnte ich einladen? Meistens laden wir unsere Freunde ein, diejenigen, die uns ähnlich sind, diejenigen, die uns wieder einladen. Gleich und gleich gesellt sich gern. Überlegen Sie doch mal, wen sie bei ihren letzten Partys eingeladen haben? Waren das nur

Altdeutsche oder auch Neudeutsche? Waren das Menschen, die unterschiedlich waren, im Aussehen, im Glauben, in der politischen Überzeugung?

Wenn Sie eine Geburtstagsfeier für ihren Sohn, ihre Tochter im Kindergarten oder in der Grundschule ausrichten, dann laden Sie nicht nur Mia und Ben, sondern auch Leila und Mohammed, Raschid und Anuschka ein. Der Kriminologe Christian Pfeifer sagt: Eine Einladung zum Kindergeburtstag ist 90 % Integration oder keine Einladung und keine Integration. Es ist doch klar. Ich integriere mich da, wo ich willkommen bin, nicht da, wo man mich ablehnt.

Vor einigen Jahren hatten wir als Gemeinde ein Seminar in einem öffentlichen Gebäude mit angeschlossenem Bistro. Nach dem Seminar standen viele Teilnehmer unserer Gemeinde zusammen und tranken noch ein Bier. Da kam ein äthiopischer Geschäftsmann, in feines Tuch gekleidet, herein, bestellte sich auch ein Bier, war aber an seinem Tisch allein. Ich bin ein Evangelist. Wenn ich sehe, dass alle miteinander reden und jemand allein steht, dann gehe ich in aller Regel hin. Ich begrüßte ihn. Wir sprachen ein paar Minuten in Englisch miteinander, dann stellte ich ihn anderen Leuten vor, mit denen er dann ins Gespräch kam. Als ich eine Stunde später gerade gehen wollte, kam er zu mir und sagte einen Satz, den ich nie wieder vergessen habe. Er sagte: „Ich komme schon seit drei Jahren regelmäßig nach Deutschland, aber noch nie hat mich jemand zum Bier eingeladen. Sie sind der Erste.“

Der Missiologe Sundermeier beschreibt den Fremden als jemanden, der nach dem antiken Verständnis des Gastrechtes einen Gastgeber benötigt, der ihn schützt, begleitet und in die neue Kultur einführt. Diesen Prozess nennt er Konvivenz, der zur Annahme des Fremden und damit zur Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft mit dem Fremden führt.

Seit einigen Jahren führe ich in verschiedenen Gemeinden das „Fest für alle Nationen“ durch. Die Gemeinde lädt Alt- und Neudeutsche Leute ein, bitten jeden, etwas zu essen mitzubringen und aufzuschreiben, was drin ist. Vorher überlegen wir, wie wir Gespräche an den Tischen ermöglichen, wenn keine gemeinsame Sprache vorhanden ist und wir haben viele kreative Formen gefunden. In der Regel haben wir dann mehr als zehn Nationen an den Tischen, die nach einem bestimmten Verfahren gemischt werden. Am Ende des Abends oder später, wenn ich Leute in der Stadt treffe, dann kommt jemand zu mir und sagt: Ich bin schon seit zwanzig Jahren in Deutschland, aber ihr seid die ersten, die mich eingeladen haben.

Liebe Freunde, liebe Gemeinde! Wir müssen wieder eine Kultur der Gastfreundschaft aufbauen. Die Bibel sagt, dass Gott die Welt liebt. Eine Gemeinde, die die Welt liebt, wird die Welt zu Gast haben wollen. Sie wird hingehen und einladen und sich auch einladen lassen.

Vor zwei Tagen begann das islamische Opferfest, „Kurban Bayrami“ genannt. Kurban Bayrami ist für die Muslime eines der beiden wichtigsten islamischen Feste, das an den Propheten Ibrahim (bei Christen und Juden = Abraham) er-

innert, der bereit war, seinen Sohn Ismael (bei Christen und Juden = Isaak) Gott zu opfern. Damit bewies Ibrahim Gott seinen starken Glauben, so dass der ihm durch den Engel Gabriel verkünden ließ, er solle an Stelle seines Sohnes einen Schafbock opfern. In Erinnerung an diese Glaubensgeschichte sollen Muslime ebenfalls ein Tier opfern. Das Fleisch des Opfertieres muss in drei Teile aufgeteilt werden. Ein Drittel wird in der eigenen Familie verzehrt, ein Drittel an Freunde und Nachbarn verteilt und das letzte Drittel den Armen gespendet.

Als ich noch Student war, wohnte ich in einem sehr, sehr kleinen Zimmer mit einer sehr einfachen Möblierung. Eines Tages kam mein türkischer Freund Mohammed, der sich sehr für Glaubensfragen interessierte, zu mir und drückte mir fünf Kilo Fleisch in Hand – es war gerade Opferfest. – Ich weiß nicht, ob ich zu dem Drittel der Freunde oder der Armen gehörte, aber ich war sehr berührt und in den nächsten Tagen gab es Fleisch satt.

Ich habe dann überlegt: Warum hat er es mir und nicht anderen gegeben? Dann fiel es mir ein: So viele andere, die sich für ihn als Mensch interessierten, gab es wahrscheinlich nicht.

Und Mohammed machte etwas Wunderbares: Er überwand die Kulturgrenze, er gab einem Deutschen von diesem Fleisch und wurde dadurch zumindest für mich zum Brückenbauer.

Ein anderes Beispiel: Als Gemeinde haben wir viel gefeiert. Irgendwann hatten wir alle keine Lust mehr auf selbst gemachte Salate und Kuchen, wir hatten dafür auch keine Zeit und wir fingen an alles zu bestellen, was wir brauchten. Wir fanden dann einen türkisch, alawitischen Hoflieferanten, der uns mit türkischen Spezialitäten zum fairen Preis versorgte. Über die Jahre wuchs eine gute Beziehung. Wir sprachen über Kindererziehung und Glauben und eben alles. Eines Tages war bei ihnen die professionelle Kaffeemaschine defekt und sie hatten kein Geld sie reparieren zu lassen. Einige von unserer Gemeinde bekamen das mit, sammelten für die Reparatur und schenkten ihnen dann 500,- € für die Kaffeemaschine. Sie waren natürlich hin und weg. Und wieder einmal hörte ich folgenden Satz: Ihr seid die einzigen Deutschen, die uns jemals etwas geschenkt haben. Es ist nicht verwunderlich, dass diese Familie sich für Christus geöffnet hat und nach Isa, nach Jesus fragte und dass sie in unserer Gemeinde ein geistliches Zuhause fand.

Der zweite Bibeltext der heutigen Festpredigt stammt aus einem Brief des Apostels Paulus an die christliche Gemeinde in der Provinz Galatien, der heutigen Türkei. Mit dem folgenden Text schrieb Paulus einen Satz der Geschichte machte:

Hier, in Gottes Gemeinde, spielt es keine Rolle, ob jemand Jude oder Grieche ist, hier ist es nicht wichtig, ob du Sklave oder Freier Mann bist, ja nicht einmal ob du Mann oder Frau bist, denn hier ist nicht Mann noch Frau; weil in Christus die Grenzziehungen der Gesellschaft nicht mehr wichtig sind. (Gal 3,28)

Die Gemeinde Jesu war in der Frühzeit ein Integrationsmodell für die Gesellschaft. In der römischen Gesellschaftsordnung war es nicht vorgesehen, dass

Sklaven und Freie, Männer und Frauen, Juden und Griechen auf Augenhöhe miteinander umgingen und sich gegenseitig Wertschätzung ausdrückten. Die Gemeinde war eine Kontrastgesellschaft geworden, eine positive Gegengesellschaft in der römischen Ständegesellschaft. Sie war ein Ort der Annahme, ein Übungsplatz zur Überwindung von Kulturgrenzen. In der Übertragung auf die heutige Situation fragen wir: Welche gesellschaftlichen Grenzziehungen müssen wir im Namen des Evangeliums überwinden?

