THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Toleranz und Erwählung

Aufsätze

Hans-Joachim Eckstein: **Wertschätzung, Anerkennung und Toleranz. Zum Menschenbild und Umgang mit Menschen aus theologischer Sicht** 3

Wilfrid Haubeck: **Gottes Erwählung nach dem Epheserbrief** 25

Rezension 53

PREDIGTWERKSTATT

Michael Schalles: Predigt zu Markus 10,46-52 – „Mein Bartimäus“ 44

Kommentar zur Predigt von Michael Schalles (Bastian Erdmann) 48

2014 • Heft 1

38. JAHRGANG

ISSN 1431-200X

Toleranz und Erwählung

Diese Ausgabe des Theologischen Gesprächs bietet zwei Aufsätze, die in fruchtbarer Weise exegetische Betrachtungen mit dogmatischer Kraft verbinden und zur Klärung relevanter Fragen beitragen:

Der Beitrag von Dr. Hans-Joachim Eckstein, Professor für Neues Testament an der Universität Tübingen, geht auf einen Vortrag vor Schulleiterinnen und Schulleitern zurück, der zum Umgang mit Menschen aus theologischer Sicht gehalten wurde. Seine Ausführungen reagieren auf den seit der Aufklärung sich verstärkenden Eindruck, der Mensch würde gesellschaftlich als positiv und gut angesehen, theologisch und kirchlich aber als negativ und defizitär. Diese Auffassung entkräftet Eckstein, indem er schöpfungstheologisch und christologisch ein „Evangelium von der Annahme" charakterisiert, bei dem die bejahende Liebe und unbedingte Annahme Menschen dazu bringt, sich zu verändern, obwohl Gottes Zuwendung nicht an die Bedingung geknüpft ist, dass sich der Mensch verändern muss. Mit aufschlussreichen Beobachtungen zeigt der Autor, dass die Evangelien durch überraschende Perspektivwechsel für eine aus dem Glauben begründete Toleranz werben. Dieser grundlegende exegetische und systematisch-theologische Beitrag zeigt, wie relevant Theologie für einen gesellschaftsrelevanten Diskurs sein kann.

Dr. Wilfrid Haubeck, emeritierter Professor für Neues Testament und Rektor der Theologischen Hochschule Ewersbach, arbeitet an einem Kommentar des Epheserbriefes. Für das Theologische Gespräch hat er dankenswerterweise ein bedeutendes Thema des Epheserbriefes – die Frage nach der Erwählung – als selbständigen Artikel aufgegriffen. Mit Hilfe sehr genauer Textbeobachtungen und systematischer Kraft geht Haubeck der Frage nach, wie der Epheserbrief Gottes Erwählung versteht. Er setzt sich detailliert damit auseinander, ob die paulinische Argumentation als eine individuelle Prädestination zum Heil (oder Unheil) zu verstehen sei oder Gottes Erwählung in Christus das Heil aller Menschen schafft.

Die Predigtwerkstatt präsentiert zu einem bekannten Text, der Heilung des Bartimäus (Mk 10,46-42), eine ungewöhnliche Predigt. Durch „Mein Bartimäus" reflektiert Pastor Michael Schalles über einen Bartimäus, der den Mund hält und nicht nach Jesus ruft, und kontrastiert ihn mit dem Predigttext. Bastian Erdmann, Pastor des Gemeindejugendwerkes Norddeutschland, kommentiert die Predigt.

Dank des Verlages ist diese Ausgabe des Theologischen Gesprächs vier Seiten umfangreicher als üblich. Dadurch mussten die beiden exegetischen Beiträge kaum gekürzt werden und auch eine Rezension fand noch Platz.

Ein nachhaltiges Lesevergnügen wünscht Ihnen auch 2014

Dr. Michael Rohde (Schriftleitung)

ZA 4201

Hans-Joachim Eckstein

Wertschätzung, Anerkennung und Toleranz

Zu Menschenbild und Umgang mit Menschen aus theologischer Sicht[1]

Fragen wir aus neuzeitlicher Perspektive danach, welche Impulse wir für das Thema Wertschätzung und Anerkennung von einem christlichen Menschenbild gewinnen können, werden nicht wenige dem Unternehmen eher mit Skepsis und Vorbehalt begegnen. Bereitet nicht gerade die traditionelle „Anthropologie" – d.h. die Lehre vom Menschen und das Menschenbild – heute ernste Probleme? Wenn der Mensch in der christlichen Tradition als „Sünder" in den Blick kommt, dessen „Dichten und Trachten von Jugend auf böse ist" und der deshalb auf Vergebung und Erlösung angewiesen ist, bringt das nicht wenige von uns in Verlegenheit. Gilt es inzwischen doch weithin zumindest als „unangemessen" und „ungeschickt", wenn nicht sogar als pädagogisch und theologisch „schädlich" und „politisch inkorrekt", den Menschen überhaupt auf seine *Unzulänglichkeit* und *Bedürftigkeit* anzusprechen. Haben wir nach dem vorherrschenden Menschenbild nicht vielmehr davon auszugehen, dass der Mensch an sich prinzipiell gut ist und nur durch negative soziale und politische Einflüsse und Umstände an seiner natürlichen Selbstentfaltung gehindert wird? Wie lässt sich die biblische Rede von dem Menschen als Sünder von Geburt – ja vom Anfang der Geschichte an – mit einer „gesellschaftsfähigen" Vorstellung vom grundsätzlich lebensorientierten und liebesfähigen Menschen vermitteln?[2]

Aber selbstverständlich nicht nur die traditionelle Lehre vom *Menschen* ist für das neuzeitliche Denken schwer nachvollziehbar geworden, sondern zugleich und vor allem die für die christliche Tradition zentrale Lehre von *Christus* – die Christologie – wie das darin eingeschlossene Bekenntnis zu der „Menschwerdung Gottes" in der Person Jesus von Nazareth. Dabei könnte man von „Gott" an sich durchaus noch sprechen, und die Vorstellung von einem letzten Grund des Seins, von einem höheren Wesen, von dem Prinzip des Lebens oder dem Ideal der Liebe möchte wohl kaum jemand in seiner Weltanschauung missen. Im Dialog mit anderen Religionen ist die Rede von „Gott" aber auch in ganz banalen Zusammenhängen wie bei der Floskel vom „Wettergott" oder dem „Fußballgott". Einem Trost und Geborgenheit suchenden Kind mag man noch vom

[1] Grundlagenreferat bei einer Schulleitertagung am 7. März 2013 in Herrenberg (Baden-Württemberg).

[2] Vgl. zum Ganzen Eckstein, Hans-Joachim: Vergebung der Sünden, in: ders.: Gesund im Glauben, Grundlagen des Glaubens 4, Holzgerlingen 2011, 69-85.

„Lieben Gott" erzählen und in der Stunde eigener Krankheit und Not sich auch durchaus selbst ein ungewohntes Gebet zum Himmel abringen. Im Allgemeinen aber ist unsere Rede von Gott in der Neuzeit eher unspezifisch und übertragen gemeint. Die Vorstellung von Gott als einer allmächtigen und in Raum und Zeit hinein handelnden Person, die in Jesus von Nazareth menschliche Gestalt angenommen hat, erscheint daneben eher als überholt und anstößig.

Nicht nur im Hinblick auf unser *Menschenbild* hat sich seit der Aufklärung Entscheidendes geändert, sondern ganz grundlegend auch in Hinsicht auf unser *Gottes-* und *Weltbild*, unser Verständnis von Natur und Geschichte. Die alten Duale von Himmel und Erde, Gott und Mensch, Transzendenz und Immanenz wurden abgelöst durch ein Weltbild, das den Menschen selbst als Mittelpunkt der Welt und der Geschichte, der Vernunft und der Lebensgestaltung sieht. „Ich denke, also bin ich!", „Ich handle, also bin ich!", „Ich fühle, also bin ich!" sind die Bekenntnisse des neuzeitlichen Menschen, der sich selbst als unabhängiges Subjekt seines eigenen Lebens erkannt hat. Nicht einen fremden Willen oder eine vorgegebene Bestimmung hat er zu verwirklichen, sondern vielmehr sich selbst und das von ihm als zuträglich Erkannte.[3]

I Befreiung von einem düsteren Menschenbild?

Dass die Ablösung des alten Denkens mit seiner Vor- und Überordnung Gottes über den Menschen von vielen als Befreiung empfunden worden ist, erklärt sich zum Teil aus den traditionellen theologischen Verknüpfungen und anthropologischen Implikationen, die sich oft gerade bei ausgeprägter Frömmigkeit eingeschlichen hatten. Dann wurde aus dem Gegenüber von Gott und Mensch ein Dualismus von Gut und Böse, Licht und Finsternis, Kraft und Schwachheit, Wahrheit und Lüge, der den Menschen jeweils auf sein Unvermögen, seine Vergänglichkeit und Schuld reduzierte. Eine Erziehung in diesem Geiste konnte es sich zum Ziel nehmen, den Kindern den angeborenen Geist der Auflehnung auszutreiben und sie zur konsequenten Ein- und Unterordnung anzuhalten. Wenn das „Selbst" des Menschen als das eigentliche Problem gesehen wurde, lagen in der Unterwerfung des „Ich" und in der „Selbstverleugnung" die wahren Ziele der Persönlichkeitsentwicklung. Und wenn der eigene Wille und die Selbständigkeit als Auflehnung verstanden wurden, dann galt es als erklärtes pädagogisches Ziel, dem Kind „den Willen zu brechen" und es mit allen Mitteln – gegebenenfalls auch mit Anwendung von körperlicher Züchtigung – zum Gehorsam gegenüber einem übergeordneten Willen anzuhalten.[4]

---

[3] Vgl. Eckstein, Hans-Joachim: Selbstverleugnung oder Selbstverwirklichung?, in: ders.: Glaube, der erwachsen wird, Holzgerlingen [7]2008, 88; Eckstein, Hans-Joachim: Du liebst mich, also bin ich. Gedanken, Gebete und Meditationen, Holzgerlingen [16]2013.

[4] Man denke nur exemplarisch an Tilmann Mosers energische Auseinandersetzung mit seiner Erfahrung von Religion in Moser, Tilmann: Gottesvergiftung, Frankfurt a. M. 1976. Vgl. aber

Angesichts einer solchen sogenannten „schwarzen Pädagogik" musste das Weltbild der Aufklärung und das Menschenbild der Neuzeit geradezu als Erlösung aus der Sklaverei und Befreiung von der Unterdrückung erscheinen. Nicht eine fremde Macht, nicht ein Gott oder seine irdischen Stellvertreter prägten weiterhin die Geschichte und das eigene Leben, sondern der sich selbst erkennende und bestimmende Mensch. Dieser muss sich nun nicht mehr anderen Normen und Vorstellungen unterwerfen, muss nicht mehr Rücksicht nehmen auf vorgegebene Maßstäbe, sondern er kann sich selbst und seine Kriterien eigenständig schaffen und verwirklichen. An die Stelle des Schuldbewusstseins tritt der Durchsetzungswille, und an die Stelle der Rücksicht auf fremde Interessen die Selbstbehauptung. Der Mensch muss nicht länger als „böse" und „schuldig" beurteilt werden, denn er kommt mit guten Anlagen und unschuldig auf die Welt. Diese guten Anlagen gilt es in der Pädagogik lediglich zu *entfalten* und das eigentliche „Selbst" gilt es zu *entwickeln*. Denn der Mensch wird als von seiner Anlage her gut bestimmt; alles, was er zu seiner Entfaltung braucht, ist bereits in ihm angelegt; es darf nur nicht behindert werden. Böse und unsozial machen ihn ausschließlich eine unangemessene, an alten Normen orientierte Erziehung und abträgliche soziale und politische Verhältnisse. An die Stelle, die in einem früheren Weltbild Gott einnahm, tritt nun der Mensch selbst, der zu erkennen meint, dass nicht Gott den Menschen zu seinem Ebenbilde erschuf, sondern dass vielmehr er selbst, der Mensch, in seiner früheren Unreife und Ängstlichkeit die Vorstellung von Gott erschaffen habe.

1 Schöpfungstheologie statt Kreuzestheologie?

Freilich gibt es auch für eine Theologie im Geiste der Aufklärung noch Möglichkeiten, biblische Vorstellungen und traditionelle Muster für die neue Sicht vom Menschen auszuwerten und so die jüdisch-christliche Überlieferung auch für die eigene Sache noch fruchtbar zu machen. Dazu wurde *erstens* immer wieder die *Schöpfungstheologie* angeführt, da sie – im Unterschied zu einer erlösungs- und versöhnungsbetonten *Kreuzestheologie* – leichter mit dem ungebrochenen Selbstbewusstsein des modernen Menschen vermittelbar erscheint. Nach dieser Deutung geht es freilich bei der Schöpfungserzählung nun nicht um das Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf, sondern vielmehr um den Menschen als das Ebenbild Gottes, und das heißt dann: als sein Stellvertreter und seine Verkörperung auf Erden, als Herrscher über die Schöpfung und das Leben. In der Rede von der „Gottebenbildlichkeit" meint man die eigene Sicht vom Gutsein und dem unverbrüchlichen „göttlichen" Kern, den es nur freizulegen gilt, wiederzuerkennen. In der Zeit der Abwesenheit Gottes – oder wie es zugespitzt auch schon formuliert wurde: „nach dem Tode Gottes" – tritt der „gottgewordene" Mensch an dessen

dann differenzierter Moser, Tilmann: Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion, Stuttgart 2003.

Stelle und übernimmt die Verantwortung für sich selbst, für die Schöpfung und die Geschichte. Während die biblische Schöpfungsgeschichte in 1 Mose 1-3 gerade die Widersprüchlichkeit des Menschen veranschaulicht, der in seinem Verlangen nach Gottgleichheit und Erkenntnis von Gut und Böse sein eigenes Menschsein und sein Leben gefährdet, propagiert eine Schöpfungstheologie ohne das Gegenüber von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf letztlich die vertraute und verführerische Botschaft: „Ihr werdet sein wie Gott!"[5]

Nun können wir ganz unbestreitbar gar nicht genug darauf aufmerksam machen, dass wir als Menschen selbst für unser Leben und diese Welt verantwortlich sind, dass wir uns nicht mit einer übergeordneten Wirklichkeit und mit vorgegebenen Normen entschuldigen dürfen. „Hier und jetzt" sollen wir leben, unsere Möglichkeiten ergreifen und unsere Ziele verwirklichen. Jedoch lässt uns die pathetische Rede von den unbegrenzten Möglichkeiten, der optimistischen Selbsteinschätzung und der unbedingten Entscheidung auch gelegentlich ins Schlingern geraten. Dann torkeln wir zwischen illusorischen Allmachtsphantasien und unrealistischen Ohnmachtsgefühlen auf dem Boden der Wirklichkeit. Der Rausch des Machbaren hinterlässt bei uns einen schmerzhaften Kater des Versäumens, des Versagens und der verpassten Möglichkeiten. Denn wenn unsere ganze Zukunft ausschließlich in unserer Hand liegt, dann sind wir auch in Hinsicht auf unsere verfehlte Gegenwart, die wir als unerlöste Vergangenheit weitertragen, gänzlich auf uns allein gestellt.

2 Das Vorbild Jesu von Nazareth

Der *zweite* Bereich theologischer Umsetzung der neuzeitlichen Idee vom selbständigen und selbstbestimmten „göttlichen" Menschen findet sich in der Orientierung an dem *vorbildlichen Menschen Jesus von Nazareth*. Dieser verkörpert in diesem Zusammenhang freilich nicht etwa den *Mensch gewordenen Gott*, sondern vielmehr den *Gott gewordenen Menschen*. Jesus repräsentiert den gegen alle falsche Rücksichten und überholte Normen sich auflehnenden Menschen, der sich selbst und seine Ideale verwirklicht und durchsetzt. In seiner unbestechlichen Rede, in seinen radikalen ethischen Forderungen und in der Konsequenz seines ethischen Handelns kann er – auch ohne jeden religiösen Überbau – als Vorbild für das wahre Menschsein gelten. Ja als der erhöhte „Christus", dessen Botschaft und Sache auch sein eigenes Sterben am Kreuz weit überlebte, kann er geradezu zur Chiffre für das „Selbst" werden, das jeder in seinem eigenen Leben gegen alle Außenbestimmung, in Überwindung aller Entfremdung und trotz aller Leiderfahrung zu entfalten hat.