Eine dieser Grenzziehungen sind die ethnischen Trennungen. Die meisten Kirchen in Deutschland sind monokulturell. Deutsche treffen sich in deutschen Kirchen, Koreaner in koreanischen Kirchen, Kenianer in englischsprachigen Gemeinden. Menschen aus Kamerun und Togo in französischsprachigen Gemeinden. Alle bleiben unter sich, in der eigenen Kultur, der eigenen Ethnie. Wer aber nur unter sich bleibt, lernt wenig, lässt sich nicht auf andere Kulturen ein, lernt nicht die Sprache des Gastgeberlandes, separiert sich und zementiert die gesellschaftlichen Grenzen. Was die Gemeinde Jesu heute zukunftsfähig machen würde, wäre, wenn sie ein Raum der Begegnung für alle Völker werden würde, eine Vielvölkergemeinde.

Solch eine Gemeinde wäre nicht multikulturell, denn dies bezeichnet das unverbundene Nebeneinander der Kulturen. Solch eine Gemeinde wäre interkulturell, welches das Miteinander der Kulturen beschreibt.

Die Bibel sagt, dass am Ende der Zeit alle Völker der Welt vor dem Thron Gottes stehen und ihn anbeten werden. Menschen aus allen Nationen, Völkern und Stämmen werden gemeinsam Gott loben. Im Vaterunser beten wir: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden.“ (Mt 6, 10) Wenn der Wille Gottes darin besteht, dass Gottes Volk, welches aus Menschen aus allen Nationen besteht, gemeinsam Gott anbetet, dann soll dieser Wille Gottes auch schon heute auf der Erde geschehen. Stellen wir uns vor, es gäbe Gemeinschaften, in denen Menschen aus allen Kulturen gleichmäßig repräsentiert werden und gleichberechtigt partizipieren können – und es gibt solche Gemeinden. Sie wachsen auf der ganzen Welt, sie sind interkulturell und sind durch ihre interkulturelle Zusammensetzung ein Zeichen gegen Rassismus und Ausgrenzung und ein Beispiel für Integration und Versöhnung.

Diese interkulturellen Gemeinden setzen auf zwei Prinzipien. Das Prinzip der Sprache und das Prinzip der Repräsentanz. Nicht alle Neudeutschen sprechen Englisch, viele Französisch, oder Russisch. Die gemeinsame Sprache der interkulturellen Gemeinde muss Deutsch sein, weil nur Deutsch in Deutschland zur Integration führt. Deshalb wird solche eine Gemeinde Sprachkurse und Integrationskurse anbieten und zu Freundschaften anregen. Wer noch kein Deutsch spricht, wird in Gottesdiensten eine Simultanübersetzung per Kopfhörer bekommen.

Das zweite Prinzip ist das Prinzip der Repräsentanz. Das Prinzip der Repräsentanz gilt für die Gemeindeleitung und den Gottesdienst. Wo ich mich repräsentiert fühle, wird es mir leicht gemacht anzukommen. Wenn eine Familie

mit zwei kleinen Kindern in einen Gottesdienst kommt, wonach halten sie Ausschau? – Nach Familien, die kleine Kinder haben. Wenn eine achtzehnjährige, oder ein achtzehnjähriger in einen Gottesdienst kommt, dann scannen sie in sekundenschnelle, ob es noch andere in ihrem Alterssegment gibt. Wenn jemand asiatischer Herkunft ist, stellt er schnell fest, ob es noch andere Asiaten gibt.

Wenn dann jemand mit einer starken Pigmentierung in den Gottesdienst kommt und er sieht nur schwach pigmentierte Altdeutsche, dann empfindet er wahrscheinlich: Hier bin ich unerwünscht. Wenn aber jemand mit einer starken Pigmentierung in einen Gottesdienst kommt, wo er an der Tür von einem Araber begrüßt wird, wo der Lobpreisleiter aus Lateinamerika kommt, der Prediger aus dem alten Deutschland und jemand aus Kenia ein Zeugnis des Glaubens gibt, ein Roma die Kollekte einsammelt, dann wird er sagen: Wenn diese unterschiedlichen Typen hier eine Heimat gefunden haben, dann findet sich auch für mich ein Platz. Wenn er dann noch realisiert, dass die Lobpreislieder nicht nur in Deutsch, sondern auch in der Sprache seines Herzens, seiner Muttersprache gesungen werden, dann fühlt er sich zu Hause.

Wer einmal die Schönheit eines Liedes gehört hat, welches in unterschiedlichen Sprachen, von Menschen aus unterschiedlichen Nationen gesungen wird, der ahnt etwas von dem Lobpreis der Völker, der vor dem Thron Gottes erklingen wird. Wenn der Gottesdienstbesucher realisiert, dass so unterschiedliche Menschen versöhnt miteinander umgehen können, dann ist es sehr gut möglich, dass er Christus den Versöhner kennen lernen will.

Die Gemeinde der Zukunft ist heterogen, sie ist neudeutsch, sie gibt Menschen aus allen Kulturen eine Heimat. Sie lädt die Heimatlosen aus allen Nationen ein, eine Heimat zu finden. Sie repräsentiert in der Vielfalt der Völker die Schönheit des Volkes Gottes und sie ist gesellschaftsrelevant, weil sie echte Integrationskraft besitzt. Die kulturell so unterschiedlichen Menschen sind durch Christus mit Gott versöhnt, leben und lernen als Versöhnte zu leben und wirken dann versöhnend in ihrer Stadt.

In der anfangs erwähnten Vision des Propheten Jesaja werden alle Völker zu Tisch geladen und von allem gibt es nur das Feinste. In der Johannes-Offenbarung stehen Menschen aus Völkern vor Gott und stimmen gemeinsam das Lied des Himmels an. Vor dem Fest und vor dem Lobpreis – so überliefert die Bibel – steht das Weltgericht. Der Evangelist Matthäus hat im 25. Kapitel seines Evangeliums in einer großen Erzählung hervorgehoben, dass das, was wir tun oder nicht, eine Bedeutung für die Ewigkeit hat.

Matthäus berichtet von einer kosmischen Gerichtsverhandlung, in der plötzlich Menschen auftauchen, die in unserem Leben eine Rolle gespielt haben und nun beginnen sie zu sprechen: Ich war ein Neudeutscher und du hast mich auf den Kindergeburtstag eingeladen. Ich war ein Flüchtling aus Syrien, du hast mich besucht, mit mir geweint und mich getröstet. Ich war ein verfolgter Christ aus Ägypten, du hast mir gezeigt, dass ich nicht vergessen bin.

Plötzlich verwandeln sich alle diese Menschen in eine Person – in die Person Jesu. Dieser Jesus, der Sohn des Höchsten, der Herr aller Herren steht vor uns und spricht: Ich war der Fremde, ich war der Verfolgte, ich war der Abgelehnte, ich war der Neudeutsche und du hast mich eingeladen, bist nicht an mir vorbeigegangen.

Jesus Christus hat sein Leben für alle Völker, Nationen und Stämme zur Vergebung für die Sünden hingeben. Insbesondere für die Sünde eines glaubenslosen, selbst zentrierten Lebens und für die Sünde des Rassismus, damit in ihm die Gegensätze der Welt versöhnt werden. Deshalb sollten wir heute unser Leben Christus ausliefern, damit wir seine Liebe für alle Alt- und Neudeutschen empfangen, damit wir gemeinsam eine interkulturelle Gemeinde in einer multikulturellen Zukunft bauen können.

Stehen Sie bitte auf, beten Sie mit mir. Laden Sie Christus ein in ihr Leben zu revolutionieren, damit er mit Ihnen in Kamp-Lintfort Gottes Kontrastgesellschaft baut. Amen.