Freilich könnte man einräumen, dass eine Orientierung an dem *Menschen Jesus* so falsch ja nicht sein kann und wir uns für unsere heutige Gesellschaft gar

[5] Vgl. zum Ganzen, Peters, A.: Art. Bild Gottes IV, TRE 6, 506-515, spez. 508-510.

nichts Besseres wünschen können, als dass sich möglichst viele Menschen die Ethik und das Verhalten Jesu zum Vorbild nähmen.[6] Die Probleme beginnen aber auch hier wieder bei der Verkennung der eigenen Voraussetzungen und der Überschätzung der eigenen Möglichkeiten. Im jugendlichen Überschwang mögen wir noch für unser vor uns liegendes Leben an die Machbarkeit des Unmöglichen und die grundsätzliche Veränderbarkeit der Welt glauben – und wer von uns wäre nicht voller Illusionen und guter Vorsätze aus seiner Ausbildungsphase in die Praxis gegangen? Aber spätestens bei der Umsetzung unserer Ideale im Alltag wird uns bewusst, dass wir uns nicht nur hinsichtlich unserer eigenen Kraft und Möglichkeiten, sondern zugleich auch im Hinblick auf die Gebrochenheit und Widersprüchlichkeit der Realität – und damit auch der uns anvertrauten Menschen – Illusionen gemacht haben. Sollen wir unser einheitliches, ideales Weltbild unter Verleugnung unserer eigenen Wirklichkeit dennoch festhalten und unsere Erfahrung und Selbstwahrnehmung weiterhin durch Appelle und Durchhalteparolen übertönen? Oder wird der sprichwörtliche „Praxisschock" uns so abstumpfen lassen, dass wir nicht nur unsere überzogenen Ideale, sondern auf Dauer auch unsere notwendige berufliche Perspektive und uns selbst aufgeben?

Ob wir die Verpflichtung auf das Vorbild Jesu von Nazareth eher konservativ als konsequente „Leidensnachfolge" und „Gehorsam" Christus gegenüber bestimmen oder eher liberal bzw. neuhumanistisch von der Orientierung an dem wahren Menschen Jesus sprechen, in jedem Fall führen wir uns selbst und die Menschen, die uns anvertraut sind, in die *programmatische Selbstüberforderung.* Was ist mit der Erfahrung von Versagen und Schuld, was mit der Wirklichkeit der eigenen Grenzen und der Zwiespältigkeit selbst der gut gemeinten Handlungen? Wo bleibt unser Veränderungspathos, wenn wir in unveränderten Situationen bei veränderungsmüden Menschen ausharren müssen? Wie können wir mit uns selbst und anderen umgehen, wenn die Orientierung an dem großen Vorbild eher die eigene Kleinheit und Inkonsequenz lähmend bewusst macht, als dass sie zu ethischer Größe und konsequenter Nachfolge motiviert?

3 Die menschliche Wirklichkeit Gottes

Nun liegt das Geheimnis dessen, was in den Evangelien des Neuen Testaments von Jesus von Nazareth berichtet wird, gerade nicht in der *Verklärung göttlicher Möglichkeiten eines Menschen*, sondern vielmehr in der *Verherrlichung der menschlichen Wirklichkeit Gottes.* Um es mit den Worten des bekannten Johannesprologs (Joh 1,1.14) zu sagen: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. … Und das Wort ward Fleisch (d.h. ein vergänglicher, sterblicher Mensch) und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit

[6] Vgl. zur übersichtlichen Darstellung der Geschichte der Frage nach dem „Historischen Jesus" und zu einem aktuellen Gesamtentwurf: G. Theissen, Gerd/Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ^{4}2011.

als des einzig geborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit." Es mag manche überraschen, dass angesichts der Schwächen des neuzeitlichen Menschenbildes ausgerechnet eine dogmatisch „hohe" Christologie die Lösung bringen soll.[7] Aber in der Tat ist gerade die Christologie, die im Himmel beginnt, diejenige, die auch wirklich die Erde erreicht; und es ist die Botschaft von der Menschwerdung Gottes in seinem eigenen Sohn, die Menschen in der „Götterdämmerung" der eigenen Entlarvung und Ernüchterung trösten und ermutigen kann.

Aber wie wird Jesus Christus verstanden, wenn er als das einzigartige Schöpfungswort und die Selbstmitteilung Gottes, wenn er als „der Sohn Gottes" selbst bekannt wird? Wie in allen Erzählungen, Reden und Dialogen deutlich wird, soll er als eine *Person*, nicht aber als ein Mensch „wie du und ich" erkannt werden. Er gilt vielmehr als die persönliche Gegenwart und Zuwendung *Gottes*. Denn alles, was von Christus im Evangelium bekannt wird, ließe sich von keinem Menschen, sondern theologisch gesprochen nur von *Gott selbst*, philosophisch gesprochen nur von „*dem* Sein" und „letzten Grund", „*dem* Leben" und „*der* Liebe" selbst aussagen. Christus ist nicht nur einer von Millionen Lebenden, sondern alles geschaffene Leben gründet in ihm und hat an seinem Leben teil, sodass er selbst als „*das* Leben" (Joh 1,3 f; 11,25 f; 14,6) verstanden wird. Er hat nicht nur erhellende Worte und ist nicht nur eine lichtreiche Persönlichkeit, sondern er ist selbst „*das* Licht", in dem alles besteht und lebt (Joh 1,4; 8,12). Er spricht nicht nur die Wahrheit und lehrt nicht nur Verbindliches, sondern er ist selbst „*die* Wahrheit" (Joh 14,6) und damit Maßstab und Kriterium der Wirklichkeit. Er ist nicht nur ein „Seiender", sondern „das Sein" selbst, nicht nur ein „Liebender", sondern die „Liebe in Person", denn „Gott ist die Liebe!" (1 Joh 4,8.16).

4 Der Mensch als Beziehungswesen

Bei einer so tiefgründigen Bestimmung der Menschwerdung Gottes erscheint auch das Gegenüber von Gott und Mensch in einer völlig anderen Perspektive. Es geht bei dem Menschenbild des Evangeliums nicht primär um ethisches Versagen und moralische Schuld, nicht um Minderwertigkeit und Unmündigkeit. Vielmehr wird das Angewiesensein des Menschen auf Gott als ein ganz grundsätzliches und prinzipielles verstanden. Der Mensch ist als Geschöpf auf Gott als seinen Schöpfer angelegt – und dies ganz selbstverständlich, und nicht nur aufgrund von Scheitern und aus Verlegenheit. Als Ebenbild Gottes ist er ganz grundlegend als Gegenüber verstanden und durch das Bezogensein auf das Du konstituiert. Als Lebender bedarf er stets des Lebens und könnte ohne dies nicht einen Augenblick alleine leben. Die Seienden partizipieren am Sein; und die Liebenden verkörpern die Liebe.

---

[7] Vgl. zum Ganzen Eckstein, Hans-Joachim: Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament, in: ders.: Kyrios Jesus. Perspektiven einer christologischen Theologie, Neukirchen-Vluyn ²2011, 2-22.

Daraus ergibt sich zwangsläufig eine vertiefte anthropologische Gesamtsicht: Der von Gott geschaffene und von ihm in die Gemeinschaft gestellte Mensch existiert nicht an sich und unabhängig von anderen, sondern er lebt in konkreten Beziehungen, im Angesprochensein und Sprechen, im Mitteilungsgeschehen zwischen Gott und seinem Volk. Was unserer individualistischen Tradition durchaus fremd erscheinen mag, ist für die biblischen Traditionen konstitutiv – d. h. wesentlich und grundlegend: Der Mensch ist für das „Wir" geschaffen, für die lebensfördernde und heilvolle Gemeinschaft. Haben die einzelnen Mitglieder eine solche zuträgliche Beziehung, dann herrscht im gefüllten Sinn „Frieden" – „Schalom". Denn wenn der Mensch *ist*, dann ist er *in Beziehung*. Menschsein ist immer Menschsein in Beziehung; und die Humanität des Menschseins gründet in ihrer Beziehungswirklichkeit und Beziehungsgewissheit.[8] Mit dem Verlust seiner lebensstiftenden und -tragenden Beziehungen ist das Leben eines Menschen selbst gefährdet. Der Beziehungslose würde seine Lebensgrundlage verlieren, der von Gott und Menschen Verlassene sähe sich von der Todessphäre bedroht.

Dem entsprechend wird auch die Frage nach dem Wesen und der Identität des Menschen in der biblischen Überlieferung nicht mithilfe einer – aus griechisch-hellenistischer Tradition bekannten – „Substanzontologie" entfaltet, sondern auf der Grundlage einer „Beziehungsontologie". Leib, Seele und Geist beschreiben nicht verschiedene „Bestandteile" des Menschen, die man an sich betrachten und gesondert bestimmen könnte. Sie bezeichnen vielmehr jeweils den ganzen Menschen in seinen verschiedenen Beziehungen und Zugehörigkeiten. Die Frage: „Was ist der Mensch?", wird nicht durch die Aufzählung von selbständigen Bestandteilen oder grundlegenden Stoffen beantwortet, sondern durch die Bestimmung der ihn konstituierenden Bezüge. Der „Geist" des Menschen ist nicht *etwas* im Menschen, sondern der Mensch selbst als das Subjekt im Wir der Gottesbeziehung.[9]

So kommt das Gegenüber von Gott und Mensch gerade nicht als lebenshinderlich und abwertend in den Blick, sondern umgekehrt als lebensfördernd und aufwertend. Der Mensch ist auf Beziehung hin angelegt und kann sich als das isolierte Ich gerade nicht in angemessener Weise selbst entfalten. Ob der Mensch sich selbst und sein Leben als bedeutsam und wertvoll empfindet, hängt weniger von seinem eigenen Reichtum, gesellschaftlichen Status oder Schätzwert ab als vielmehr von der Wertschätzung und Anerkennung, die er persönlich durch andere erfährt. In der Erfahrung von Liebe wird er liebesfähig und infolge von erlebter Zuwendung lernt er, sich selbst in ausgewogener Weise anderen zuzuwenden.

Nicht dass er schwach und angewiesen ist, erscheint dann als das Grundproblem des Menschen, sondern vielmehr, dass er mit dieser Offenheit und eigenen

---

[8] Vgl. im Einzelnen Eckstein, Hans-Joachim: Wenn die Liebe zum Leben wird. Zur Beziehungsgewissheit, Grundlagen des Glaubens 3, Holzgerlingen 2010.

[9] Von elementarer Bedeutung war für diese Grundeinsichten biblischer Wissenschaft Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments, München 1973 (NA Gütersloh 2010?).

Begrenztheit nicht wahrhaftig umgeht. Als „Sünde" und „Verfehlung" gelten nicht nur Abweichungen vom eigenen Selbstbild und Unzulänglichkeiten im eigenen Verhalten, sondern vielmehr die lebensabträgliche und liebeshindernde Verschlossenheit gegenüber dem Gott, der als *das* Leben und *die* Liebe in Person verstanden wird. „Sünde" ist somit im Kern die Trennung von Gott als dem Leben; und „schuldig" wird der Mensch in seiner Verfehlung der Bestimmung zur verantwortlichen wechselseitigen Beziehung.

5 Liebenswürdig oder würdig geliebt?

Nun sind mit den Kategorien der „Beziehung" und der „Liebe" die Missverständnisse hinsichtlich der göttlichen Hinwendung zum Menschen und der menschlichen Relation zu Gott noch keineswegs alle ausgeschlossen. Auch „personale Beziehungen" können durchaus lebensabträglich sein, und es gibt Formen der Zuwendung, die alles andere als aufwertend und befreiend wirken. In der Sozialpsychologie und der Pädagogik haben wir die begriffliche Unterscheidung von „konditionierter" und „nichtkonditionierter Annahme" kennen gelernt. Wenn Zuwendung an das Wohlverhalten und die Wohlgefälligkeit des Gegenübers gebunden ist, dann sprechen wir von „bedingter" Annahme, denn sie ist sowohl an „Vorbedingungen" geknüpft als auch als solche „vorbehaltlich". In Wahrheit bezieht sich eine solche Zuneigung nicht auf die Person selbst, sondern auf bestimmte Aspekte, Eigenschaften oder Qualitäten der Persönlichkeit. Die Wertschätzung gilt dann nicht dem Menschen an sich, sondern vielmehr seinen attraktiven Seiten und erwartungskonformen Verhaltensweisen. Da eine solche Art von Anerkennung und Liebe nicht bedingungslose Zuwendung ist, sondern in Wahrheit erarbeitet und erkauft werden muss, enttäuscht sie nicht nur die „Ungeliebten", sondern zugleich auch die vermeintlich „Geliebten". Denn sie müssen „liebenswert" sein, um die Zuwendung zu erlangen, die sie eigentlich voraussetzungslos brauchen; und sie müssen sich „liebenswürdig" verhalten, um die Aufwertung zu erfahren, die sie doch unbedingt auf ihre eigene Person beziehen wollen.[10]

Vielmehr gewinnen wir als Menschen unsere Zuversicht, unsere Sicherheit und unser Glück aus Beziehungen, in denen wir uns bedingungslos und umfassend geliebt und anerkannt wissen. Wenn wir erleben, dass wir uns nicht erst durch unser Verhalten als „liebenswert" erweisen müssen, um Zuwendung zu empfangen, werden wir frei davon, uns nur von unseren Leistungen her zu verstehen und uns von unseren Erfolgen abhängig zu machen. Es gibt keine Voraussetzungen mehr, die wir in unserem Leben zuerst erfüllen müssen, um Anerkennung und Liebe zu gewinnen, sondern die Liebe selbst wird zur Voraussetzung und Grundlage unseres Lebens. Das „eigentliche" Lebensglück steht dann nicht

[10] Vgl. zum Ganzen Eckstein, Hans-Joachim: Geliebt, erkannt und anerkannt. Zum Wesen der Liebe, in: ders.: Liebe zum Leben (wie Anm. 8), 111-122.

länger in eine unbestimmte Zukunft hinein aus, sondern es kann hier und jetzt gewonnen und gestaltet werden. Auf diese Weise müssen wir nicht fortwährend der Anerkennung nachjagen und ständig neue Bedingungen erfüllen, von denen wir unser Glück abhängig machen, sondern wir können anfangen zu *sein*.

Wenn wir erleben, dass die Liebe eines anderen nicht nur unseren „liebenswerten" Seiten, sondern *uns selbst* umfassend gilt, bekommen wir den Mut, uns zunehmend auch mit unseren Schattenseiten auseinander zu setzen und uns zu sehen, wie wir wirklich sind. Wir müssen ja nicht länger fürchten, durch unsere Wahrhaftigkeit und Offenheit die Zuneigung wieder zu verlieren. Im Gegenteil, weil *wir* geliebt werden und nicht nur die Rollen, die wir spielen, kann es die Beziehung nur vertiefen, wenn wir dem anderen und uns nicht länger etwas vormachen, sondern ehrlich werden.

So bewirkt gerade die Liebe, die uns bejaht, wie wir sind, dass wir uns verändern, und die unbedingte Annahme bringt uns dahin, dass wir ihr zunehmend auch durch unser Verhalten entsprechen. Nichts ist für uns überwältigender als die Erfahrung uneingeschränkter Liebe. Sie ist – gerade indem sie voraussetzungslos und bedingungslos gilt – für uns so *folgenreich* und *prägend* wie kein anderes Erleben.

6 Von der unbedingten Zuwendung Gottes

Wenden wir diese Differenzierung von „bedingter" und „unbedingter Annahme", von „konditionierter" und „nicht konditionierter Zuwendung" auf die verschiedenen Vorstellungen von Glauben und auf die unterschiedlichen Ausformungen des Gottes- und des Menschenbildes an, dann mögen die Beispiele für eine *vorbehaltlich* erlebte religiöse Anerkennung und eine *konditionierende* und gesetzlich *einschränkende* Frömmigkeit empirisch durchaus überwiegen. Wie soll ein fehlbarer Mensch sich auch gegenüber einem als vollkommen vorgestellten Gott so profilieren, dass er vor ihm als gerecht erscheint? Wie kann ein Mensch die anstrengende Rolle des Liebenswerten und Liebenswürdigen vor einem Gott durchhalten, dessen vornehme Eigenschaft es ist, selbst die Gedanken und das Herz der Menschenkinder zu durchschauen? Nicht befreiend, sondern erdrückend wie ein übermächtiger strenger Vater wirkt dann das Gottesbild auf den, der ihm entsprechen will. Und der Vergleich mit der Vollkommenheit und Vorbildlichkeit Jesu von Nazareth wird den, der sich aus eigener Kraft so redlich, aber aussichtslos um Nachahmung und Anerkennung bemüht, in *Selbstbetrug* oder *Verzweiflung* treiben. Diese Art der Konditionierung hat die Frömmigkeit jahrhundertelang – und teilweise bis heute – gefesselt und gekettet.

Die grundlegende reformatorische Erkenntnis Martin Luthers von der „Rechtfertigung des Menschen durch Gott allein im Glauben, allein aus Gnade und allein in Christus" lässt sich kaum treffender als mit dieser Differenzierung von konditionierter und nicht konditionierter Annahme entfalten. Es geht auch hier um die prinzipielle Alternative: Wird der Mensch „gerechtfertigt" und an-

erkannt, weil er sich durch seine Gesinnung und sein Verhalten als „gerecht" – d.h. den Vorgaben und Normen entsprechend – erwiesen hat, oder wird er durch Gottes Zuwendung und Gnade voraussetzungslos „freigesprochen" und in das „richtige" – d.h. „gerechte" – Verhältnis zu Gott versetzt? Liebt Gott den Menschen, insofern sich dieser als liebenswürdig zeigt und liebenswert verhält, oder erkennt sich umgekehrt der Mensch als wertvoll und würdig, weil er sich von Gott geliebt und durch seine Zuwendung wertgeschätzt weiß?

Die Botschaft von der Menschwerdung Gottes und von der Inkarnation seines Wortes wurde von Anfang der Evangeliumsverkündigung an als unmissverständliches Zeugnis von Gottes voraussetzungsloser und unbedingter Zuwendung zur „Welt" – d.h. zu einer Gott gegenüber verschlossenen und ihm nicht zugewandten Menschheit – verstanden: „Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" (Joh 3,16f).

In dem Maße, wie wir andere wertschätzen, teilen wir uns ihnen mit. Wir schenken denen, die wir lieben, Zeit, Aufmerksamkeit, Zuwendung und Vertrauen. Sosehr wir uns schon in jeder unserer Mitteilungen auch ein Stück selbst mitteilen, sosehr gilt es als herausragendes Merkmal einer unbedingten Zuneigung und unbegrenzten Liebe, wenn wir die Bereitschaft haben, jemandem nicht nur Zeit, Geld oder Worte zu schenken, sondern uns selbst offen und ungeschützt mitzuteilen. Wir erkennen die gegenseitige Liebe an der Bereitschaft zur persönlichen Hingabe. Und wenn jemand bereit ist, für die, die er liebt, sogar sein eigenes Leben einzusetzen, sprechen wir von einer grenzenlosen und unbedingten Liebe. Oder wie es Jesus zu seinen Jüngern als seinen Freunden beim Abschied vor seiner Gefangennahme formulierte: „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde" (Joh 15,13).

7 Von der Würde des geliebten Menschen

Worin liegt also die Bedeutung des zentralen christlichen Bekenntnisses von der Menschwerdung Gottes und seiner Zuwendung in Christus für das Menschenbild? Von vielen möglichen Gesichtspunkten kamen für uns vor allem zwei Aspekte in den Blick: *Erstens* wird die Erfahrung der unbedingten und voraussetzungslosen Selbstmitteilung Gottes und seiner persönlichen, verbindlichen Hingabe an die Welt als Ausdruck einer grenzenlosen Zuwendung und Wertschätzung erfahren. Die Bereitschaft zur Menschwerdung Gottes steht für die vorbehaltlose und nicht konditionierte Liebe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen, des himmlischen Vaters zu seinen Kindern, des Christus zu seinen Freunden. Die Frage, wie sich Gott als das Sein und die Liebe zu seinen Menschen in ihrem Angewiesensein und ihrer Bedürftigkeit verhält, ist nicht offen, sondern eindeutig und überwältigend zu unseren Gunsten entschieden.

Zugleich und *zweitens* ist mit der theologischen Erkenntnis, dass in Jesus von Nazareth Gott selbst in menschlicher – d.h. angewiesener und vergäng-

licher – Gestalt unter uns wohnte und unsere Schwachheit und Sterblichkeit mit uns teilte, eine grundlegende *Veränderung der menschlichen Situation* und des *Weltbildes* verbunden. Das Gegenüber von Gott und Mensch, Allmacht und Schwachheit, Liebe und Bedürftigkeit, Ewigkeit und Vergänglichkeit muss nicht länger verleugnet und kompensiert werden, weil die scheinbaren Gegensätze in der Selbsthingabe Gottes *versöhnt* sind. Selbstentfaltung des Menschen und Verherrlichung Gottes bilden keinen Gegensatz mehr, weil sich der Schöpfer in der Lebensentfaltung seiner Geschöpfe verherrlicht und die Geschöpfe in ihrer Offenheit und Zugewandtheit gegenüber dem Schöpfer zu sich selbst finden.

In der *Christus*erkenntnis kommen *Gottes*erkenntnis und *Selbst*erkenntnis des Menschen zu einer lebenseröffnenden *Vermittlung*. Gott kam zu den Menschen, damit die Menschen endlich zu Gott kommen; Christus wurde arm und verachtet, damit wir an seinem Reichtum und an seiner Herrlichkeit teilhaben können. Das Leben scheute den Tod nicht, so dass in Zukunft keiner mehr ohne Hoffnung auf sein Leben sterben muss. Das Licht scheint in der Finsternis, so dass die, die der Dunkelheit ausgeliefert waren, nunmehr inmitten ihrer Welt den Glanz und die Herrlichkeit – nicht nur eines Menschen, sondern – ihres Gottes sehen.

Was beide Aspekte – den der Offenbarung des *Gottes*bildes und den der Verwandlung des *Welt-* und *Menschen*bildes – verbindet, ist die Betonung einer ungekannten *Würde und Anerkennung des Menschen*, die nicht erst durch die eigene Selbstentfaltung gewonnen werden müssen und die auch durch die eigene Unzulänglichkeit nicht widerlegt werden können. Indem Gott seiner Welt nicht nur Worte, sondern sein eines und entscheidendes Wort in Person mitgeteilt hat, vermittelt er ihnen eine *Wertschätzung* und *Bedeutsamkeit*, die sie zuvor nicht ahnen konnten.[11] In dieser Gestalt uneingeschränkter Selbsthingabe Gottes findet der Mensch gerade in der Wahrnehmung *Gottes* uneingeschränkt zu sich *selbst*.

Dass die Erkenntnis dieser voraussetzungslosen Zuwendung Gottes gleichwohl *nicht folgenlos* bleiben kann, sondern ihrerseits zur *Erwiderung* der Anerkennung und zur *Weitergabe* einer solchen Wertschätzung drängt, ist gerade das Geheimnis einer nicht konditionierten Liebe. Denn während die *bedingte* Liebe den Menschen daran hindert, so zu werden, wie es von ihm erwartet wird, bewirkt die *bedingungslose Wertschätzung und Anerkennung*, dass der Mensch ihnen so entsprechen will, wie es gar nicht als Bedingung verlangt wurde.

Freilich erscheint eine „Selbstentfaltung" in diesem Sinne nicht mehr als Ausdruck einer verzweifelten Suche nach Anerkennung und Selbstbehauptung oder als Selbstüberforderung angesichts überzogener und „gesetzlicher" Normen, sondern als ein ganz neues und in Dankbarkeit, Liebe und Einsicht gegründetes Gebot der Stunde: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt. Daran wird

[11] Vgl. zur Entfaltung Eckstein, Hans-Joachim: Du bist ein Wunsch, den Gott sich selbst erfüllt hat, Holzgerlingen ²2013.

jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt." (Joh 13,34f)

II Anerkennung, Toleranz und kritische Auseinandersetzung

Wenn der Mensch in dieser spezifischen Weise als ein Beziehungswesen verstanden wird und die ganz grundlegende Bedeutung von Wertschätzung und Anerkennung für seine Identität und Entwicklung erkannt ist, stellt sich umso dringlicher die Frage nach dem angemessenen Umgang mit anderen Menschen. Wäre es dann konsequent, jedem Menschen in jeder Hinsicht und ungeachtet seiner Überzeugung und seines Verhaltens tolerant zu begegnen? Bedeutet die Einsicht in die Bedeutsamkeit der Anerkennung den Verzicht auf kritische Auseinandersetzung und Distanzierung gegenüber Überzeugungen und Verhaltensweisen, die man in Hinsicht auf den Einzelnen und die Gemeinschaft als beziehungs- und lebensabträglich erkennt? Dazu bedarf es nun im zweiten Schritt einer klaren Differenzierung, die im Hinblick auf unsere gegenwärtige kirchliche wie gesellschaftliche Debatte sinnvollerweise durch eine Klärung des Verhältnisses von Toleranz, Anerkennung und kritischer Auseinandersetzung bzw. Distanzierung durchgeführt werden soll.

1 Toleranz – Duldung oder Anerkennung?

Zur Verständigung sind dabei zunächst die Begriffe selbst in Hinsicht auf ihre biblischen Bezüge in den Blick zu nehmen. Was meinen wir mit „Toleranz"?[12] Verstehen wir den Toleranzbegriff zurückhaltend, dann denken wir an „Duldung"; bestimmen wir den Toleranzbegriff hingegen im gefüllten Sinne, dann beinhaltet er die umfassende „Anerkennung" und „Annahme" des Anderen. Ich erinnere mich daran, dass wir als Oberstufenschüler einmal einen dialektischen Aufsatz zu schreiben hatten, bei dessen Themenstellung es um eben diese Differenzierung ging: „Toleranz und Akzeptanz – bestimmen Sie beide Begriffe in ihrem Verhältnis zueinander".

Begreifen wir Toleranz lediglich im Sinne von „Dulden" und „Duldsamkeit", dann mag das Wort einen leicht überheblichen und gönnerhaften Ton erhalten: Ein souveräner Herrscher gewährt jemandem Toleranz, er „duldet" ihn mit seinen abweichenden religiösen oder politischen Überzeugungen. Diese Assoziation kann der Begriff Toleranz vor allem im europäischen Ausland auslösen, zumal er für sich genommen und wörtlich weder die Gleichheit noch auch die umfängliche Anerkennung voraussetzt.

---

[12] Vgl. prägnant Art. Toleranz/Intoleranz, RGG[4], 458-470, hier III O. Wischmeyer, 460f; IV M. Ohst, 461-464; VII-IX R. Preul, 465-469.

Aber es liegt auch eine Stärke in der zurückhaltenden Bestimmung als „Duldung". Versteht man nämlich das Gebot der Toleranz quasi als Minimalforderung im Umgang mit dem Fremden und Andersartigen, dann ist es sowohl eher realisierbar als auch gesamtgesellschaftlich leichter zu plausibilisieren. Selbst der Nebengedanke der „Souveränität" und der „Gewährung" bringt zumindest zur Geltung, dass die Toleranzforderung auf Einsicht und Zustimmung abzielt und nicht auf Zwang und Unterdrückung. Für echte Toleranz wird geworben; sie kann nicht religiös, politisch oder ideologisch aufgenötigt werden. Auf diesen Aspekt des Bittens, Überzeugens und Werbens werden wir im Zusammenhang der Verkündigung und des Wirkens Jesu noch zurückkommen.

Gehen wir hingegen von einem vertieften Toleranzverständnis aus, dann bringt dies die Schwierigkeit mit sich, dass eine umfassende wechselseitige Anerkennung abweichender Überzeugungen, Normen und Wertsysteme viel schwerer zu begründen und zu realisieren ist. Dies gilt schon innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, wie viel mehr gesamtgesellschaftlich. Zudem bedarf eine umfassende Toleranzforderung unbedingt der Differenzierung, um nicht als pauschale Bejahung von allem und jedem und als utopische Egalisierung aller Verhältnisse und Beziehungen missverstanden zu werden. Es kann aber andererseits nicht strittig sein, dass Jesu Aufforderung zur Feindesliebe, zum Segnen derer, die verfluchen, und zur Fürbitte für die, die beleidigen, mehr beinhaltet als nur ein distanziertes Dulden oder auch ein Geltenlassen auf der Basis der Gegenseitigkeit (vgl. Lk 6,27-36).

Wenn wir uns exemplarisch an der Verkündigung und Argumentation Jesu nach dem Lukasevangelium orientieren, können wir wohl drei Einsichten als weitgehend akzeptiert voraussetzen:

1. Eine Unterbestimmung im Sinne der Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen kann mit der hier zu behandelnden Toleranz nicht gemeint sein. Dieses gesellschaftlich verbreitete: „Ich habe dich gern, und du kannst mich auch gern haben!", ist unserer nicht würdig.
2. Wir sind uns gemeinsam im Klaren, dass wir die Grundlagen und Voraussetzungen der Toleranz bedenken müssen. Es geht uns nicht um eine naive und pauschale Toleranzforderung. Die Toleranz bedarf der inhaltlichen und existentiellen Begründung.
3. Inzwischen hat sich sowohl aus theologischen Gründen wie auch aus sozial-psychologischer wie politischer Einsicht die Erkenntnis durchgesetzt, dass wir nicht von Toleranz sprechen können, ohne auch die Grenzen der Toleranz klar zu kennzeichnen. Eine naive und undifferenzierte absolute Toleranzforderung würde das Anliegen einer begründeten Toleranz nicht etwa fördern, sondern gefährden. Wer sich gegenüber einer radikal gelebten Intoleranz anderer nicht zu verhalten weiß, schadet nicht nur sich selbst, sondern auch den Grundlagen der Gemeinschaft, weil er die Intoleranz indirekt stärkt.

2 Gottes Annahme und Anerkennung

Nun mag man einwenden, dass das Hauptproblem einer biblischen Orientierung hinsichtlich unseres Themas darin zu sehen ist, dass der Begriff der „Toleranz" als solcher in den Traditionen des Alten und des Neuen Testaments keine zentrale Rolle spielt. Diese Einschränkung lässt sich allerdings nur für die Vokabel selbst, nicht aber für den damit bezeichneten Sachverhalt formulieren. Wenn wir an die Begriffe „Geduld" und „Langmut", „Barmherzigkeit" und „Gnade", „Güte", „Menschenfreundlichkeit" und „Annahme" denken, wird uns sofort deutlich, dass wir von der alttestamentlichen wie neutestamentlichen Wesensbeschreibung Gottes sprechen. In Güte und Geduld steht Gott zu seinem Volk Israel, und in Liebe und Barmherzigkeit wendet er sich der ihm gegenüber feindlich gesinnten Welt zu.[13]

Wenn wir den Toleranzbegriff allerdings an der biblischen Wesensbeschreibung Gottes messen wollen, gewinnen wir sowohl einen sehr hohen Maßstab für das Verständnis von „Annahme" und „Anerkennung" als auch zugleich sehr deutliche Differenzierungen. Denn einerseits wird Gottes „Dulden" auf seine unbedingte Zuwendung und voraussetzungslose Liebe zu den ihn ablehnenden Personen zurückgeführt, aber andererseits beinhaltet die Bejahung der „Sünder" keinesfalls die Verharmlosung, Anerkennung oder gar Bejahung ihrer „Sünde". „Gerechtfertigt" werden die *Gottlosen*, nicht aber ihre *Gottlosigkeit*; die kann gnädig vergeben und insofern geduldig ertragen werden – nicht aber „anerkannt" und „gutgeheißen". Die „Versöhnung" Gottes bezieht sich auf die ihm feindlich gesinnten *Personen*, nicht auf deren erklärte *Feindschaft*; die soll gerade nicht „toleriert" – d. h. anerkannt und bestätigt – werden, sondern überwunden.