Pastor Klaus Schönberg (BEFG), Referent für Gemeindegründung, Kirchstraße 10, 34513 Waldeck; E-Mail: KSchoenberg@baptisten.de

Sascha Rützenhoff

Kommentar zur Predigt von Klaus Schönberg

Eine besondere Situation! Das ist meine erste Reaktion beim Lesen der ersten Zeilen dieser Predigt. Ich glaube, dass eine Festpredigt anlässlich eines Jubiläums eine der größten homiletischen Herausforderungen ist, vor die sich ein Pastor gestellt sieht. Es sind viele, sich häufig widersprechende und auch unausgesprochene Erwartungen vorhanden, die an einen solchen Festgottesdienst gestellt werden. Die einen möchten es gerne feierlich, Erinnernd, andere gerne lebhaft und zukunftsweisend.

Mit der Einladung des Gastpredigers ist eine gewisse Vorentscheidung getroffen. Klaus Schönberg wäre nicht Referent für Gemeindegründung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, wenn er dazu tendieren würde zurückzublicken.

Bemerkenswert ist auch, wer in der Regel zu einem solchen Festgottesdienst kommt. Junge Familien aus der Gemeinde vor Ort, Senioren, die einige Jahrzehnte der 100-jährigen Geschichte miterlebt haben. Andere wiederum haben diese Gemeinderäume vermutlich bisher noch nie betreten. Die Einleitung macht deutlich: Es sind alle gekommen! Sowohl Freunde der Gemeinde als auch Vertreter der Stadt, der Kirchen sowie Menschen, die einen anderen Glauben vertreten oder einen Verein. Bei solch einem gemischten Publikum kann für die Predigt nicht viel vorausgesetzt werden. Alles Gesagte muss in sich verständlich sein.

I Die Einleitung und das Thema

Die versammelte Hörerschaft bekommt keine nette, einlullende Festpredigt, sondern einen herausfordernden, praxisnahen Appell an das eigene Leben als Christ und als christliche Gemeinde. Dabei wählt der Prediger einen Stil, der an einigen Stellen einem Fachvortrag entspricht. So fallen Begriffe wie „heterogen“, „Konvivenz“ und „Repräsentanz“. Auch die inhaltliche Zielrichtung der Predigt ist nicht typisch für eine Festpredigt, denn sie befasst sich anlässlich eines Jubiläums nicht mit dem Zurückliegenden, sondern im Stile eines Impulsvortrages mit den neuen Perspektiven der Gemeinde.

Der Prediger hat ein – unter der Berücksichtigung der eben beschriebenen Hörerschaft – äußerst herausforderndes und brennliches Thema gewählt. Er stellt sich der multikulturellen Herausforderung der Stadt Kamp-Lintfort und unserer Gesellschaft allgemein. Dem ist großen Respekt zu zollen.

Das Thema wird zu Beginn entwickelt aus einer interessanten Kombination zweier Fragen. Zum einen durch die zentrale Frage: „Was für eine Kirche benötigt das 21. Jahrhundert?“; zum anderen durch das Wahrnehmen und Wert-

schätzen der besonderen Situation vor Ort in Kamp-Lintfort. Dies geschieht mithilfe der Statistik und gipfelt in der Frage: „Was bedeutet es für die christliche Gemeinde, wenn sich eine monokulturelle Gesellschaft zunehmend in eine multikulturelle Gesellschaft wandelt?“

Ich denke der Prediger hat Recht. Es ist wirklich ein relevantes Thema, besonders für Kamp-Lintfort, aber eben nicht allein für Kamp-Lintfort. Es gibt im Zuge der Globalisierung heute weltweit in nie da gewesener Weise Migrations- und Flüchtlingsströme. Und zugleich erlebe ich auch in meiner eigenen Arbeit vor Ort, dass viele Menschen verunsichert sind, wie sie mit Migranten umgehen sollen. Ich bin also an Bord. Hier lohnt es sich, genauer hinzuhören oder hinzuschauen.

Der zuvor erwähnten Verunsicherung der Menschen begegnet der Prediger zunächst mit einer Begriffsklärung in Form einer Nominaldefinition. Er schlägt die Begriffe „Altdeutsche“ und „Neudeutsche“ vor und ersetzt damit die Begriffe „Deutsche“ und „Migranten“. Mit dem Begriff „Neudeutsch“ wird nun das Bild davon, was deutsch ist, deutlich erweitert. Dieses Begriffspaar wirkt also deutlich weniger abgrenzend und ausgrenzend. Ein – zumindest für mich – neuer und interessanter Gedanke. Ich denke weiter: „Was müsste denn dann, wenn man das durchdenkt, mit dem Begriff Integration geschehen? Dann passt der ja auch nicht mehr ...“.

Für mich zu schnell, wechselt der Prediger wieder in die analytische Perspektive der Situation vor Ort. Dabei verwendet er weiter den Begriff „Migration“ und „Migrationshintergrund“. „Warum eigentlich?“, frage ich mich. Ich befinde mich doch gerade auf dem Gleis „Neudeutsch“ und bin gespannt darauf, welche weiteren Folgerungen und Verhältnisbestimmungen aus dieser grundsätzlich anderen Herangehensweise erwachsen.

Es werden Geschichten von Migrationserfahrungen aus der Bibel genannt. Beim erfahrenen Bibelleser mit einer gewissen Bibelkenntnis leuchten so durch die kurzen Nennungen vielleicht Bilder auf, die ein gewisses Gefühl weitergeben können. Für einen Großteil der Anwesenden sind diese Hinweise auf ganze Geschichten allerdings zu kurz. Durch die recht assoziativen Illustrationen von Jakob bis zur Freiheitsstatue wird aber eines vermittelt: Das Lebensgefühl eines Migranten.

Entsprechend der „Predigtkrawatte“¹ erfolgt nach den statistischen Daten als Einleitung und der Nennung und Abgrenzung des Predigtthemas nun der Hauptteil mit mindestens zwei unterschiedlichen Punkten.

2 Hauptteil der Predigt

Hier wird klar erkennbar, dass es sich um eine Themenpredigt handelt. Der Prediger verfolgt eine bestimmte Fragestellung, die für ihn nicht auf einen einzigen Textabschnitt der Heiligen Schrift beschränkt bleibt, und die er auch nicht anhand eines ausgewählten Textes darstellen möchte.

¹ STADELMANN, HELGE: Schriftgemäß predigen, Wuppertal 1990, 178.

2.1 Kultur der Gastfreundschaft

Zunächst geht es dem Prediger darum auszuführen, dass die zukünftige Gemeinde eine „Kultur der Gastfreundschaft“ benötigt. Durch Jesaja 25,6 wird der Schwerpunkt in der Predigt auf die Gemeinschaft verschiedener Völker und das Bild des Festmahls gelegt.

In welchem Zusammenhang steht dieser Vers 6 im 25zigsten Kapitel des Jesaja-Buches? Thematisch führt der Vers weiter aus, was in Jesaja 24,21-23 gesagt ist. Der Exeget Hans Wildberger fasst zusammen: „Der Abschnitt 25,6-8 zieht in großer Unbefangenheit die Konsequenz des in 24,21-23 verkündeten Antritts der endzeitlichen Königsherrschaft durch Jahwe auf dem Zion.“² In den Versen vorher wird das Ende der Weltreiche angekündigt und die Könige der Erde werden zur Rechenschaft gezogen. In Jesaja 24,23 heißt es sogar: „Dann wird der helle Mond beschämt sein, und die glühende Sonne wird sich schämen, denn König geworden ist der HERR der Heerscharen auf dem Berg Zion und in Jerusalem, und vor seinen Ältesten ist Herrlichkeit“. (Zürcher Bibel)

Der Kontext macht deutlich, dass es hier um so etwas wie eine Kapitulation geht. Versteht man Jes 25,6 in Fortsetzung von Jes 24,21 ff, dann lädt Jahwe die Völker zur Feier seines endgültigen Sieges zum Festmahl ein. Das Besondere ist, dass das Mahl nicht Israel allein gilt, sondern allen Völkern. „Da diese Thronbesteigung nicht nur Jahwes Herrschaft über Israel, sondern seine Machtergreifung über die Völker signalisiert, müssen natürlich auch die Völker (und weil es totale, endgültige Herrschaft ist, muss gesagt werden: „alle Völker“) dabei sein.“³

Die Speisen und Getränke machen deutlich, dass es ein fröhliches Fest sein wird.⁴ Es ist die Freude darüber, dass Jahwe alle Herrschaft übernommen hat. Der eigentliche Grund für dieses Festmahl bleibt allerdings in der Predigt unerwähnt, es wird vor allem die Internationalität in den Vordergrund gerückt. Es wirkt daher auf mich etwas einseitig, wenn der Prediger zusammenfasst: „Er (Jahwe) ist nicht nur am deutschen, sondern auch am koreanischen und türkischen Volk interessiert.“

Auch die Betonung der Einladung Jesu greift hier zu kurz. Die Völker sind in dem zugrunde liegenden Vers aus Jesaja nicht nur eingeladen, sondern unterworfen worden. Jahwe ist zwar Gastgeber, aber scheinbar mit Gästen, die in gewisser Weise keine Wahl haben.