Mit dieser *Differenzierung* von „Person und Werk" ist nicht etwa eine *Trennung* beider oder eine Geringschätzung des gelebten Lebens und der Leistung gemeint, sondern eine klare Differenzierung zwischen der Person selbst und ihrem Verhalten. Gerade weil Gott die Menschen uneingeschränkt liebt, kann er das, was das Leben dieser Menschen einschränkt, keinesfalls „tolerieren" – im Sinne von „anerkennen" und „gutheißen". So wird nicht nur Gottes „Toleranz", sondern gerade auch seine „Intoleranz" gegenüber dem, was Leben und Liebe gefährdet und zerstört, als Ausdruck seiner Liebe und nicht etwa als Unduldsamkeit oder Ablehnung erkannt.

So wenig wie Eltern bei der Erziehung ohne eine Differenzierung von „Person und Werk" auskommen könnten, sondern die Zuneigung zu ihren Kindern mitunter gerade im Nichttolerieren eines gefährlichen Verhaltens erweisen müssen, so wird auch Gottes „Nein" zu menschlicher Gefährdung und Zerstörung als Ausdruck seines „Ja" zu den Menschen selbst verstanden. Denn wie sollte man ein verantwortliches Toleranzverständnis anders fassen, wenn z. B. kleine Kinder sich mit Küchenmessern streiten wollen?

---

[13] Vgl. zum Ganzen ECKSTEIN, HANS-JOACHIM: Gott als Vater. Das zentrale christliche Gottesverständnis?, in: DERS.: Liebe zum Leben (wie Anm. 8), 49-87.

Entsprechendes ließe sich an der Differenzierung von *Liebe und Wahrheit* durchführen: Die Liebe gilt uneingeschränkt der Person; aber um eben dieser Liebe willen ist die Konfrontation mit der Wahrheit unumgänglich. Wir könnten auch an die Duale von *Zuspruch und Anspruch* Gottes erinnern oder von *Evangelium und Gesetz* – wobei mit „Gesetz" im theologischen Sinne nicht etwa das Alte Testament oder die „Tora" (d. h. die fünf Bücher Mose) insgesamt bezeichnet wird, sondern Gottes den Menschen bei seinem Verhalten behaftendes Wort.

3 Jesu Annahme der Sünder und die Integrationsleistung des Evangeliums

So liegt in der hoch differenzierten biblischen Bezeugung der Wertschätzung, Anerkennung und „Toleranz" Gottes gewiss ein enormes Orientierungspotential für die Forderung nach zwischenmenschlicher Toleranz. Was eine Rückbesinnung auf die Zeugnisse der ersten Christinnen und Christen – und hier speziell auf das Lukasevangelium[14] und die Apostelgeschichte – zudem als lohnend erscheinen lässt, ist die atemberaubende Integrations- und Inkulturationsleistung, die der frühen Kirche in den ersten Jahrzehnten ihres Entstehens abverlangt wurde.

1. Das, was Jesus in seiner offenen Zuwendung zu den „verlorenen Schafen" in Israel – den sprichwörtlichen „Zöllnern und Sündern" – seinen Jüngern und den Gerechten (Lk 5,32; 15,7) in Israel zumutete, musste nach deren Selbst- und Weltverständnis „Murren" – als Reaktion auf ein „nicht tolerierbares" Verhalten – provozieren (Lk 15,2; vgl. 5,27 ff; 7,34; 18,9 ff; 19,1 ff). Aber nicht nur Jesu Annahme der Sünder in Israel, sondern auch seine – gerade von Lukas herausgestellte – Vorurteilsfreiheit gegenüber Samaritern (Lk 9,51 ff; 10,29 ff; 17,11 ff) und seine für die Zeit ungewöhnliche Anerkennung und Aufwertung der Frauen (Lk 7,36 ff; 8,1 ff; 10,38 ff; 13,10 ff; 23,26 ff) stieß auf Befremden und Widerstand.[15]

2. Diese Überlieferungen von Jesu Begegnungen und Tischgemeinschaften, von Jesu Worten und Gleichnissen gaben seinen Nachfolgerinnen und Nachfolgern auch nach Kreuz und Auferstehung ihres Herrn Maßstab und Vorbild, als die Verkündigung der angebrochenen Gottesherrschaft über Jerusalem und Judäa hinaus ihren Weg über Samarien bis zu den Heiden fand (vgl. Apg 1,8; 11,1 ff; 15,1 ff). Können wir uns die Herausforderung für die überwiegend aramäisch sprechende Urgemeinde vorstellen, als sie erfuhr, dass sich nun auch griechisch sprechende Heiden auf ihren Herrn bezogen und ihren Gott der Väter mit „Abba, lieber Vater!" anriefen? Bei diesem Übergang des Evangeliums

---

[14] Vgl. zum Lukasevangelium ECKSTEIN, HANS-JOACHIM: Aspekte einer lukanischen Anthropologie am Beispiel von Lukas 7,36-50, in: DERS.: Kyrios Jesus (wie Anm. 7), 119-134; ECKSTEIN, HANS-JOACHIM: Pharisäer und Zöllner. Jesu Zuwendung zu den Sündern nach Lukas 18,9-14, in: DERS.: Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, BVB 5, Münster u. a. ²2007, 143-151.

[15] Vgl. zum Ganzen programmatisch und grundlegend JEREMIAS, JOACHIM: Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ¹⁰1984, 124-145; DERS.: Neutestamentliche Theologie, Gütersloh ⁴1988, 110-123.

von der jüdischen Urgemeinde in Judäa und Galiläa hin zu den aus Juden und Heiden zusammengesetzten gemischten Gemeinden in der griechisch sprechenden und denkenden Diaspora ist der „zweite Sitz im Leben" dieser Jesusüberlieferungen zur Verteidigung der Annahme der Sünder zu erkennen.

3. Zur Zeit des Lukas- oder des Matthäusevangeliums selbst waren diese missionstheologischen Grundentscheidungen der Toleranz und Akzeptanz der ursprünglichen Heiden in der Gemeinde Jesu Christi längst vollzogen. Die Brisanz der vorbildlichen Hinwendung Jesu zu den Fremden, Andersartigen und Ausgegrenzten erwies sich nun vor allem bei der Frage des Umgangs mit denen, die als Glieder der Gemeinde abweichend von der eigenen Überzeugung dachten und handelten – oder auch unbestritten gefehlt hatten. So überliefert gerade Matthäus das Gleichnis „Vom Verlorenen Schaf" im Zusammenhang einer Gemeinderede (Mt 18, 1-35), in der es anschließend um die Begründung der siebenundsiebzigfachen – d. h. unbegrenzten – Vergebungsbereitschaft unter Brüdern geht. In dieser Einladung und Aufforderung zur innergemeindlichen Toleranz ist dann der „*dritte* Sitz im Leben" der das Evangelium verteidigenden Verkündigung Jesu von der Güte seines himmlischen Vaters zu erkennen.

4 Die Verbindung des scheinbar Widersprüchlichen

Für unseren heutigen Kontext liegen Faszination und Herausforderung dieser vielfältigen Anwendung des Evangeliums Jesu in der Verbindung des für uns scheinbar Widersprüchlichen. Die Toleranzforderung erwächst nicht aus einer *Relativierung* der religiösen Überlieferungen und einer Tendenz weltanschaulicher *Vereinheitlichung*, sondern sie gründet umgekehrt in einer dezidierten eigenen *Glaubensgewissheit* und einem unbeirrten *Sendungsbewusstsein*. Die Kraft zur Toleranz erwächst aus der Glaubensfestigkeit und steht nicht im Gegensatz zu ihr. Das Evangelium hat von Beginn an nicht für eine Toleranz *trotz* des Glaubens, sondern *aus* Glauben geworben. Dabei wurde die Aufforderung zur Annahme und positiven Zuwendung nicht etwa nur auf diejenigen bezogen, die ihrerseits den Weg in die Glaubensgemeinschaft suchten, sondern ausdrücklich auch auf die, die nicht zu gegenseitiger Toleranz bereit waren und den an Christus Glaubenden ihrerseits mit Vorbehalt und Ablehnung begegneten. Hatte doch Jesus seine Jünger mit dem Hinweis auf die Barmherzigkeit ihres himmlischen Vaters sogar zur Liebe gegenüber den Feinden aufgerufen: „Liebet eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; segnet, die euch fluchen; bittet für die, die euch beleidigen" (Lk 6, 27 f. 38).

5 Das Werben für die Toleranz

Vergegenwärtigen wir uns, auf welche Weise Jesus selbst – und mit Bezug auf ihn die Evangelisten – sich für Anerkennung und Toleranz einsetzen, die mehr als „Dulden" und nicht weniger als die „Annahme" und „Anerkennung" des An-

deren als Person bedeuten, dann fällt zunächst und vor allem die entgegenkommende, gewinnende, ja *bittende* Art der Argumentation und Darstellung auf. Wenn wir zu Anfang bei dem Begriff der Toleranz den Beigeschmack der Souveränität und Überlegenheit bemängelten, so findet er an dieser Stelle durchaus seine positive Entsprechung. Eine Toleranz im gefüllten Sinne von persönlicher Anerkennung und umfänglicher Annahme kann weder mit politischen Mitteln durchgesetzt noch ideologisch erzwungen werden; für eine solche Toleranz kann nur geworben werden; und eine solche Zuwendung wird in der Tat freiwillig und aus Liebe und Einsicht gewährt.

Dabei lassen sich gerade in den Gleichnissen Jesu drei verschiedene Weisen erkennen, in der er die zunächst ablehnend Reagierenden zu einer neuen Einstellung gegenüber dem Evangelium führt und sie damit zu einem grundlegenden Perspektivenwechsel und einer existentiell neuen Sicht einlädt.

1. Zunächst und vor allem wird der Blick auf Gott selbst und sein Wesen gelenkt: Gott ist wie ein Hirte, der selbstverständlich nach seinem verlorenen Schaf sucht; er ist wie ein liebender Vater, der in seiner Liebe gar nicht anders kann, als seinen wiederkehrenden Sohn vergebend in die Arme zu schließen (Lk 15,1-32). Gott ist wie ein Gläubiger, dem es gefällt, die große, ja sehr große Schuld seiner beiden Schuldner von sich aus zu erlassen (Lk 7,41 f). Damit werden die zunächst Verschlossenen dazu eingeladen, den eigenen Standpunkt einmal zu verlassen und dieselbe, zunächst befremdende Situation mit den Augen Gottes zu sehen. „So gütig und barmherzig ist Gott – zu dir und zu denen, denen du die Anerkennung und gleiche Würde bisher verweigerst!" Darin spricht sich die tiefe Erkenntnis aus, dass Annahme vom Angenommen-Sein herrührt und das eigene Nach-Hause-Finden im Gefundensein gründet: „Dieser mein Sohn … war verloren und ist gefunden worden!" (Lk 15,24.32). Beziehungsfähigkeit gründet in Beziehungsgewissheit; und Beziehungsgewissheit bildet sich in erlebter Beziehungswirklichkeit aus. Die Fähigkeit zur Liebe erwächst aus der eigenen Erfahrung der Liebe; und es bedarf eines Gegenübers, um sich selbst und andere angemessen zu erkennen. Liebe kann nicht erzwungen werden, sie wird reflektiert!

2. Neben dieser Beschreibung des Wesens Gottes überrascht auch der Perspektivenwechsel im Blick auf die zunächst bedrohlich und fremd erscheinenden Anderen. Sie sind wie ein „verlorenes Schaf", eine „verlorene Drachme", ein „verlorener Sohn" (Lk 15); ja sie sind wie „Kranke, die des Arztes bedürfen" (Lk 5,31) und wie „Verschuldete", die nur noch auf Gnade hoffen können. Mit diesem Perspektivenwechsel werden die Besorgten in ihrer Einschätzung durchaus ernst genommen, und die nicht tolerierbare Voraussetzung wird keineswegs bestritten. Die Sünde der Sünder wird nicht verharmlost; und dennoch erscheinen sie plötzlich aus der Perspektive des barmherzigen Gottes unter dem Aspekt ihres Angewiesenseins. Auch dieser Perspektivenwechsel beinhaltet wieder eine unmittelbar einleuchtende Wahrheit. Angst und Aggression gründen in dem Eindruck der Bedrohung und Gefährdung; wer sich sicher

ist und sich nicht bedroht fühlt, der muss sich auch nicht aggressiv abgrenzen. Ein Feind, den man sich direkt vor Augen stellt, wirkt höchst bedrohlich; aber durch die Fähigkeit der Distanzierung wird die Gefahr entdämonisiert und auf ihr wirkliches Bedrohungspotential reduziert. Die Beschreibung der Schwachheit und des Angewiesenseins des Fremden, die die Befremdung nicht überspielt, sondern einbezieht, schafft die Voraussetzung für eine angstfreie Begegnung. So geht es letztlich um die Erübrigung von unbegründeter Angst, denn solange die Angst bestimmend ist, kann Toleranz nicht aufkommen. In der Verhaltensforschung würden wir von einer „Beißhemmung" sprechen, die die Wahrnehmung der eindeutigen Unterlegenheit und Schwachheit des Anderen auslöst. So sind wir auch zutiefst bestürzt, wenn Menschen offensichtlich ohne jede sozial erlernte Hemmung sich an den Schwächsten und am Boden Liegenden aggressiv auslassen. Wie tief müssen die Verwundungen sein, wenn jemand ohne jede Situationsangemessenheit wie unmittelbar um sein Leben kämpfend um sich tritt!

3. Schließlich wird in den Gleichnissen und Auseinandersetzungen Jesu der Perspektivenwechsel auch dadurch herbeigeführt, dass die Vorurteile gegenüber den nicht Tolerierten entlarvt werden und die Ablehnung gegebenenfalls als unbegründet erwiesen wird. So wird berichtet, wie die zuvor betrügerisch handelnden Zöllner Levi und Zachäus durch die Zuwendung Jesu in der Tat eine Lebenswende vollziehen und das Unrecht weit über Erwartung wieder gutmachen (Lk 5,27 ff; 19,1 ff); der „barmherzige Samariter" beschämt mit seinem nicht berechnenden und vorurteilsfreien Handeln die vermeintlich Gerechten (Lk 10,25 ff); der verlorene Sohn erweist sich vom Ende her als der tatsächlich vom Vater wiedergefundene (Lk 15,11 ff); und die als Sünderin verachtete Frau reagiert in ihrer dankbaren Liebe so überschwänglich, dass ihre Zuwendung das an sich korrekte Verhalten des Gastgebers plötzlich als unzureichend erscheinen lässt (Lk 7,36 ff). Das, was bisher als „Recht" erschien, wird in jedem dieser Fälle durch die neue Perspektive des Handelns aus Liebe und Einsicht übertroffen. Und das generelle Ablehnen und pauschale Misstrauen den Andersartigen gegenüber wird als beschämendes Vorurteil erwiesen.

6 Mit den Augen Gottes sehen

All diese gewinnenden und bezwingenden Argumente des Evangeliums wollen letztlich einheitlich dazu einladen, jeweils den eigenen Standpunkt auf Gott und seine Barmherzigkeit hin zu verlassen und sich selbst und die Anderen neu und bleibend mit diesen Augen Gottes zu sehen. Denn das, was alle verbindet, ist ihre Zugehörigkeit zu dem Vater Jesu Christi – sie wissen es oder wissen es nicht. Und was die Suche des Hirten, der Frau oder des Vaters in Lukas 15 motiviert, ist allein, dass alles Verlorene in Wirklichkeit und umso mehr zu dem gehört, der es sucht. Der Wert liegt bereits in der Zugehörigkeit begründet und nicht erst im angemessenen Verhalten.