Die aufgeworfene Frage, wie die heutige Gemeinde mit einer multikulturellen Gesellschaft umzugehen habe, führt mich zu der Frage: Wie ging Israel eigentlich mit Fremden (גֵּר - ‚ger‘) um? Markus Zehnder untersuchte in seiner Habilitationsschrift⁵ diesen Begriff גֵּר (‚ger‘) und versteht ihn als „Beisasse“, d. h. derjenige ist

² WILDBERGER, HANS: Jesaja (BKAT X/2), Neukirchen-Vluyn 1978, 968.

³ Ebd., 961-962.

⁴ Vgl. ebd. 965.

⁵ ZEHNDER, MARKUS: Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien (BWANT 168), Stuttgart 2005, 234-256.

gemeint, der bereit ist, sich weitgehend an die israelitische Gemeinschaft zu assimilieren. Davon unterschieden ist zum Beispiel der נִכְרִי (,nokri'). Dieser bleibt distanziert zur vorherrschenden Gesellschaft. Einen generalisierenden Begriff wie z. B. „Menschen mit Migrationshintergrund“ oder „Neudeutscher“ kennt das Alte Testament nicht. „Je nach Lebensbereich und je nach Assimilationsgrad des Fremden gehen Berechtigung und Verpflichtung unterschiedlich weit.“⁶

Zehnder weist grundsätzlich daraufhin: „Das biblische Bild vom Umgang mit Fremden ist wesentlich komplexer als oft angenommen.“⁷ So besteht laut Zehnder im biblischen Israel ein differenziertes Bild des Fremden, das im Gegensatz zu Assyrien den Fremden einen besonderen religiösen und rechtlichen Status einräumt. Diesen besitzt der Fremde in Assyrien so nicht.⁸

Doch wie kann dieser Befund auf die gegenwärtige Situation übertragen werden? Der Prediger, dem es ja vor allem um die Kultur der Gastfreundschaft geht, löst dies mit konkreten Beispielen. Er hat etwas zu erzählen, aus dem Leben. Das spricht mich an. Eine Geschichte aus dem Bistro. Jeder kennt solche Situationen. Wie gehe ich eigentlich selbst mit solchen Situationen um? Ich bin selbst an Gemeindegründung beteiligt. Mein größter Wunsch ist es, dass das Evangelium auch heute noch als frohe Botschaft und gute Nachricht von der Liebe Gottes bei den Menschen ankommt. Und doch fordert mich dieser Satz unglaublich heraus: „Wenn ich sehe, dass alle miteinander reden und jemand allein steht, dann gehe ich in aller Regel hin“. Ich gehe auch hin. Aber es ist (noch) nicht die Regel. Der Prediger wird mir zum Vorbild.

2.2 Ein Integrationsmodell für die Gesellschaft

Der Prediger eröffnet nun den zweiten Teil seiner Themenpredigt mit Galater 3, 28. In diesem Zusammenhang erklärt Paulus in Galater 3, 27 näher, wodurch die Grenzen zwischen Menschen überwunden werden. Es ist die Taufe, die Menschen in den Christusleib integriert, wodurch alle „einer“ in Christus Jesus sind. Jesus Christus aber ist der verheißene Nachkomme Abrahams, auf den die Verheißung übergeht. Dadurch, dass die Glaubenden „in Christus“ sind bzw. „ihm angehören“, haben sie Teil an der Abrahams-Sohnschaft, d. h. sie erben das Heil. Der Getaufte zieht Christus „als seine eschatologisch pneumatische Wirklichkeit wie ein neues Kleid an und befindet sich damit ‚in Christus‘ als seinem ‚neuen Seinsgrund‘“⁹.

Der Prediger fragt weiter, wie heute die ethnischen Trennungen überwunden werden können. Das Bild eines zukünftigen, diese Grenzen überschreitenden Lobpreises soll aus seiner Sicht bereits in der Gegenwart angestrebt werden.

⁶ ZEHNDER, MARKUS: Mit Fremden „biblisch“ umgehen, in: Magazin INSIST 01, 2010, 16.

⁷ Ebd. 15.

⁸ Vgl. ZEHNDER: Umgang 234-256 (wie Anm. 5).

⁹ MUSSNER, FRANZ: Der Galaterbrief (ThKNT 9), Freiburg i. Br. et al. 1974, 263.

Neues und Altes Testament unterscheiden sich hier aber erkennbar. Im Neuen Testament wird die Ebene einer klar abgegrenzten, ethnisch-religiösen Gemeinschaft verlassen. Stattdessen geht es Paulus um die im Christusgeschehen gegründete Gemeinde.

Der Prediger führt zu Recht aus, dass die innerhalb der Gemeinde zu übende Bruderliebe keinen ethnischen Beschränkungen unterliegt. Engagement für Fremde ist auch außerhalb der Gemeinde eine konkret-persönliche Aufgabe. Aber die Grenzen werden – nach Paulus – eben dadurch aufgelöst, dass Menschen glauben und sich taufen lassen.

Der Prediger favorisiert das Modell der interkulturellen Gemeinde mit Deutsch als Hauptsprache und ggf. mit einer zeitlich begrenzten Simultanübersetzung für den Einzelnen.

Aus meiner Sicht kann die interkulturelle Gemeinde in der Tat ein leuchtendes Beispiel für das liebevolle, wertschätzende und achtungsvolle Miteinander trotz sozialer und kultureller Unterschiede sein. Allerdings ist dies kein Integrationsmodell für die Gesellschaft, weil die Gesellschaft die Grundannahme, dass es einen Gott gibt, nicht unbedingt teilt und somit auch nicht die These, dass vor diesem Gott alle Menschen gleichwertig sind.

3 Schluss der Predigt

Wenn wir das Verhältnis von Zuspruch und Anspruch der Predigt betrachten, wird eines deutlich: Die Predigt fordert heraus, aktiv zu werden. Ich höre zwei Imperative: Zum einen fordert sie mich als Christ heraus, in meinem persönlichen Leben angstfrei kulturelle Grenzen zu überwinden und ein guter Gastgeber zu sein. Zum anderen fordert sie uns als Gemeinde heraus nach Strukturen zu suchen, die multikulturelles Leben in der Gemeinde ermöglichen und wertschätzen.

Doch wodurch werde ich dazu befähigt? Welche Grundhaltung als Kind Gottes darf ich einnehmen, um angstfrei diesen Weg zu gehen? Wo sind meine Ressourcen als Einzelner und unsere Ressourcen als Gemeinde, die uns durch Jesus immer wieder neu gegeben werden? Der Prediger fasst zusammen: „Jesus Christus hat sein Leben [...] hingegeben, damit in ihm die Gegensätze der Welt versöhnt werden.“ Das bleibt für mich doch recht unkonkret und ich frage mich: Wo ist der Zuspruch?

Irritation löst bei mir die Aufforderung am Ende der Predigt aus, „das Leben Christus auszuliefern“. Ich selbst bin evangelistisch tätig und halte einen solchen Aufruf in manchen Situationen für sinnvoll. Doch hier ist ein solcher Aufruf meiner Empfindung nach durch die Predigt nicht vorbereitet. Es wird mir auch nicht ganz klar, wer das nun eigentlich „soll“. Als anwesender Anhänger einer anderen Glaubensrichtung könnte ich mich gerade nicht wertgeschätzt und meine Position geachtet fühlen – also die gepredigte Gastfreundschaft gerade nicht empfinden.

Trotz meiner Zweifel daran, dass das Thema für den entsprechenden Kontext und die Zuhörerschaft geeignet ist, hat der Prediger es geschafft, meine Aufmerksamkeit auf ein Thema zu lenken, welches mich seitdem nicht loslässt und mich motiviert, mich weiter mit den benannten Herausforderungen zu beschäftigen.

Pastor Sascha Rützenhoff (BFeG), Rönnetter Feld 18, 41068 Mönchengladbach;
E-Mail: pastor@moenchengladbach.feg.de

Rezensionen

Hartmeier, Roland: Geliebte Welt. Auf dem Weg zu einem neuen missionarischen Paradigma, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag 2012, kt., 320 S., ISBN 978-3-86256-026-4, € 19,90.

Nach seinem ersten missiologischen Werk „Kirche ist Mission“ (2009) legt Roland Hartmeier, frei schaffender Dozent und Referent (vor allem) in den Ausbildungszentren des „Instituts für Gemeinde und Weltmission“ (IGW International), in „Geliebte Welt“ einen zweiten missiologischen Band vor. Beide Bücher wollen auf dem Hintergrund des vom südafrikanischen Theologen David Bosch angezeigten missiologischen Paradigmenwechsels ein „missionales Verständnis von der Aufgabe der Kirche in der Welt“ begründen.

Besondere Inspiration verdankt der Autor ausdrücklich der Bewegung der „radikalen Evangelikalen“, die die soziale Dimension der Mission in der Lausanner Bewegung immer wieder thematisieren und einfordern.

Im Kapitel „Geliebte Welt“ skizziert Hartmeier zuerst den neutestamentlichen Kosmosbegriff und beschreibt dann die Situation der Welt des 21. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Postmoderne und Globalisierung. Von daher beobachtet Hartmeier unter den Evangelikalen Veränderungen in ihrer Sicht von Welt und Heil: „Die evangelikale Missionstheologie befindet sich gegenwärtig im Übergang vom eurozentrisch-kolonialen Paradigma des Aufklärungszeitalters zum missional-ganzheitlichen Paradigma der Postmoderne.“ Irritierend wirkt hier der Begriff der „Ganzheitlichkeit“. Kennzeichen der Postmoderne ist doch die Aufsplitterung der Wirklichkeit: In diesem Sinne ist eher von der *Multidimensionalität* des Lebens zu sprechen.

Im Kapitel „Der gerechte Gott“ stellt der Autor ausführlich die alttestamentliche „Gerechtigkeit als solidarische Mitmenschlichkeit“ dar und beschreibt den neutestamentlichen Gerechtigkeitsbegriff, entgegen dem evangelikalen „Mainstream“, nicht als gegensätzlich, sondern als „Entgrenzung und Überbietung des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs“ (68). Sein hermeneutischer Ansatz besteht darin, dass er die alttestamentlichen Texte nicht als Vorläufer einer neutestamentlichen Wahrheit sieht, sondern in ihrem Kontext als eigenständige Offenbarung Gottes, die für Christen heute dieselbe Bedeutung hat wie das Neue Testament. Von daher wird die mitmenschlich, solidarisch gefüllte Gerechtigkeit im Alten Testament durch die göttlich rechtfertigende Gerechtigkeit im Neuen Testament nicht abgelöst, sondern die beiden sind komplementär zueinander ernst zu nehmen und zu leben. Methodisch verwirrend ist nur, dass Hartmeier an manchen Stellen exegetische Analysen und die Beschreibung neuerer Entwicklungen (z. B. Menschenrechte) intuitiv nebeneinander stellt.

Unter der Überschrift „Fülle des Heils“ erfasst der Autor die biblische Weite des Heilsbegriffs mit den Kategorien der sozialen, der soteriologischen und der kosmischen Dimension. Dies führt er dann theologiegeschichtlich weiter aus, z. B. im Blick auf die Social Gospel Bewegung, auf Befreiungstheologie und Ökumene. Von hier aus schlägt er eine ganzheitliche, ausgewogene und transformatorische Weitung des evangelikalen Heilsverständnisses vor, wie es von den „radikalen Evangelikalen“ angedacht wurde. Das eher diesseitige Heilsverständnis im Alten Testament will Hartmeier nicht einer falsch

verstandenen neutestamentlichen „Verjenseitigung“ opfern. „Heil meint umfassende Befreiung und Hineinführung in den Willen Gottes.“ (94) Diese Hinführung geschieht als Umwandlung und umfasst die gesamte Schöpfung. Das bedeutet für die christliche Existenz natürlich weiterhin das Bezeugen des Evangeliums in der Verkündigung mit dem Ziel, dass Menschen zum Glauben kommen, *aber auch* das Engagement für Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung.

In den folgenden zwei Kapiteln „Die urchristliche Mission“ und „Der Apostel Paulus“ versucht Hardmeier, seine These vom Paradigmenwechsel in der Mission neutestamentlich zu untermauern. Die Erzählungen der Apostelgeschichte nachzeichnend beschreibt er, wie sich die Urkirche vom Judentum weg zu einer eigens profilierten christlichen Glaubensform entwickelte. Wie der Autor paulinische Briefpassagen und Erzählungen der Apostelgeschichte miteinander verstrickt, ist teilweise hermeneutisch fragwürdig. Und war das Apostelkonzil nach Apostelgeschichte 15 historisch tatsächlich so einschneidend, dass es als „historischer Marker“ für das neue Paradigma „weg vom Judentum“ gesehen werden kann? Letztlich dienen Hardmeier die Weichenstellungen der „Urkirche“ als Modell für die Entscheidungen, die Kirche und Mission heute angesichts der dramatischen Veränderungen in der Welt zu treffen haben. Die Lausanner Konferenz 1974 sieht Hardmeier als solchen „historischen Marker“ an, der von den „radikalen Evangelikalen“ getragen wird. Wie sich die Urkirche der veränderten Kultur damals anpasste, müsse sich die Kirche heute im Kontext des „postmodernen Paradigmas“ neu aufstellen, sonst verharre sie in der Stagnation statt wirkliche Erweckung zu erleben.

Gewisse Harmonisierungstendenzen nimmt man auch in Hardmeiers Darstellung des Apostels Paulus wahr. Im Spiegel der Begriffe Verkündigung, Inkarnation, Gesellschaftsrelevanz und Transformation stellt er das Wirken von Jesus und Paulus gegenüber. In das Korsett dieser vier Schlagwörter versucht er, die vielfältigen Themen paulinischer Theologie einzuordnen. Nach Hardmeier gibt es von Jesus zu Paulus fast nur Kontinuitätslinien. Die speziellen kontextuellen Jesusdeutungen aus der Perspektive der Evangelienverfasser wie auch die spannungsvollen innerpaulinischen Entwicklungen im Spiegel der neutestamentlichen Paulusbriefe thematisiert Hardmeier nicht.

Im zusammenfassenden Abschnitt „Das neue Paradigma“ bringt Hardmeier eine Tendenz zum Ausdruck, die verborgen im ganzen Buch mitschwingt: „Sie wird weniger eine Kirche im Widerspruch zur Gesellschaft sein und mehr eine Kirche für die Menschen und das Gemeinwohl.“ (304) Im Protest gegen die weltfeindliche Haltung der „traditionellen Evangelikalen“ betont der Autor das positive Geschaffensein der Welt und die weltbejahende, transformatorische Bedeutung von Gemeinde und Mission. – Natürlich versteht sich Kirche Jesu für die Menschen und das Gemeinwohl. Aber Kirche muss sich auch im Widerspruch zur Gesellschaft verstehen, soweit diese von sündhaften Strukturen und Verhaltensweisen geprägt ist. Hier darf es kein „weniger“ geben!