Was qualifiziert das verlorene Schaf für die Suche seines Hirten, und was trägt der verlorene Groschen zu seinem Gefundenwerden bei? Und wollten wir den verlorenen Sohn nach unserem Vorverständnis für seine Abkehr von den Schweinetrögen rühmen, so belehrt uns der begeisterte Freudenruf des Vaters, dass in Wahrheit „ein Toter lebendig wurde" und „ein Verlorener gefunden" (Lk 15,24.32). Wer würde nicht die Freude kennen, wenn etwas lange Gesuchtes plötzlich gefunden wird. Und wer kennt nicht das Bewusstsein des Entbehrens, wenn etwas dringend Benötigtes unauffindbar scheint. Mit der Einladung: „Freut euch mit mir!" (Lk 15,6.9), wird nicht nur für Toleranz im Sinne von „Duldung", sondern für gemeinsame Annahme und persönliche Wertschätzung und Anerkennung geworben.

Freilich wissen wir nur zu gut auch um die Möglichkeit der Verweigerung dieser Einladung und der Verhärtung gegenüber der Mitfreude mit Gott. So hat das letzte der drei Gleichnisse vom Verlorenen in Lukas 15 auch ein seltsames „Achtergewicht", indem es von der zerknirschten Reaktion des vom Felde zurückkehrenden älteren Bruders berichtet. Er stört sich sichtlich an der Toleranz seines Vaters gegenüber dem jüngeren Bruder. Seine Intoleranz gilt allerdings nicht nur dem vergangenen *Verhalten* – da würde ihm der Vater durchaus Recht geben, indem er selbst den Heimkehrenden als zuvor „verloren" und „tot" beschreibt –, sondern bleibend und unversöhnlich der *Person* seines Bruders.

Vielleicht können wir aus diesem letzten, traurigen Gleichnisteil das Einschneidendste zum Thema Toleranz lernen. Gerade an diesem Beispiel der Verweigerung von Versöhnung und Annahme wird erkennbar, dass Toleranz nur aus der eigenen Gewissheit und Stärke erwächst. Der ältere Bruder war sich seiner eigenen Stellung und Wertschätzung durch den Vater offensichtlich zu wenig bewusst, obwohl sie – wie die Antwort des auch ihn bittenden und aufsuchenden Vaters eindrücklich zeigt – in Wirklichkeit nie gefährdet war: „Mein Sohn, du bist allezeit bei mir, und alles, was mein ist, das ist dein!" (Lk 15,31).

7 Toleranz aus Beziehungsgewissheit, Annahme auf Grund von Angenommensein

Sosehr wir gesellschaftlich auch über die Notwendigkeit der Grenzen von Toleranz sprechen müssen und akzeptieren sollten, dass es Situationen gibt, in denen eine passive Duldung und naive Zulassung gerade die Voraussetzungen des Zusammenlebens und die Ermöglichung von Toleranz gefährden und zerstören, sosehr haben wir hier ein Beispiel für *unbegründete* Angst, aus der heraus eine *unangemessene* Intoleranz erwächst – unangemessen vielleicht nicht aus der Perspektive des sich betrogen fühlenden Bruders, wohl aber aus dem Blick des beide Söhne gleich liebenden Vaters. Aus dem Blickwinkel des Vaters gab es keinen Grund für Neid und Sorge, weil seine Liebe durch das Teilen nicht weniger wurde! Aber aus der subjektiven Sicht des älteren Bruders, der sich selbst offensichtlich von seinem eigenen Tun und dem Wert seiner Arbeit her verstand

(Lk 15,29 f), bewirkte der aus der Fremde kommende Sohn Verunsicherung und Verlustangst. Um tolerant zu sein und in die Annahme und Anerkennung des Vaters einstimmen zu können, hätte der ältere Sohn sich seiner Beziehung zum Vater ganz gewiss sein müssen.

So gilt, dass Beziehungsgewissheit sowie eigene Überzeugung und Stärke nicht Gegenbegriffe zur Toleranz sind, sondern deren notwendige Voraussetzung. Wer *Solidarität* erreichen will, muss *Identität* stärken, und wer die *Sozialisation* ausbilden will, der muss den Raum für eine in Beziehung und Zuwendung ermöglichte *Individuation* schaffen. Indem Eltern sich ihren *Kindern* zuwenden und sie lieben, werden diese fähig, *Geschwister* zu sein; und wenn Geschwister sich gegenseitig annehmen können, lernen sie es, sich *Fremden* angstfrei und selbstbewusst zuzuwenden: „Da ging sein Vater heraus und bat ihn … Mein Sohn, du bist allezeit bei mir, und alles, was mein ist, das ist dein. Du solltest aber fröhlich und guten Mutes sein; denn dieser dein Bruder war tot und ist wieder lebendig geworden, er war verloren und ist wiedergefunden" (Lk 15,28.31 f).

Wie antwortet der ältere Bruder auf die eindringliche Bitte seines Vaters hin? Nun, die Antwort des Angesprochenen steht am Ende des Gleichnisses noch aus, weil es im Evangelium nicht um Fremdunterhaltung geht, sondern um eigene Lebensgestaltung. Die Zuhörenden können sich ihrer eigenen Antwort nicht entziehen und werden durch den Perspektivenwechsel von Jesus dazu angeleitet, sich selbst und andere mit den Augen seines Vaters zu betrachten.

8 Konsequenzen aus dem Evangelium von der Annahme

1. Die Begründung von Anerkennung und Toleranz wird im Neuen Testament auf dreifache Weise entfaltet. Grundlegend ist die *schöpfungstheologische* Argumentation. Die Barmherzigkeit des Vaters gilt allen Menschen als solchen, da sie alle Geschöpfe des einen Gottes sind. Wert und Würde jedes Menschen sind schon darin begründet, dass die Zugehörigkeit zu Gott sie als unentbehrlich und unverwechselbar erweisen. Ungeachtet ihres möglichen „Verloren-", „Schuldig-" oder „Krankseins" – oder vielmehr gerade wegen ihrer Gottesferne – gilt ihnen die ungeteilte Aufmerksamkeit Gottes als des „Hirten", „Vaters" oder „Arztes". „Denn er ist gütig über die Undankbaren und Bösen. Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist" (Lk 6,35 f).

2. Durchgängig wird im Neuen Testament die Anleitung zu Anerkennung und Toleranz *christologisch* begründet. Dies ist in den Evangelien besonders evident, da sie sich von Anfang an als Evangelium von Jesus Christus verstehen und alles, was sie zu sagen haben, an dem Leben und Wirken, an dem Handeln und Lehren, an der Passion und der Auferstehung Jesu orientieren. Der irdische Jesus und auferstandene Christus ist für die Evangelisten nicht nur historisches *Vorbild*, sondern vielmehr bleibende *Grundlage* und reale *Voraussetzung* für alle Verkündigung in Zuspruch und Anspruch. Dies gilt aber nicht weniger für die neutestamentliche Briefliteratur: Wenn Paulus die Gemeinde in Römer 14,1-15,7

zu gegenseitiger Toleranz und Annahme ermahnt, dann tut er das unter Hinweis auf das Angenommensein durch Christus, das er zuvor ausführlich in elf Kapiteln entfaltet hat. Und wenn er die Philipper zu gegenseitiger Hochschätzung und wechselseitiger Rücksichtnahme ermuntert, dann begründet er diesen hohen Anspruch mit dem Zitat des berühmten Christushymnus in Phil 2,5-11: „Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war" oder: „… wie es in Jesus Christus angemessen und möglich ist, gesinnt zu sein" (V. 5).

Nun könnte man erwägen, ob man innerchristlich in diesem Sinne christologisch argumentiert und im außerkirchlichen Diskurs unter Absehung von der Christologie. Ist die schöpfungstheologische Perspektive nicht die übergeordnete und verbindende, die christologische hingegen vielmehr die spezielle und nachgeordnete? Die neutestamentlichen Zeugen gingen mit Gründen den umgekehrten Weg! Das Wesen des „einen Gottes" ist nicht schon von einem allgemeinen Gottesgedanken her eindeutig bestimmt, und dass der Schöpfer seine Schöpfung in unwiderruflicher Treue und Barmherzigkeit liebt, ergibt sich keineswegs so eindeutig aus der allgemeinen Beobachtung der Natur oder der Geschichte – und auch nicht aus einem allgemeinen Religionsbegriff.

Wer Gott wirklich ist und wie er sich endgültig, d.h. verbindlich und bleibend, offenbart hat, erkennen die ersten Christen im Angesicht Jesu Christi. Von der Christuserkenntnis her wird die Offenbarungsgeschichte vereindeutigt; und dass der Schöpfer wirklich barmherzig und treu ist, erweist sich in der Menschwerdung und Lebenshingabe seines eigenen Sohnes. Das, was den Blick für anders Denkende und anders Glaubende öffnet, ist nach dem Evangelium die Gotteserkenntnis im Angesicht Jesu Christi (2 Kor 4,6). Die unaufgebbare Würde des Fremden und die Perspektive auf den Anderen als den von Gott gleich Geliebten ergeben sich gerade durch das Hören und Schauen auf den Vater Jesu Christi. Wie kann man der Schwester oder dem Bruder schaden wollen, um derentwillen doch Christus gestorben ist (1 Kor 8,11)?

3. Schließlich sei zur Begründung der Toleranzforderung auch noch darauf hingewiesen, dass sie wie jede neutestamentlich-ethische Anweisung *eschatologisch* – d.h. vom *Ende* und der göttlichen *Vollendung* her – motiviert wird. Gegen alle Anfechtungen und Zweifel und angesichts aller vergeblich erscheinenden Mühe wird daran festgehalten, dass es Gott selbst sein wird, der endgültig Sünde und Tod überwindet und seinen Menschen versöhnend und tröstend ihre Tränen abwischt (Offb 21,1 ff). Dies ist insofern unentbehrlich, als Feindesliebe und Annahme, Vergebungsbereitschaft und Tun der Gerechtigkeit innerhalb der eigenen Biographie und der erfahrbaren Geschichte sich wohl für andere und die Gemeinschaft als lohnend und sinnvoll erweisen, hinsichtlich der sich selbst Hingebenden aber die Frage nach Gottes Barmherzigkeit noch nicht befriedigend klärt. Wie könnten wir die Lebenshingabe Jesu ohne das Licht des Ostermorgens verstehen? Wie könnten wir Gott als gütig und liebend bekennen, wenn geschichtlich das Unrecht und das grenzenlose Leid das letzte Wort behalten würden, wenn die Intoleranz und Feindschaft ausgerechnet über die Liebenden

und Friedensstiftenden, über die Opfer und Leidenden der Geschichte endgültig triumphieren dürften? Auch hier geht es wieder nicht um entbehrliche „letzte Dinge", sondern um die Grundlagen des Gottesbegriffs. Von Gottes Barmherzigkeit und Toleranz als „Annahme" und „Anerkennung" kann nur insofern als verantwortlich und vorbildlich gesprochen werden, als dieser Gott in seinem endgültigen Eingreifen und „Zu-Recht-Bringen" auch die Grenzen seiner Toleranz und seines „Duldens" erweist und für seine Menschen alle Ungerechtigkeit und Feindschaft überwindet.

Abstract

Since the age of the enlightenment, in which humans are regarded as being basically good, conveying traditional anthropological and christological concepts has become an increasingly difficult task. In this paper, the author shows firstly that attempts to employ a theology of creation which emphasizes that humans are made in the image of God and a Christology portraying Jesus as an example of a human rising to divinity are likely to end in disappointment. He argues for a Christology which glorifies the fact that God became human and made relationships with people possible through God's unconditional love in Christ.

In the second part the author concerns himself with the term „tolerance", firstly in the weaker sense of connivance and then in the stronger sense of esteem, acceptance and recognition, arguing that the experience of Jesus' unconditional acceptance of sinners enables believers in turn to give esteem, acceptance and recognition to others.

Prof. Dr. Hans-Joachim Eckstein, Universität Tübingen, Evangelisch-theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen;
E-Mail: hjeckstein@uni-tuebingen.de

Wilfrid Haubeck

Gottes Erwählung nach dem Epheserbrief

Von der Erwählung Gottes sprechen sowohl das Alte wie das Neue Testament. Aus den paulinischen Aussagen über Gottes Erwählung vor Erschaffung der Welt und die Vorherbestimmung der Glaubenden (vgl. Eph 1,3-6 und Röm 8,28-30) wurde in der Kirchen- und Theologiegeschichte die Prädestinationslehre hergeleitet.[1] Diese besagt, dass Gott das endgültige Geschick jedes Menschen bereits im Voraus entschieden habe. Während einige dies nur auf die Vorherbestimmung zum Heil beziehen, leiten andere daraus eine „doppelte Prädestination" ab, also eine Vorherbestimmung der einzelnen Menschen zum Heil oder zum Unheil.

In diesem Aufsatz soll es um die Frage gehen, wie die Erwählung Gottes im Epheserbrief verstanden wird und ob damit eine individuelle Prädestination gemeint bzw. davon abzuleiten ist. Die Aussagen zur Erwählung bzw. Vorherbestimmung in den anderen paulinischen Briefen werden vergleichend herangezogen. In der exegetischen Forschung ist umstritten, ob der Epheserbrief von Paulus geschrieben wurde.[2] Persönlich gehe ich nach meiner gegenwärtigen Erkenntnis davon aus, dass Paulus den Epheserbrief etwa gleichzeitig mit dem Kolosserbrief geschrieben hat.[3]

Der zentrale Abschnitt im Epheserbrief zur Erwählung Gottes ist Eph 1,3-6. Da diese Verse Teil der Briefeingangseulogie (1,3-14) sind, sind die Aussagen zur Erwählung im Zusammenhang der Eulogie auszulegen. Außerdem ist der Abschnitt Eph 3,8-13 mitzubedenken, in dem vom ewigen Vorsatz gesprochen wird, den Gott in Jesus Christus durchgeführt hat (3,11). Die wesentlichen Begriffe zur vorzeitlichen Erwählung Gottes sind die Verben ἐκλέγομαι (Eph 1,4) und προορίζω (1,5.11) sowie das Substantiv πρόθεσις (1,11; 3,11).

---

[1] Vgl. Iff, Markus: Erwählt vor Grundlegung der Welt. Gottes Erwählung und die Lehre von der Prädestination, in: Christsein heute 117 (2010 Heft 8) 18-20.

[2] Während in der deutschen Forschung ein weitgehender Konsens herrscht, dass der Epheserbrief deuteropaulinisch sei (Ausnahme: Schlier, Heinrich: Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957, 27), gibt es in der englischsprachigen Forschung nach wie vor zahlreiche ernst zu nehmende Exegeten, die für eine Abfassung des Epheserbriefs durch den Apostel Paulus eintreten (vgl. die Listen der Exegeten, die sich für oder gegen die paulinische Verfasserschaft des Epheserbriefs aussprechen, bei Hoehner, Harold W.: Ephesians. An Exegetical Commentary, Grand Rapids ^{3}2004, 9-20).

[3] Im Blick auf das Verhältnis zum Kolosserbrief ist es für das Verständnis der Aussagen im Epheserbrief nicht entscheidend, ob Paulus beide Briefe etwa zur gleichen Zeit geschrieben hat oder ob – bei Annahme einer nachpaulinischen Verfasserschaft – dem Autor des Epheserbriefs der Kolosserbrief vorgelegen hat. In beiden Fällen ist die Kenntnis des Inhalts des Kolosserbriefs bei der Abfassung des Epheserbriefs vorauszusetzen.