„Geliebte Welt“ ist vor allem in den Begriffsstudien zu „Gerechtigkeit“ und „Heil“ und im Abschnitt zur „untrennbaren Partnerschaft“ zwischen Evangelisation und soziale Aktion eine gelungene Fortsetzung von „Kirche ist Mission“, doch sind die ausgesprochen neutestamentlichen Abschnitte zu ausschweifend und hermeneutisch oft unklar.

Insgesamt ist zu würdigen, dass Hardmeier die prägende Missiologie des Südafrikaners David Bosch und die Anliegen der „radikalen Evangelikalen“ für den deutschsprachigen Kontext aufgreift, fortschreibt und kommuniziert.

Pastor Michael Kißkalt (BEFG), Theologisches Seminar Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 3, 14641 Wustermark-Elstal; E-Mail: MKisskalt@baptisten.de

Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden, Die Kirchen der Gegenwart 4 = Bensheimer Hefte 114, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2012, kt., 229 S., ISBN 978-3-525-87242-0, € 24,99.

Als ich im letzten Jahr zur Tagung des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden (International Federation of Free Evangelical Churches, kurz: IF FEC) nach Athen fuhr, hatte ich in meinem Handgepäck das gerade zuvor von Johannes Demandt herausgegebene Buch. Es bot mir aus der Feder jeweils profunder Kenner ihrer eigenen Denomination eine vorzügliche Einführung und Darstellung in die komplexen Gruppierungen. Die IF FEC geht bis auf 1834 zurück. In der folgenden Zeit entstanden Bünde in Nord-, Süd- und Südosteuropa, später auch in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Kanada. Offiziell wurde sie 1948 in Bern gegründet. Kennzeichnend für die damals und heute beteiligten Gemeinden war, dass sie aktiv Mission betrieben, aus der Gemeinden in Asien, Afrika und Lateinamerika hervorgingen.

Die auf 18 Bände angelegte Taschenbuchreihe „Die Kirchen der Gegenwart“ führt in ihrem vierten Band die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland und weiteren 16 nationalen Gemeindebünden als eigenständige Denomination in diesem weltweiten Zusammenhang vor. Hartmut Weyel, dessen Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden unter dem Titel „Evangelisch und Frei“, als GuTh 5.6, Witten 2013 gerade erschienen ist, schildert ausgehend von freikirchlichen Traditionen und der Entstehung des Evangelischen Brüdervereins die Etablierung außerkirchlicher Abendmahlsgemeinschaften und die Umstände der Gründung der ersten Freien evangelischen Gemeinden in Elberfeld/Barmen 1854 unter dem vermögenden Textilkaufmann Hermann Heinrich Grafe (1818–1869). In straffer Konzentration auf die prägenden Personen und Ereignisse führt er die Entstehung des Bundes 1874 und die Entwicklung aus einer Gemeindebewegung hin zu einer facettenreichen Denomination bis ins Jahr 2010 vor Augen (14–35).

Der Herausgeber bietet anschließend einen betont als „Skizze“ überschriebenen Entwurf einer frei-evangelischen Theologie (36–53). Um konsensfähige Positionen für alle Freien evangelischen Gemeinden zu beschreiben (38), bezieht sich Demandt auf weithin akzeptierte Standards, die er anhand einer klassischen systematisch-theologischen Gliederung vorführt. In der Darstellung muss aufgrund der kongregationalistischen Bundesstrukturen abgewogen werden. So skizziert er beispielsweise Abendmahlsauffassungen der Freien evangelischen Gemeinden zwischen einer rein symbolischen, an Zwingli angelehnten Auffassung, und einer an Calvin angelehnten Lehre, die den „gekreuzigte[n] und auf-erstandene[n] Jesus Christus geistlich real dort gegenwärtig“ weiß, „wo sein Wort verkündigt und Brot und Wein als seine Gaben empfangen werden“ (46). Nur selten beschreibt Demandt die Positionen aus einer allzu düsteren Abgrenzung heraus (z. B. 48). Insgesamt weckt das kleine Kapitel die Hoffnung darauf, dass zeitnah doch einmal ein systematisch-theologisches Handbuch der Freien evangelischen Gemeinden oder wenigstens ein frei-evangelischer Katechismus auf den Weg gebracht werden könnte.

Reinhard Henkels ausgezeichnete Analyse der geografischen Verbreitung der Freien evangelischen Gemeinden (Karten, 63.67) spiegelt den Ursprung der IF FEC wieder, die heute noch zur Hälfte aus europäischen Bünden besteht, wenngleich die größten Bünde heute in den Vereinigten Staaten von Amerika mit 282 540 Mitgliedern und in Indien mit 94 000 Mitgliedern angesiedelt sind.

Die Darstellung der 17 nationalen Bünde geht von Europa über Amerika nach Asien und Afrika über. In den Kapiteln wird nach den immer gleichen Rubriken zunächst ein historischer Überblick geboten, dann die Rechtsform der Bünde beschrieben, auf mis-

sionarische und evangelistische Aktivitäten hingewiesen, die Mitgliederentwicklung vorgeführt, das Gemeindeleben in Hinsicht auf das verwendete Liedgut, die Musik, die Verkündigung und das Gebet reflektiert sowie die Beziehung zu Kultur und Gesellschaft und nicht zuletzt das Verhältnis zur christlichen Ökumene dargestellt. Auf diese Weise wird dem Leser freilich ermöglicht, eigenständige Vergleiche der Rubriken vorzunehmen. Gern hätte man aber in einem bündelnden Abschlusskapitel die internationalen Gemeinsamkeiten und die nationalen Besonderheiten genannt bekommen. So stellt man nun selbstständig fest, wie theologisch different der IFFEC aufgestellt ist, wenn wie beispielsweise in Brasilien (191) in den meisten Gemeindebünden die Kindertaufe aus Gewissensgründen anerkannt wird, in Norwegen aber Kindertaufe möglich ist und auf Wunsch sogar in der evangelisch-lutherischen Kirche Norwegens erfolgt (111 f). Sodann befindet sich der erwecklich-brüderlich geprägte griechische Bund (88-96) mit dem klassisch-reformiert geprägten niederländischen (97-105) beieinander. Ferner wird der pastorale Dienst für Frauen in Kanada generell abgelehnt (185 f), in vielen der anderen Bünden ermöglicht. In Frankreich (86) und in der Schweiz (147) verbietet sich pastoraler Dienst und die Mitgliedschaft in einer politischen Partei, in anderen Bünden wie in der Tschechischen Republik wird aktiv die politische Mitarbeit gefördert (156 f). Während einzelne Bünde wie beispielsweise in Polen (121 f) disparat über den Militärdienst denken, wird in Griechenland (95 f) zum Dienst in den bewaffneten Streitkräften ermutigt. Die Liste ließe sich fortsetzen. Es würde immer wieder auffallen, wie die nationale Kirchengeschichte die theologische und politische Positionierung der Bünde geprägt hat. Entsprechend gestaltet sich auch das Verhältnis der nationalen Bünde zu den Mehrheitskirchen auf einer gradierten Skala zwischen different, über distanziert wegen erfahrener Diskriminierung bis hin zu einem unbefangenen Umgang in der kirchlichen Zusammenarbeit. Als Gemeinsamkeit ließe sich die missionarisch-evangelistische Grundausrichtung der Bünde beschreiben, die immer auch in sozial karitative Projekte gemündet ist.

Die Beiträge haben einen unterschiedlichen wissenschaftlichen und sprachlichen Standard; man vergleiche nur den ausgezeichneten Beitrag von Jarek Celebanski zur „Kirche evangelikaler Christen von Polen“ (116-122) und den von Rachel Bagh zur „Hindustanischen Bundeskirche, Pune“ (206-214). Gelegentlich spürt man auch Artikeln ab, dass sie erst für den Druck ins Deutsche übersetzt worden sind (z. B. 186 u. ö.). Lohnend sind die Literaturhinweise zu jedem Bund (nur gelegentlich werden Wikipedia-Artikel zitiert; z. B. 178) und das wegen der Vorliebe der Freien evangelischen Gemeinden für kryptische Abkürzungen beigegebene Verzeichnis (222-224). Ob jedoch der Appell des Herausgebers, die „FeGs“ künftig bitte mit „FEGs“ abzukürzen, weil „evangelisch“ nicht nur eine Eigenschaft, sondern auch die Institution bezeichne (12), Anklang finden wird, muss sich noch zeigen. Der Band hingegen ist für freikirchlich-ökumenisch interessierte Leser unerlässlich.

Prof. Dr. Andreas Heiser (BFEG), Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhöltal-Ewersbach; E-Mail: heiser@th-ewersbach

Heinig, Hans Michael/Munsonius, Hendrik (Hgg.): 100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, kt., 303 S., ISBN 978-3-16-151738-9, € 9,80.

Seit die 1. kleine Strafkammer des Landgerichts Köln am 7. Mai 2012 in einem Urteil erklärt hat, dass die Beschneidung von Jungen eine strafbare Körperverletzung darstelle,

auch wenn sie – wie im Judentum und im Islam – religiös motiviert ist, wird die rechtliche Zulässigkeit von Beschneidungen in Politik und Gesellschaft lebhaft diskutiert. Wer sich kundig machen will, wie die Frage in der juristischen Literatur behandelt wird, wird in dem hier anzuzeigenden Büchlein unter dem Buchstaben B fündig. Julian Krüper vom Lehrstuhl für Öffentliches Recht der Universität Düsseldorf gibt der Kölner Strafkammer recht (weil das Erziehungsrecht der Eltern primär den Kindesinteressen dienen soll und einen derartigen Eingriff nicht legitimiert), sieht aber auch die Möglichkeit, dass der Gesetzgeber die religiöse Beschneidung ausdrücklich erlaubt. Dies ist inzwischen durch das „Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes“ vom 20. Dezember 2012 geschehen. Das Gesetz fügte eine entsprechende Vorschrift als § 1631d in das Bürgerliche Gesetzbuch ein.

Der Artikel über die religiös motivierte Beschneidung und die anderen Artikel dieses Buches sind kurz und knapp gehalten, weitgehend allgemein verständlich geschrieben und mit zwei bis vier Literaturangaben versehen. Wer sich über die rechtlichen Zusammenhänge etwa des Kopftuchtragens, des Moscheebaus, des Schächtens, des Glockenläutens, des Sonntagschutzes, des Gottesbezugs im Grundgesetz oder ganz grundsätzlich über Religionsfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat informieren will, findet zu all dem ein Stichwort mit solider Information.

Wie die Beispiele zeigen, sind staatskirchenrechtliche Erläuterungen für alle Menschen relevant, die an der Diskussion über Fragen zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft mit etwas Sachkenntnis teilnehmen wollen. Staatskirchenrecht ist ja nicht etwa das Recht von Staatskirchen (die es in Deutschland seit 1919 nicht mehr gibt), sondern staatliches Recht, das das Verhältnis zwischen Staat und Religion bzw. Staat und Religionsgemeinschaften bestimmt. Insofern betrifft es nicht nur die beiden Mehrheitskirchen in Deutschland (römisch-katholisch und evangelisch), sondern ebenso das Judentum und den Islam und natürlich auch die evangelischen Freikirchen.

Man erfährt in diesem Buch z. B. dass ein „Dachverband“ für religiöse Vereinigungen oder Einzelgemeinden nur dann eine „Religionsgemeinschaft“ ist, wenn er Aufgaben wahrnimmt, die für die Identität der betreffenden Religionsgemeinschaft wesentlich sind. An die „Grundrechte“ sind die Kirchen nur mittelbar gebunden, weil deren unmittelbarer Adressat der Staat ist. Die Gewährung von „Kirchenasyl“ für Flüchtlinge, die von Abschiebung bedroht sind, widerspricht der Trennung von Kirche und Staat. Einen „Kirchenaustritt“ sieht das ev. und kath. Kirchenrecht im Unterschied zum staatlichen Recht nicht vor, weil schon der „Kircheneintritt“ nicht durch Willenserklärung, sondern durch das „unauslöschliche“ Handeln Gottes in der Taufe zustande komme. Merkwürdigerweise ist jedoch ein „Kirchenübertritt“ durch Willenserklärung möglich. Die Unterhaltung „theologischer Fakultäten“ an Universitäten wird aufgrund seiner kulturstaatlichen Verantwortung als Pflicht des Staates angesehen.

Die Autoren berücksichtigen zwar nur das Kirchenrecht der beiden großen Kirchen in Deutschland, aber wie sich das Verhältnis von kirchlichem und staatlichem Recht auf dieser Ebene gestaltet, ist auch für Freikirchen wichtig, weil sie in diesem Kontext agieren. Außerdem schafft das staatliche Religionsrecht auch für Freikirchen den rechtlichen Rahmen ihrer Tätigkeit. Darum sollte diese Neuerscheinung recht bald in der Hand aller freikirchlichen Pastoren und Gemeindeleiter und erst Recht aller kirchenleitenden Persönlichkeiten sein – ganz gleich, ob sie ihre überörtliche Verantwortung ehren- oder hauptamtlich wahrnehmen. Dass die juristischen Berater der freikirchlichen Leitungsgremien das Buch zur Kenntnis nehmen, müsste selbstverständlich sein. Glücklicher-

weise ist es in Umfang und Format handlich und obendrein zu einem sehr günstigen Preis erhältlich.

Prof. Dr. Uwe Swarat (BEFG), Theologisches Seminar Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 3, 14641 Wustermark-Elstal; E-Mail: uswarat@baptisten.de

WERRIES, Holger, Alles Handeln ein Handeln der Kirche. Schleiermachers Ekklesiologie als Christologie, Marburger theologische Studien 115, Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt 2012, kt., XI, 334 S., ISBN 978-3-374-03091-0, € 24,-.

In der vorliegenden Dissertation zum Kirchenbegriff Friedrich D.E. Schleiermachers (1768-1834) geht Holger Werries der Frage nach, inwiefern Schleiermachers Ekklesiologie als eine breit angelegte Christologie konzipiert und auch zu lesen ist. Die zentrale These, die der Autor mit einer materialreichen Untersuchung zum Gesamtwerk Schleiermachers – vornehmlich anhand von Texten aus der Reifezeit – zu begründen sucht, lautet, Schleiermachers Ekklesiologie sei ein „Implikat der Christologie“ (9), und es handle sich „um eine christologische Ekklesiologie“ (311). Werries untersucht im Typus einer immanenten Werkinterpretation, ob Schleiermacher seinem Anspruch, dass die Ekklesiologie im Gesamt- oder Totaleindruck Jesu Christi auf seine Nachfolger gründet und diese dazu bestimmt sind, diesem Bild Christi durch die geschichtsbildende Kraft des Gemeingeistes gleich gestaltet zu werden, tatsächlich gerecht wird. Zudem erörtert er die Frage, ob Schleiermachers Kirchentheorie missionarisch motiviert ist (23) und welche Anregungen Schleiermachers „christologische Ekklesiologie“ für die postmoderne Kirche und Welt des 21. Jahrhunderts vorhält (10).

Die Studie ist in Anlehnung an das von Schleiermacher selbst entworfene Wissenschaftssystem konstruiert. Dem dynamischen Kirchenbegriff Schleiermachers – Kirche ist eine werdende, sich wandelnde Kirche – folgend, gliedert Werries seine Arbeit durch die jeweiligen Aspekte und Bezüge (psychologisch, religionsphilosophisch, historisch-theologisch, dogmatisch, ethisch, praktisch-theologisch) des Begriffs Kirche. Nachdem die Grundlagen des wissenschaftstheoretischen Gesamtkonzepts Schleiermachers beleuchtet werden, folgt eine Darstellung des Kirchenbegriffs in den einzelnen philosophischen Disziplinen, die als Lieferanten für den allem zugrunde liegenden philosophisch-ethischen Kirchenbegriff zu gelten haben (Psychologie, Dialektik, philosophische Ethik). Daran schließt sich der Hauptteil der Arbeit mit der theologischen Entfaltung des Kirchenbegriffs an, die im Durchgang durch die einzelnen Disziplinen des theologischen Studiums gemäß Schleiermachers Theologischer Enzyklopädie im Ausgang seiner ‚Kurze(n) Darstellung des Theologischen Studiums‘ vorgenommen wird (‚Philosophische Theologie‘, ‚Historische Theologie‘, ‚Dogmatische Theologie‘, ‚Praktische Theologie‘).