I Die Erwählung Israels im Alten Testament und frühen Judentum

Im Alten Testament wird im Zusammenhang der Exodustradition – vor allem im Deuteronomium – davon gesprochen, dass Gott das Volk Israel erwählt hat. Die zentrale Stelle ist Dtn 7,6-8: „Denn du bist ein heiliges Volk für Jahwe, deinen Gott. Dich hat Jahwe, dein Gott, erwählt, dass du für ihn ein Volk des Eigentums wirst aus allen Völkern, die auf Erden sind. Nicht weil ihr zahlreicher wärt als alle Völker, hat Jahwe sich euch zugewandt und euch erwählt – denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern –, sondern wegen der Liebe Jahwes zu euch und weil er den Eid gehalten hat, den er euren Vätern geschworen hatte, hat Jahwe euch mit starker Hand herausgeführt und dich erlöst aus dem Sklavenhaus, aus der Hand des Pharaos, des Königs von Ägypten." Die Erwählung Israels ist nicht in einem Vorzug oder einer besonderen Qualität Israels begründet, sondern als „absoluter Akt der Gnade" zu verstehen, „allein begründet in der nicht weiter zu erklärenden Liebe Jahwes zu Israel"[4] sowie den Zusagen an die Väter (vgl. Dtn 7,7f; 9,4-6; 10,14f). Diese Erwählung wird geschichtlich mit der Befreiung aus Ägypten verbunden (vgl. Dtn 4,37f). Aus der Erwählung zum Eigentumsvolk Jahwes und damit zum „heiligen Volk" erwächst die Verpflichtung für Israel, sein Leben nach dem Willen Gottes auszurichten und sich nicht an die heidnischen Praktiken der anderen Völker anzupassen[5] (vgl. Dtn 10,12-22; 4,37-40).

Das babylonische Exil hat der Erwählung Israels zum Eigentumsvolk Gottes kein Ende gesetzt, sondern wird von Gott bei Deuterojesaja erneuert: „Du aber, Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählt habe, Nachkomme Abrahams, meines Freundes, du, den ich ergriffen habe von den Enden der Erde und von ihren fernen Gegenden gerufen habe, zu dem ich sprach: Mein Knecht bist du, ich habe dich erwählt und nicht verworfen" (Jes 41,8f). Mit der Erwählung Israels ist die erneute Zusage des Schutzes Gottes verbunden (41,10-14). Jahwe als der einzige Gott stellt sein Volk unter seinen Schutz und gibt ihm Zukunft (43,10-13; 44,1-8).

In den Psalmen führt die erfahrene Erwählung Israels zum Eigentum bzw. Erbteil Jahwes, der größer ist als alle Götter, zum Lobpreis dieses Gottes (Ps 135,4f; 33,12). Im Alten Testament meint Erwählung „nirgends einen vorzeitlichen Ratschluss Gottes, sondern streng und ausschließlich sein geschichtliches Heilshandeln"[6].

Auf die alttestamentlichen Aussagen gründet sich das Erwählungsbewusstsein des frühen Judentums. Auf der einen Seite wird damit „die eigene Überlegenheit betont, ihr Zweck jedoch in der Dienstfunktion für die Völker gesehen"[7]

---

[4] Wildberger, Hans: Art. בחר: THAT I (1971) 275-300, 286; vgl. Seebass, Horst: Art. בָּחַר: ThWAT I (1973) 592-608, 604f.

[5] Vgl. Seebass, Horst: Art. Erwählung I. Altes Testament: TRE 10 (1982) 182-189, 186.

[6] Hofius, Otfried: „Erwählt vor Grundlegung der Welt" (Eph 1,4) (1971): ders., Paulusstudien II (WUNT 143), Tübingen 2002, 234-246, 236.

[7] Dexinger, Ferdinand: Art. Erwählung II. Judentum: TRE 10 (1982) 189-192, 190.

(OracSib 3, 194). In verschiedenen jüdischen Gebeten wird Gott dafür gedankt, dass er das Volk erwählt hat. Dabei werden die Erwählung und die Verleihung der Tora an Israel in einen direkten Zusammenhang gebracht.[8]

Im rabbinischen Judentum finden wir unterschiedliche Traditionen. Zum einen wird der gnadenhafte Charakter der Erwählung Israels betont, zum anderen wird die Erwählung damit begründet, dass nur Israel bereit war, sich auf die Tora zu verpflichten.[9]

In Qumran spielt der Erwählungsgedanke eine wichtige Rolle.[10] Die Gemeinde der Qumranessener versteht sich als Erwählte (1QH 7,23; 1Q14 Frg. 8-10,7; 4Q212 [= 4QEn^{g} ar] 4,12). Dies wird mit unterschiedlichen Bezeichnungen ausgedrückt: Gemeinde der Erwählten (4Q164 [= 4QpIs^{d}] Frg. 1,3; 4Q171 [= 4QpPs37] 2,5; 3,5), Erwählte Gottes (1QHab 10,13; vgl. 9,12; 4Q171 4,14), Erwählte der Gerechtigkeit (1QH 10,13; 4Q184 Frg. 1,14; 4Q215 [= 4QTNaph] Frg. 1 2,2) und der Menschheit (1QS 11,16). Gott hat sie erwählt zum ewigen Bund (1QS 4,22; 1Q28b 1,2) und ihnen Anteil am Los der Heiligen gegeben (1QS 11,7). Sie führen einen vollkommenen Lebenswandel (1QS 4,21-23). Der Rat der essenischen Gemeinde besteht aus Erwählten des (göttlichen) Wohlgefallens (1QS 8,6). Von den Gottlosen heißt es, dass ihr Weg im Verderben endet, weil Gott sie nicht von uralter Zeit an (מקדם עולם) erwählte und ihre Werke kannte, bevor sie geschaffen wurden (CD 2,5-8; vgl. 1QH 7,17). Ulrich Luz sieht hier in Qumran die seltene Aussage der vorzeitlichen Verwerfung der Gottlosen.[11]

Otfried Hofius geht in einem Aufsatz der Frage nach, ob es im frühen Judentum neben dem geschichtlichen Verständnis der Erwählung Israels auch die Vorstellung einer vorweltlichen Entscheidung Gottes gibt. Einen ersten Schritt in dieser Richtung sieht er im Schöpfungsbericht des Jubiläenbuches, wo von der Erwählung Israels am Ende der Schöpfung gesprochen wird. So sei in Jub 2,19 f „zwar noch nicht von einer Erwählung πρὸ καταβολῆς κόσμου, wohl aber von einer Erwählung ἀπὸ καταβολῆς κόσμου die Rede. Die Erwählung Israels geht nicht nur der geschichtlichen Existenz des Volkes Gottes, sondern sie geht aller Geschichte voraus."[12]

Eindeutige Zeugnisse für die Vorstellung einer vorweltlichen Erwählung Israels finden sich in rabbinischen Texten, so im MidrPs 74 § 1 zu V. 2, der sich auf

---

[8] Vgl. Dexinger, Erwählung II 190 (wie Anm. 7).

[9] Vgl. Dexinger, Erwählung II 190 f (wie Anm. 7).

[10] Vgl. Mussner, Franz: Der Brief an die Epheser (ÖTBK 10), Gütersloh/Würzburg 1982, 43 f; Luz, Ulrich: Das Geschichtsverständnis des Paulus (BEvTh 49), München 1968, 229-234.

[11] Vgl. Luz, Geschichtsverständnis 232 f (wie Anm. 10); vgl. zur Prädestination in Qumran auch Maier, Gerhard: Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus (WUNT 12), Tübingen 1971, 205. 259-263; Hofius, Otfried: Die Unabänderlichkeit des göttlichen Heilsratschlusses. Erwägungen zur Herkunft eines neutestamentlichen Theologumenon: ZNW 64 (1973) 135-145, 140 f.

[12] Hofius, Grundlegung 237 (wie Anm. 6); die Erwählung Israels „seit den sechs Schöpfungstagen" findet sich später auch in MekhEx zu 14,15.

Ps 90,1 f beruft.[13] Allerdings kommt dort der Terminus „erwählen" nicht vor,[14] ebenso wie in MidrPs 10 § 1 zu V. 1; dort heißt es: „Weil ihr für meinen Namen geheiligt worden seid, ehe ich die Welt schuf, deshalb sollt ihr heilig sein, so wie ich heilig bin, – wie es heißt: Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein (Ex 19,6)." Hofius stellt dazu fest: „Im Unterschied zum Deuteronomium selbst ist im Midrasch zu den Psalmen die Israel ‚heiligende' – d.h. das Volk zu Gottes heiligem Eigentum bestimmende – Erwählung als eine solche verstanden, die bereits vor der Weltschöpfung erfolgt ist."[15]

Als letzten Beleg aus der jüdisch-hellenistischen Tradition führt Hofius JosAs 8,9 an.[16] Wohl in Anknüpfung an Ps 33,12 wird von Israel, dem Volk, dem die ägyptische Proselytin Aseneth hinzugezählt werden soll, gesagt, dass Gott es vor der Weltschöpfung erwählt hat.

Die alttestamentlichen Aussagen über die Erwählung Israels wurden also im frühen Judentum aufgenommen. Das Bewusstsein der Erwählung wurde unterschiedlich begründet und teilweise mit einer dienenden Funktion gegenüber den anderen Völkern verbunden. Die Vorstellung einer Erwählung des Volkes Gottes vor der Erschaffung der Welt findet sich nicht nur im Neuen Testament, sondern auch im frühen Judentum. Allerdings sind die genannten rabbinischen Texte sowie die Schrift „Josef und Aseneth" erst nach den neutestamentlichen Schriften entstanden; nur das Jubiläenbuch, das von einer Erwählung Israels am Ende der Schöpfung spricht, stammt aus dem 2. Jh. v. Chr.

II Die Erwählung vor der Erschaffung der Welt in Epheser 1,3-6

Die zentrale Aussage zur Erwählung Gottes findet sich am Anfang der Briefeingangseulogie Eph 1,3-14.[17] Schwierigkeiten bereiten der Satzbau und die Gliederung, zumal Eph 1,3-14 aus einem einzigen Satz besteht.[18] Daher empfiehlt es sich, die Eulogie nach inhaltlichen Gesichtspunkten zu gliedern.[19] Die Benedik-

---

[13] Vgl. Hofius, Grundlegung 239 (wie Anm. 6); als weitere Texte nennt Hofius auf S. 238 Anm. 17: GenR 1,5 zu 1,1; MidrPs 93 § 3 zu V. 2; Tanch Num, נשא § 11; TanchB Gen, נח § 19 (23a); Num, נשא § 19 (17b).

[14] Die Erwählung wird so ausgedrückt, dass Gott „sich die Israeliten zum Eigentum erworben hat, ehe die Welt erschaffen wurde".

[15] Hofius, Grundlegung 240 (wie Anm. 6).

[16] Hofius folgt der Textrekonstruktion von Burchard (Grundlegung 243 [wie Anm. 6]).

[17] Zur Struktur und zum Stil vgl. Deichgräber, Reinhard: Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen (StUNT 5), Göttingen 1967, 66 f; Schlier, Epheser 41 (wie Anm. 2); Schnackenburg, Rudolf: Der Brief an die Epheser (EKK 10), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 43 f; Sellin, Gerhard: Der Brief an die Epheser (KEK 8), Göttingen 2008, 83).

[18] Aland hat seit der 26. Auflage des Novum Testamentum Graece am Schluss der Verse 6, 10 und 12 einen Punkt gesetzt, so auch in der aktuellen 28. Auflage.

[19] Vgl. die Gliederung nach inhaltlichen Gesichtspunkten bei Schnackenburg, Epheser 45-47 (wie Anm. 17). Die sprachliche Gliederung von Sellin, der nach V. 3a als Leitzeile folgende

tionsformel (V. 3) gibt das Thema der Eulogie an; in den folgenden Versen wird entfaltet, worin der Segen Gottes in Christus besteht. Paulus stellt der Gemeinde vor Augen: Vor Erschaffung der Welt hat Gott uns erwählt und uns in seiner souveränen Liebe zur Kindschaft vorherbestimmt; als seine Kinder sollen wir heilig und untadelig vor ihm sein (V. 4-6). Durch den Tod Jesu Christi haben wir gemäß dem Reichtum der göttlichen Gnade die Erlösung und damit die Vergebung der Sünden erfahren. Gott hat uns das Geheimnis seines heilvollen Willens bekanntgemacht, nämlich seinen Vorsatz, alles in Christus und unter seiner Herrschaft zusammenzufassen (V. 7-10). Entsprechend seinem Vorsatz hat Gott uns zu Erben gemacht, und der durch den Glauben empfangene Heilige Geist ist die Anzahlung des Erbes und der Garant der zukünftigen Erlösung (V. 11-14). – Die Schwerpunkte der drei Abschnitte liegen in der Vergangenheit – der Erwählung vor Erschaffung der Welt –, in der Erlösung durch Jesu Christus und der davon bestimmten Gegenwart der Glaubenden sowie in der Zukunft als eschatologischer Vollendung.

Die Verse 3-6 lauten in der Übersetzung:

> [3] Gepriesen sei Gott und der Vater unseres Herrn Jesus Christus,
> der uns in Christus mit jedem geistlichen Segen in den Himmeln gesegnet hat,
> [4] da er uns (ja) in ihm vor Erschaffung der Welt erwählt hat (ἐξελέξατο),
> damit wir heilig und untadelig vor ihm seien,
> [5] indem er uns in Liebe[20] vorherbestimmt hat (προορίσας),
> durch Jesus Christus als seine Söhne bzw. Kinder angenommen zu werden,
> gemäß dem (freien) Entschluss seines Willens,
> [6] zum Lob seiner herrlichen Gnade,
> mit der er uns beschenkt hat in dem Geliebten.

Die Eulogie ist Antwort auf das Handeln Gottes, der uns mit jedem geistlichen Segen gesegnet hat. Das Adjektiv πνευματικός verweist darauf, dass der Segen in Gott seinen Ursprung hat und durch den Heiligen Geist vermittelt wird (vgl. Eph 1,13 f). Dabei ist nicht an besondere Gaben des Geistes wie die Charismen gedacht, sondern mit der Wendung „jeder geistliche Segen" in der Themenangabe fasst Paulus alles an Segen zusammen, was in Eph 1,4-14 entfaltet wird: die

---

Verse zusammenfasst: V. 3b-4, V. 5-8, V. 9-12 sowie V. 13 f als Applikation und dabei die drei Partizipien εὐλογήσας, προορίσας und γνωρίσας als „tragende Pfeiler der Konstruktion bis einschließlich V. 12" ansieht (Sellin, Epheser 80, vgl. 75-81 [wie Anm. 17]), überzeugt nicht, weil die Partizipien syntaktisch unterschiedlich gebraucht sind; während εὐλογήσας substantiviert ist, sind προορίσας und γνωρίσας als participium coniunctum adverbial gebraucht, und zwar mit modaler und kausaler bzw. modaler Sinnrichtung.

[20] Die präpositionale Wendung ἐν ἀγάπῃ am Ende von V. 4 ist wahrscheinlich zum Partizip προορίσας zu ziehen (Percy, Ernst: Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe [SHVL 39], Lund 1946, 268 Anm. 17; Schlier, Epheser 52 [und wie Anm. 2]; Gnilka, Joachim: Der Epheserbrief [HThK X/2], Freiburg i. Br./Basel ²1977, 72; Schnackenburg, Epheser 45 [wie Anm. 17]); anders Pokorný, Petr: Der Brief des Paulus an die Epheser (ThHK 10/II), Leipzig 1992, 59 f, der ἐν ἀγάπῃ als nähere Bestimmung zu ἁγίους καὶ ἀμώμους zieht, und Sellin, Epheser 92 f (wie Anm. 17 und Anm. 101), der ἐν ἀγάπῃ zu ἐξελέξατο zieht.

vorweltliche Erwählung, die Erlösung durch Christus und die Vergebung der Sünden, die Offenbarung des Geheimnisses, die Adoption zu Kindern Gottes und die Einsetzung zu Erben.[21] Diesen Segen erfahren die Glaubenden in der Gemeinschaft mit Christus.[22]

Die Näherbestimmung ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ist lokal zu verstehen; die präpositionale Wendung findet sich in dieser Form nur im Epheserbrief: 1,3.20; 2,6; 3,10 und 6,12.[23] Während in Eph 3,10 und 6,12 von den Mächten und Gewalten die Rede ist, die ihren Platz „in den Himmeln"[24] haben, ist damit in 1,20 der Bereich Gottes gemeint, in dem Jesus Christus nach seiner Auferweckung zur Rechten Gottes erhöht ist. Die Bedeutung der Näherbestimmung „in den Himmeln" in Eph 1,3 ist nicht ganz einfach zu klären. Die folgenden Aspekte könnten eine Rolle spielen: In V. 4 ist von der Erwählung Gottes vor der Erschaffung der Welt – und damit im Bereich Gottes, in den Himmeln – die Rede. Nach Eph 2,6 haben die Glaubenden schon jetzt einen Platz im Himmel, wo sie bei ihrer endgültigen Erlösung das Erbe als Kinder Gottes antreten (1,14). In den Himmeln hat so der göttliche Segen seinen Ursprung und sein Ziel.[25]

Eph 1,4 wird mit einem begründenden καθώς eingeleitet.[26] Die Vorstellung von der Erwählung knüpft an die alttestamentlich-jüdischen Aussagen von der Erwählung des Volkes Israel durch Gott an und nimmt Elemente daraus auf. Allerdings ist die Erwählung Gottes nun nicht mehr auf das Volk Israel beschränkt, sondern sie ist im Epheserbrief universal ausgeweitet und gilt Juden und Heiden als dem neuen Gottesvolk in *einer* Gemeinde.[27] Gegenüber Jub 2,19f (Israel sei *seit* der Erschaffung der Welt erwählt) spricht Paulus von einer Erwählung, *bevor* die Welt geschaffen wurde. Der entscheidende Unterschied ist jedoch, dass die Erwählung Gottes vor der Erschaffung der Welt ἐν αὐτῷ, nämlich in Jesus Christus, erfolgte.

Diese Aussage setzt eine Präexistenzchristologie voraus, wie wir sie auch in anderen paulinischen Briefen finden, und zwar gerade in vorpaulinischen Bekenntnisformeln und Hymnen (1 Kor 8,4-6; Phil 2,6-11; Kol 1,15-20).[28] „Die Geschichte

---

[21] Vgl. Schlier, Epheser 66 (wie Anm. 2); Gnilka, Epheserbrief 62 (wie Anm. 20); O'Brien, Peter T.: The Letter to the Ephesians (PiNTC), Grand Rapids/Cambridge ⁵2007, 95; Sellin, Epheser 86 (wie Anm. 17).

[22] Vgl. Snodgrass, Klyne: Ephesians (The NIV Application Commentary), Grand Rapids 1996, 47f.

[23] Vgl. dazu Rantzow, Sophie: Christus Victor Temporis. Zeitkonzeptionen im Epheserbrief (WMANT 123), Neukirchen-Vluyn 2008, 84-105.

[24] Zur dahinter stehenden Vorstellung mehrerer Himmel vgl. Gnilka, Epheserbrief 63-66 (wie Anm. 20); Schnackenburg, Epheser 48f (wie Anm. 17); Sellin, Epheser 87-89 (wie Anm. 17); s. auch 2 Kor 12,2; Eph 4,10.

[25] „In den Himmeln liegt schon alles bereit, was auf Erden noch Wirklichkeit werden soll" (Gese, Michael: Der Epheserbrief [Die Botschaft des NT], Neukirchen-Vluyn 2013, 23).

[26] BDR § 453,2⁴; Siebenthal, Heinrich von: Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Gießen 2011, § 277c.

[27] Vgl. Hofius, Grundlegung 245 (wie Anm. 6).

[28] Dass Paulus solche Formeln und Hymnen zitiert, bedeutet keine Abwertung als „nur Tradition", sondern betont die Wichtigkeit der Aussagen, da er damit das Evangelium zutreffend wie-

Jesu Christi beginnt … für Paulus mit dem präexistenten Sein bei Gott".[29] In Phil 2,6-11 wird über ihn gesagt, dass Christus Gott gleich war und dass ihm diese Gottgleichheit bereits als ursprünglicher Besitz eignete. Schon vor seiner Menschwerdung hatte er eine göttliche Würdestellung und himmlische Macht. In 1 Kor 8,6 und in Kol 1,15-20 wird die Präexistenz Christi damit verbunden, dass er als Schöpfungsmittler bekannt wird, durch den Gott alles geschaffen hat. In beiden Worten ist die Schöpfungsmittlerschaft Christi zugleich auf seine Heilsmittlerschaft angelegt. Die Präexistenzaussage macht an den genannten Stellen deutlich, dass Gott seinen eigenen geliebten Sohn in die Welt sandte, der aus der himmlischen Welt kam, sich erniedrigte und Mensch wurde.[30]

Wenn Gottes Erwählung im präexistenten Christus als dem Schöpfungsmittler vor Erschaffung der Welt geschieht, bedeutet dies, dass Gottes Heilsabsicht mit der Welt schon vor ihrer Erschaffung feststeht. „Das eigentliche Ziel der Schöpfung und der Menschheit ist das Heil in Christus. Der Schöpfungsplan steht im Dienst des Heilsplans."[31] Die Erwählung geschieht so schon vor der Existenz ihrer Objekte, der Menschen,[32] und sie ist – wie in Dtn 7,6-8 die Erwählung Israels – allein in Gottes Liebe begründet. Gottes Erwählung aus Liebe ist der Grund seines Heilsplans, den er vor der Erschaffung der Welt gefasst und den er in Jesus Christus verwirklicht hat, sodass „man die Erlösung nicht als eine bloße Reaktion auf eine Störung in der Schöpfung (Sünde …) betrachten kann".[33] Wenn Gott seinen ewigen Ratschluss, den er in Christus gefasst hatte,

---

dergegeben sieht. Solche Bekenntnisformeln garantieren „einen sprachlichen Zusammenhang der über die Welt verbreiteten und verschiedenartigen Gemeinden … die noch nicht über eine kanonisch anerkannte Sammlung neutestamentlicher Schriften verfügen" (Eckstein, Hans-Joachim: Was bedeutet Bibelkompetenz heute? Aspekte eines Evangelischen Schriftverständnisses, Vortrag Vollversammlung Deutsche Bibelgesellschaft am 5.6.2012, 13). Da die Bekenntnisformel 1Kor 8,6 Paulus bereits vorgelegen hat, zeigt dies, dass mit den Aussagen über „die exklusive Erlösungsmittlerschaft als auch bereits die Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten" entscheidende Grundlagen für eine sogenannte hohe Christologie bereits zu einer recht frühen Zeit der neutestamentlichen Gemeinde entstanden sind (Eckstein, Hans-Joachim: Durch ihn ist alles geschaffen worden und wir durch ihn. Schöpfung aus neutestamentlicher Perspektive: ders., Kyrios Jesus. Perspektiven einer christologischen Theologie, Neukirchen-Vluyn 2010, 66).

[29] Hahn, Ferdinand: Theologie des Neuen Testaments (2 Bände), Tübingen 2002, I 206 f.

[30] Vgl. Hengel, Martin: Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975, 112. Hengel formuliert es so: „Erst damit wurde die *Unüberbietbarkeit und Endgültigkeit der Offenbarung Gottes* in Jesus von Nazareth in letzter, abschließender Weise zum Ausdruck gebracht. Der Erhöhte ist nicht nur der Präexistente, sondern er ist zugleich auch am opus proprium Dei, der Schöpfung, beteiligt, ja er vollzieht das Schöpfungswerk im Auftrag und in der Vollmacht Gottes, so wie er auch das Endgeschehen bestimmt. Es gibt keine Offenbarung, kein Reden und kein Handeln Gottes, das ohne ihn, an ihm vorbei geschehen könnte" (113 f).

[31] Mussner, Epheser 45 (wie Anm. 10).

[32] Sellin, Epheser 90 (wie Anm. 17).

[33] Pokorný, Epheser 58 (wie Anm. 20); vgl. O'Brien, Ephesians 100 (wie Anm. 21). Daher ist schon die Fragestellung, ob mit ἡμᾶς in V. 4a Glaubende oder Nichtglaubende gemeint seien, nicht an-

durch Tod und Auferweckung Jesu Christi verwirklicht, bedeutet dies: „Von Ewigkeit her ist Gott kein anderer als der ‚*Gott in Christus*', – und als *dieser* ist er der Juden und Heiden bereits vor ihrer Existenz gnädig zugewandte Gott."[34]

Entscheidend ist, dass Gott uns *in Christus* erwählt hat. Diese Wendung bedeutet, dass Gott in einer Person, in Jesus Christus, seinen Heilsratschluss konzentriert, zusammengefasst, offenbart und verwirklicht hat.[35] Deshalb erfahren wir diese Erwählung auch nur in Christus – durch ihn und in der Gemeinschaft mit ihm. Da Paulus die Erlösung und die Teilhabe an der Heilswirkung von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi in seinen Briefen damit verbindet, dass sie für uns nur im Glauben an Jesus Christus Wirklichkeit werden, bedeutet dies, dass die Erwählung nicht nur bestimmten Menschen gilt, unabhängig von ihrer Antwort des Glaubens. Eine Analogie dazu bietet 2 Kor 5, 18-21, insofern Gott durch Christus die Welt mit sich versöhnte, diese Versöhnung aber für Menschen erst Wirklichkeit wird, wenn sie sich durch das Evangelium einladen lassen, an Jesus Christus zu glauben und sich so mit Gott versöhnen zu lassen. Analog dazu gilt die Erwählung in Christus *allen* Menschen, ist also universal, aber sie wird für die Einzelnen erst dadurch Wirklichkeit, dass sie zum Glauben an Jesus Christus kommen und so die Erlösung Christi erfahren (Eph 1, 13 f).

Gegen ein Verständnis, das die Erwählung Gottes in Eph 1, 4 f als individuelle Vorherbestimmung bestimmter Menschen versteht,[36] spricht auch, dass es bei der Erwählung – wie in Röm 8, 28-30 und 1 Kor 2, 7 – um ein in Liebe geschehendes Vorherbestimmen geht, das sich stets auf das zum Heil führende Tun Gottes bezieht.[37] Es geht nicht um die Prädestination nur bestimmter Menschen zum Heil, die immer auch eine Prädestination anderer zur Verwerfung einschließen würde. Über eine Vorherbestimmung zur Verwerfung reflektiert Paulus aber weder in Eph 1, 3-6 noch an anderer Stelle in seinen Briefen.

Als Ziel der Erwählung formuliert Eph 1, 4 mit einem final gebrauchten Infinitivsatz, „damit wir heilig und untadelig vor ihm seien". Im Alten Testament wird Israel durch die Erwählung zum Eigentumsvolk Gottes und damit zugleich zum heiligen Volk, weil Gott heilig ist. Deshalb sollen das Verhalten und die Lebensführung des Volkes sich an der Heiligkeit Gottes orientieren. Dies zeigt sich im

---

gemessen, und auch die Behauptung „God is dealing with humanity in its fallen condition" (so Crawford, Leslie James: Ephesians 1:3-4 and the Nature of Election: Master's Seminary Journal 11 [2000] 75-91, 82 f, der damit die vorweltliche Erwählung Gottes nicht ernst nimmt).

[34] Hofius, Grundlegung 245 (wie Anm. 6).

[35] Barth, Markus: Ephesians (2 Bände) (AncB 34), New Haven/London 1974, I 107 f. Arnold versteht die Aussage so, dass „Christ participated with the Father in choosing people for himself" (Arnold, Clinton E.: Ephesians [ECNT], Grand Rapids 2010, 80).

[36] Crawford begründet seine Meinung einer individuellen Erwählung bestimmter Menschen – was andere ausschließt – vor allem mit der Bedeutung und dem Gebrauch des Verbs ἐκλέγομαι, dessen Konzept der „Auswahl aus einer Gruppe" impliziere, dass die anderen Mitglieder der Gruppe ausgeschlossen sind (Crawford, Election 80 [wie Anm. 33]).

[37] Schnackenburg, Epheser 52 (wie Anm. 17); vgl. Barth, Ephesians I 105 (wie Anm. 35); Sellin, Epheser 95 (wie Anm. 17).

Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes, wobei sich schon im Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) kultische und ethische Maßstäbe miteinander verbinden. Der Begriff ἄμωμος (untadelig, fehlerlos) entstammt den kultischen Vorschriften, nach denen Opfertiere fehlerlos sein müssen (Num 6, 14; 19, 2). Der Begriff wurde „schon im AT auf die sittliche und religiöse Haltung übertragen"[38]. In ähnlicher Weise sollen die Erwählten in Qumran einen vollkommenen Lebenswandel führen.

Nach Kol 1, 22 versöhnte Christus die Menschen durch seinen Tod, um sie heilig, untadelig und unanklagbar vor Gott – in seinen Augen – zu stellen (vgl. Phil 1, 9 f; 1 Thess 3, 12 f; 1 Kor 1, 8). In Eph 1, 4 wird dies als Gottes Absicht bei seiner Erwählung formuliert (vgl. 5, 27). An beiden Stellen ist es nicht der Mensch, der seine Heiligkeit und Untadeligkeit vor Gott durch sein Verhalten bewirkt, sondern sie werden durch Christus und seine Versöhnung bewirkt; deshalb werden die Adressaten des Briefes als Heilige angesprochen (1, 1). Dies soll sich dann auch im Leben der Erwählten auswirken und verbindet sich deshalb mit der Aufgabe, ihre Lebensführung und ihr Verhalten nach dem erwählenden Gott auszurichten und ihr Leben vor ihm und in der Gemeinschaft mit ihm zu führen. „Aus der Berufung erwächst die Verpflichtung zu einem gottgemäßen und christusförmigen Leben in dieser Welt".[39] Schließlich ist auch eine eschatologische Perspektive im Blick.[40]

Das in Eph 1, 4 mit einem Infinitivsatz formulierte Ziel der Erwählung Gottes wird durch einen modal gebrauchten Partizipialsatz in V. 5 mit einer finalen präpositionalen Wendung εἰς υἱοθεσίαν ergänzt. Der Begriff υἱοθεσία (Annahme an Sohnes bzw. Kindes statt, Adoption) entstammt dem hellenistisch-römischen Recht und kommt im Neuen Testament nur bei Paulus vor (Röm 8, 15. 23; 9, 4; Gal 4, 5; Eph 1, 5). υἱοθεσία hebt hervor, dass die Adoption eine freie Tat der Liebe Gottes ist, die den Menschen in eine persönliche Beziehung zu Gott versetzt.[41] Abgesehen von Röm 9, 4[42] findet sich υἱοθεσία stets in Zusammenhängen, die von der ἀπολύτρωσις handeln (vgl. Eph 1, 7. 14). Durch die ἀπολύτρωσις und die damit verbundene υἱοθεσία werden die Glaubenden zu Erben Gottes gemacht.[43] Die Adoption begründet die Gabe des Geistes an die Christen (Gal 4, 5 f), und dieser wird als Anzahlung bzw. Unterpfand (ἀρραβών bzw. ἀπαρχή) für das Erbe verstanden, das die Christen bei ihrer endgültigen Erlösung empfangen werden.[44]

---

[38] Gnilka, Epheserbrief 71 (wie Anm. 20).

[39] Schnackenburg, Epheser 51 (wie Anm. 17); vgl. Schweizer, Eduard: Der Brief an die Kolosser (EKK 12), Zürich/Neukirchen-Vluyn ²1980, 77; O'Brien, Ephesians 100 (wie Anm. 21).

[40] O'Brien, Ephesians 101 (wie Anm. 21).

[41] Haubeck, Wilfrid: Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs, Gießen/Witten 1985, 160 f.

[42] In Röm 9, 4 ist die υἱοθεσία auf Israel bezogen, und zwar innerhalb einer Aufzählung von Vorzügen des auserwählten Volks.

[43] Haubeck, Loskauf 181 f (wie Anm. 41).

[44] So bilden Annahme an Kindes statt, Einsetzung zu Erben Gottes und Verleihung des Geistes einen von Gott durch die ἀπολύτρωσις bewirkten Zusammenhang (Haubeck, Loskauf 204 [wie Anm. 41]).