Als Ertrag der philosophischen Grundlegung des Kirchenbegriffs (29-82) hält Werries fest, dass bereits an dieser Stelle die christologische Imprägnierung erkennbar werde, da jeder philosophischen Darstellung des unmittelbaren Selbstbewusstseins das „christologische unmittlere Selbstbewusstsein“ (80) zugrunde liege. Die hier von Schleiermacher vorausgesetzte Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie wird von Werries nur kurz problematisiert und mit dem knappen Hinweis beschieden, dass Philosophie und Theologie bei Schleiermacher nicht radikal getrennt werden dürften. An dieser Stelle wäre eine kritische Reflexion auf den bruchlosen Übergang vom philosophischen zum theologischen Kirchenbegriff und die darin liegende Problematik durchaus angebracht.

Im Rahmen der theologischen Entfaltung und Interpretation der Kirchentheorie Schleiermachers (109-253) kann Werries die christologische Begründung der Kirche in Bezug auf die Person Jesu Christi überzeugend nachweisen. Diese stellt bei Schleiermacher zweifelsohne das identitätsstiftende Zentrum für das innergeschichtliche Bestehen der christlichen Kirche und deren Handlungen dar. Die Kirche bildet Jesus Christus nicht ab, sondern die fortdauernde Wirksamkeit Jesu Christi ist durch die Existenz der Kirche – verstanden als gemeinsames Leben durch die Kraft des allen gemeinsamen Heiligen Geistes – sichergestellt. Erklärtes Ziel der fortdauernden Wirksamkeit ist das Aufgehen der Kirche in der Gesellschaft, denn die Jesus Christus eigene Offenbarung soll der gesamten Menschheit zugute kommen (vgl. 145). Zu Recht weist Werries darauf hin, dass das Leben Jesu und analog dazu dasjenige der Kirche als Dienstleistung für die Menschen zu verstehen ist (315). Man wüsste gerne noch mehr darüber, welche Konsequenzen Werries aus diesem Aspekt der christologisch fundierten Kirchentheorie Schleiermachers für das Leben und Handeln der Kirche heute ziehen würde.

Was das Verhältnis der Kirche zu Christus angeht, so ist sie für Schleiermacher, wie Werries bestimmt und entfaltet, dessen Organismus. Durch die Kraft Christi zuallererst selbst gebildet setzt sich die Kraft, Dynamik und das Prinzip Christi im Prozess des Werdens der Kirche bis hin zum Zielpunkt, der Vollendung des Reiches Gottes, fort. Somit ergeben sich Bezüge zwischen den Tätigkeiten Christi, wie sie die Christologie der Glaubenslehre behandelt, und den Grundzügen der Kirche als Abbild dieser Tätigkeiten. Alle Grundzüge der Kirche sind anzusehen als die fortschreitende Verwirklichung der Erlösung in der Welt und sind die konsequente Fortsetzung der Tätigkeiten Christi, was für Werries im Zuge des extensiv-verbreitenden Handelns der Kirche auch eine missionarische Dimension des Kirchenbegriffs impliziert, den er im kritischen Dialog mit Schleiermacher festhält (244-246). Die Fortsetzung des Handelns Jesu Christi durch das Handeln der Kirche, wie Werries es als grundlegend für Schleiermachers Kirchentheorie betrachtet, wirft allerdings Fragen auf, die eine über die Studie hinausgehende Erörterung sinnvoll erscheinen lassen. Wie ist es zu verstehen, dass sich das Heilswerk Jesu Christi, in Schleiermachers Terminologie: das Geschäft Jesu Christi, im Handeln der Kirche fortsetzt? Auch wenn Werries betont, die Ekklesiologie sei Implikat der Christologie Schleiermachers, aber nicht mit ihr identisch, stellt sich – anders gewendet – die Frage, ob bei Schleiermacher eine bleibende Differenz zwischen Christologie und Ekklesiologie gegeben ist, wenn die Kirche das Handeln Christi als Gemeingeist im Handeln der kirchlichen Gemeinschaft fortsetzt und die Kirche „das vollkommene Abbild des Erlösers“ (251) bzw. „die verkörperte Fortsetzung der Tätigkeiten Jesu Christi“ (316) ist.

Da Schleiermacher die christologischen Bezüge der praktischen Theologie nicht herausarbeiten wollte, ist es nicht verwunderlich, dass eine konsequente christologische Grundlegung seiner praktischen Theologie nicht nachgewiesen werden kann (254-307). Allerdings beschreibt Werries präzise, worin der Ertrag einer konsequent christologischen Grundlegung der Kirchentheorie für die praktische Theologie liegen würde. Die gut gelungene und instruktive Studie zum Kirchenbegriff Schleiermachers eröffnet durch die Fokussierung auf den Handlungsbegriff den Anschluss an kommunikations- und systemtheoretische Zugänge zur Ekklesiologie und leistet damit einen wichtigen Beitrag, Schleiermachers Kirchenverständnis in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft im frühen 21. Jahrhundert zu erschließen.

Expedition zum Anfang

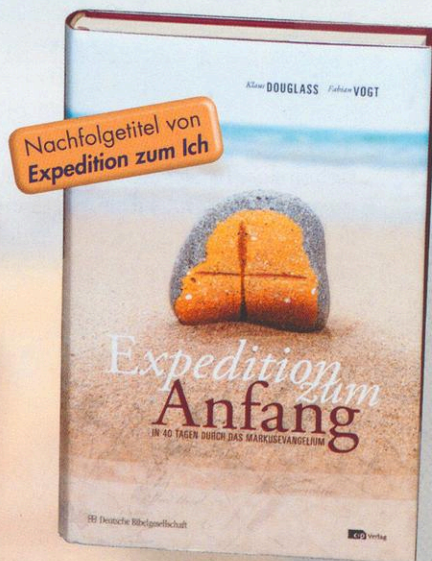
Machen Sie die *Expedition zum Anfang* zu Ihrem Begleiter auf einer vierzigstägigen Entdeckungsreise durch das Markusevangelium und lassen Sie so die Bibel zur Quelle für eine neue Lebensqualität werden. Anhand existentieller Grundfragen lernen Sie die Kerngedanken des Markusevangeliums kennen und erleben einen kreativ-literarischen Zugang zur Bibel.

Am Ende jeden Kapitels stehen Impulse zum Weiterdenken und Anstöße, was das Gelesene für das eigene Leben bedeuten kann. Die Bibeltexe sind in der neuen, besonders gut verständlichen Übersetzung der BasisBibel wiedergegeben.

Eine beigelegte CD-ROM bietet Noten und Texte zu einigen Liedern. Für Hauskreise ist zusätzlich ein Kleingruppenheft erschienen.

Verlag: DBG/C&P, 400 Seiten, geb. m. Schutzumschlag
14,5 x 22 cm, ISBN 978-3-438-06081-5

19,80 €



oncken: J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: (05 61) 5 20 05-88 | E-Mail: buchhandlung@oncken.de



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 37. Jahrgang • 2013 • 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 Prof. 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, 69126 Heidelberg.

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**



Kein Vertrauen mehr?

sicher + sinnvoll: 

**Werte schaffen
und Gemeinden helfen.**

**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG**

Postfach 12 62, 61282 Bad Homburg vdH

Tel.: 0 61 72 / 98 06-0

Fax: 0 61 72 / 98 06-40

E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de

Internet: www.SKB-BadHomburg.de