Gottes Erwählung wird durch den Partizipalsatz in V. 5 näher bestimmt als aus Liebe[45] geschehene Vorherbestimmung[46] dazu, dass die, die an Jesus Christus glauben, zu Gottes Kindern[47] werden und ein ewiges Erbe erhalten.[48] Dies ist ein freier Entschluss seines Willens und damit Ausdruck der souveränen Entscheidung Gottes.[49] „Es ist Gottes uns zuvorkommende und uns trotz unserer Sünden umfangende Liebe, die sich in der Sendung seines Sohnes erwiesen hat."[50]

Diesem freien Handeln der Liebe Gottes entspricht als letzte Zielangabe in diesen Versen, wieder mit εἰς eingeleitet: „zum Lob seiner herrlichen[51] Gnade, mit der er uns beschenkt hat in dem Geliebten" (Eph 1,6; ähnlich 1,12.14). Während das Lob in Eph 1,12.14 der Herrlichkeit Gottes dienen soll, soll es in V. 6 dem Lob seiner herrlichen Gnade dienen. Im Zusammenhang der Briefeingangseulogie bezieht sich die Herrlichkeit Gottes vor allem auf seinen ewigen Heilsplan bzw. die Erwählung und damit auf seine Gnade, die durch die Erlösung Jesu Christi erfahrbar wird.[52] Daher entspricht sich die Zielbestimmung des Lobes in den drei Versen weitgehend. Mit dem Lob ist zum einen der Lobpreis der Gemeinde gemeint, den sie ihm in geistlichen Liedern und in Gebeten bringt (vgl. Phil 2,11). Das christliche Lob ist Antwort auf das erfahrene gnädige Handeln Gottes. Gottes Gnade und seine Herrlichkeit werden aber nicht nur in geistlichen Liedern und

---

[45] Während die meisten Ausleger ἐν ἀγάπῃ am Ende von V. 4 mit dem Partizip προορίσας verbinden – wie auch oben in der Übersetzung –, bezieht THIELMAN ἐν ἀγάπῃ auf das Leben, das in ethischer Hinsicht gemäß der Berufung gelebt werden soll (THIELMAN, FRANK: Ephesians [BECNT], Grand Rapids 2010, 50f; vgl. LUZ, ULRICH: Der Brief an die Epheser, in: BECKER, JÜRGEN/LUZ, ULRICH: Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser [NTD 8/1], Göttingen 1998, 119). Doch korrespondiert ἐν ἀγάπῃ mit ἐν τῷ ἠγαπημένῳ am Ende von V. 6, sodass „der Gedanke der Liebe Gottes ... die Aussage der Vorherbestimmung zur Kindschaft (*inclusio*)" rahmt (GESE, Epheserbrief 26 [wie Anm. 25]).

[46] Das Verb προορίζω kommt sechsmal im NT vor, außer in Eph 1,5.11 noch Röm 8,29f; 1 Kor 2,7 sowie Apg 4,28. Sowohl in Eph 1 als auch in Röm 8 steht diese Vorherbestimmung im Kontext im Zusammenhang mit der υἱοθεσία, der Adoption zu Kindern Gottes.

[47] Das εἰς αὐτόν in V. 5 bezieht sich auf die Kindschaft gegenüber Gott und ist deshalb nicht auf Christus zu beziehen (POKORNÝ, Epheser 60 [wie Anm. 20]; vgl. SCHNACKENBURG, Epheser 53 [wie Anm. 17]; SELLIN, Epheser 96 [wie Anm. 17]; THIELMAN, Ephesians 52 [wie Anm. 45]; GESE, Epheserbrief 26 [wie Anm. 25]; anders GNILKA, Epheserbrief 73 [wie Anm. 20], der Christus als Zielpunkt, an dem sich unsere Sohnschaft vollendet, versteht; vgl. SCHLIER, Epheser 54 [wie Anm. 2]).

[48] Das Partizip προορίσας ist als participium coniunctum modal gebraucht und bestimmt daher die Erwählung als Bestimmung zur Kindschaft gegenüber Gott näher. THIELMAN erwägt eine temporale Sinnrichtung des Partizips („God predestined his people and then chose them") oder eine kausale Bedeutung („he chose his people because he determined beforehand that they would be his people") (THIELMAN, Ephesians 51 [wie Anm. 45]; er nennt dort Vertreter dieser Meinungen).

[49] „Es gibt keine weitere Begründung und Bedingung des Seins und des Heils als die souveräne göttliche Entscheidung" (SELLIN, Epheser 96 [wie Anm. 17]).

[50] SCHNACKENBURG, Epheser 54 (wie Anm. 17).

[51] δόξης ist an dieser Stelle wohl genitivus qualitatis.

[52] „Als das Wesen der Herrlichkeit Gottes wird hier seine Gnade bezeichnet, die den Menschen zugewandt ist" (POKORNÝ, Epheser 61 [wie Anm. 20]).

Gebeten gelobt, sondern auch durch das Leben der Erwählten, die entsprechend Eph 1,4 „heilig und untadelig vor ihm" leben sollen.[53] Dies ist ablesbar an der Liebe, der Lebensführung und den Auswirkungen ihres gottgemäßen Handelns, der „Frucht der Gerechtigkeit" (Phil 1,9-11). Das Leben der Glaubenden soll ihrer Berufung und der erfahrenen Liebe Gottes entsprechen (Eph 4,1 f. 32; Kol 3,12-17). Das Lob der Gnade und Herrlichkeit Gottes geschieht also in Worten und Taten (vgl. 1 Kor 10,31; Röm 15,5 f).[54] „In diesem Sinn ist die ganze christliche Existenz auf die Verherrlichung Gottes ausgerichtet."[55]

III Die Durchführung des Vorsatzes Gottes in Epheser 1,7-14

Da die bisher ausgelegten Verse 3-6 mit den Aussagen über die Erwählung Teil der Briefeingangseulogie (Eph 1,3-14) sind, ist nun zu fragen, in welcher Weise die weiteren Verse 7-14 das Verständnis und die Bedeutung der Erwählung vor Erschaffung der Welt ergänzen. Mit der Formulierung, dass Gott die Christen in dem Geliebten, Jesus Christus, mit seiner Gnade beschenkt hat (V. 6), weist Paulus bereits auf die Durchführung des ewigen Heilsplans Gottes hin. Sie wird in den Versen 7-10 entfaltet.

Gott hat seine Erwählungsabsicht, seinen Plan zum Heil der Menschen, in Jesus Christus verwirklicht. In ihm hat er die Menschen vor Erschaffung der Welt erwählt und vorherbestimmt, seine Kinder zu werden. „In ihm haben wir die Erlösung (ἀπολύτρωσις) durch sein Blut, die Vergebung der Sünden, gemäß dem Reichtum seiner Gnade" (Eph 1,7).

Der Begriff ἀπολύτρωσις wird außerbiblisch für den Loskauf von Kriegsgefangenen und Sklaven gegen Zahlung eines Lösegelds gebraucht. Im frühen Judentum wurde eine zukünftige messianische Erlösung (גאולה) erwartet, die Gott selbst bewirkt und die ein Gegenbild zum Loskauf bzw. zur Befreiung Israels aus Ägypten ist.[56] Im Corpus Paulinum kommt ἀπολύτρωσις siebenmal vor,[57] und zwar viermal zur Bezeichnung eines einmaligen geschichtlichen Ereignisses in der Vergangenheit, nämlich der Erlösung durch den Tod Jesu Christi (Röm 3,24; 1Kor 1,30; Eph 1,7; Kol 1,14). Diese in Christus „geschehene ἀπολύτρωσις ist die Voraussetzung dafür, dass die Glaubenden in der Zukunft eine endgültige ἀπολύτρωσις als Gottes vollendendes Handeln erwarten können" (Röm 8,23;

---

[53] Vgl. Barth, Ephesians I 114 (wie Anm. 35); Schnackenburg, Epheser 61 (wie Anm. 17); Sellin, Epheser 113 (wie Anm. 17).

[54] Das Lob Gottes „hat als Widerspiegelung der Gnade Gottes auch eine soziale Seite" (Pokorný, Epheser 61 [wie Anm. 20]).

[55] Schnackenburg, Epheser 61 (wie Anm. 17).

[56] Vgl. Haubeck, Loskauf 134 f (wie Anm. 41).

[57] Außerhalb des Corpus Paulinum kommt ἀπολύτρωσις in Lk 21,28; Hebr 9,15; 11,35 vor; vgl. λύτρωσις in Lk 1,68; 2,38; Hebr 9,12.

Eph 1,14; 4,30).[58] Umstritten ist, inwieweit die Zahlung eines Preises in den paulinischen Aussagen eine Rolle spielt (vgl. 1 Kor 6,20; 7,23: τιμῆς als genitivus pretii: „für einen Preis"), ohne dass ein Empfänger des Preises genannt wird. In Eph 1,7 und Röm 3,24 f wird das Blut Christi bzw. seine stellvertretende Lebenshingabe als Mittel der Erlösung – bleibt man im Bild des Loskaufs, als Lösegeld (vgl. Mk 10,45; 1 Tim 2,5 f)[59] – genannt.[60] Die durch Christus geschehene einmalige ἀπολύτρωσις wird bei Paulus in einem engen Zusammenhang mit Sühne und Sündenvergebung gesehen (Röm 3,24; Eph 1,7; Kol 1,14).[61]

Wie in Kol 1,14 wird die ἀπολύτρωσις in Eph 1,7 durch eine Apposition als Vergebung der Sünden[62] erläutert. Dies bedeutet nicht, dass sie mit der Sündenvergebung identisch ist,[63] denn Paulus bezeichnet mit ἀπολύτρωσις nur die einmalige Erlösungstat Jesu am Kreuz und die endgültige Erlösung am Ende der Zeit, nicht aber die gegenwärtige Zueignung der Heilswirkung des Todes Jesu an den Einzelnen. Das geschichtlich einmalig geschehene Erlösungshandeln Christi bewirkt jedoch, dass den Menschen in der Gegenwart entsprechend dem Reichtum der göttlichen Gnade ihre Sünden vergeben werden. Die Apposition τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων erläutert also die gegenwärtige Heilswirkung des Kreuzestodes Jesu am einzelnen Glaubenden.

Zur reichlichen Gewährung der Gnade Gottes gehört auch, dass er den Glaubenden das Geheimnis (μυστήριον) seines Willens bekanntgemacht hat (Eph 1,9). Indem er das Geheimnis seiner Erwählung aus Liebe offenbart hat, hat Gott sich selbst offenbart.[64] Damit gibt er den Glaubenden zugleich Weisheit und Einsicht, um dieses Geheimnis in seiner Bedeutung zu erfassen.[65] Das Geheimnis des Willens Gottes wird im Epheserbrief auch als Geheimnis Christi (Eph 3,4; vgl. Kol 4,3; 2,2 f) und als Geheimnis des Evangeliums (Eph 6,19) bezeichnet. Das Geheimnis hat die vorweltliche Erwählung Gottes zum Inhalt, der in Christus die Menschen entsprechend dem Reichtum seiner Gnade durch Christus erlösen und sie als Söhne und Töchter adoptieren und ihnen das ewige Erbe schenken will (1,4 f; vgl. Kol 1,26 f). Zu diesem Geheimnis gehört, dass die Heiden Anteil am Heil erhalten, Miterben sind, mit zum Leib Christi gehören und

---

[58] Haubeck, Loskauf 203 (wie Anm. 41).

[59] Die Vorstellung des Blutes Christi als Kaufpreis bzw. Lösegeld findet sich außerhalb des Corpus Paulinum in 1Petr 1,18 f; Offb 1,5; 5,9; vgl. auch Apg 20,28.

[60] Vgl. Snodgrass, Ephesians 51 (wie Anm. 22); Thielman, Ephesians 58 f (wie Anm. 45), der davon ausgeht, dass Griechisch sprechende Leser im westlichen Asien beim Terminus ἀπολύτρωσις einen metaphorischen Bezug zu einem Preis hergestellt hätten.

[61] Auf die Sühnevorstellung weisen die Wendungen ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (Röm 3,25) bzw. διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ (Eph 1,7) hin.

[62] Während in Kol 1,14 dafür der Plural von ἁμαρτία steht, steht in Eph 1,7 παράπτωμα (Verfehlung, Sünde); dieser Begriff ist in Eph 2,1 parallel zu ἁμαρτία gebraucht.

[63] So Gnilka, Epheserbrief 75 (wie Anm. 20).

[64] Barth, Ephesians I 127 (wie Anm. 35).

[65] Das Partizip γνωρίσας in V. 9 ist als participium coniunctum mit kausaler oder modaler Sinnrichtung gebraucht, sodass zu übersetzen ist: „weil bzw. indem er … bekanntgemacht hat".

in Christus Anteil an den Verheißungen Gottes für sein Volk[66] erhalten (3,6).[67] Durch Christus hat Gott die Einheit der *einen* Gemeinde aus Juden und Heiden bewirkt, zu der Menschen aus allen Völker gehören.[68] Dieses Geheimnis war in früheren Zeiten verborgen und trat erst durch seine Verwirklichung in Christus ans Licht.[69] Es wird daher – wie auch sonst bei Paulus (vgl. 1 Kor 2,1) – als ein seit Christus offenbares Geheimnis verstanden.[70]

Seinen Heilsplan, den Gott sich in Christus vorgenommen hatte[71], hat er bei der Erfüllung der Zeiten verwirklicht bzw. durchgeführt. Der Genitiv τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν kann als genitivus temporis, der den Zeitraum angibt, in dem etwas geschieht,[72] verstanden werden, sodass inhaltlich eine Parallele zu Gal 4,4 (vgl. Mk 1,15) vorliegt.[73] Als die Zeiten erfüllt waren, hat Gott seinen Heilsplan durchgeführt; im Zusammenhang mit Gottes längst gefasstem Vorsatz hat οἰκονομία „die Bedeutung der Durchführung, der Verwirklichung"[74]. So zeigt die Fülle der Zeiten „den Höhepunkt aller irdischen Zeiten an, die (eschatologische) Zeit Christi, in der sich das Mysterium Gottes enthüllt, realisiert und entfaltet."[75]

Das Ziel der Verwirklichung des ewigen Heilsplans Gottes ist, „das All in Christus zusammenzufassen (ἀνακεφαλαιώσασθαι), in ihm alles, was im Himmel und auf Erden ist" (Eph 1,10). Das Verb ἀνακεφαλαιοῦσθαι ist vom Substantiv κεφάλαιον (Hauptsache, Hauptpunkt; Gesamtergebnis) abgeleitet. Eine Nähe besteht zu der Aussage in Kol 1,20, die von der Versöhnung des Alls auf Christus bzw. Gott hin spricht und alles, was auf Erden und im Himmel ist, einbezieht. Vorausgesetzt ist, dass die Ordnung des Kosmos gestört und seine

---

[66] Von diesen Verheißungen waren die Heiden vor Christus ausgeschlossen (Eph 2,11-13).

[67] Der Akkusativ mit Infinitiv (AcI) in Eph 3,6 ist Apposition zu μυστήριον τοῦ Χριστοῦ (3,4), steht also epexegetisch (Siebenthal, Grammatik § 222 [wie Anm. 26]); vgl. Schlier, Epheser 151 (wie Anm. 2).

[68] Vgl. Roloff, Jürgen: Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993, 233. Die einstigen Heiden erscheinen „als völlig gleichberechtigte und unbedingt lebensnotwendige Glieder" in der Gemeinde bzw. am Leib Christi (Gnilka, Epheserbrief 168 [wie Anm. 20]). – Das μυστήριον ist auch in Röm 11,25 f „mit der umfassenden Perspektive des Heils verbunden, das die Heiden und Juden umgreift" (Pokorný, Epheser 141 [wie Anm. 20]).

[69] Schnackenburg, Epheser 134 (wie Anm. 17).

[70] Während das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgene Geheimnis in Kol 1,26 den Heiligen Gottes offenbart wurde, ist es nach Eph 3,5 seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist offenbart worden. Ihnen hat Gott durch den Heiligen Geist das Geheimnis Christi offenbart, damit diese es den Menschen bekanntmachen.

[71] „Die Vorsilbe προ- ist entsprechend auch bei προτίθεσθαι temporal (wie in προορίζειν) aufzufassen" (Sellin, Epheser 102 f [wie Anm. 17]); vgl. Schlier, Epheser 63 (wie Anm. 2).

[72] Vgl. BDR § 186,2. – Manche Exegeten verstehen πληρώματος als genitivus obiectivus und sehen für οἰκονομία einen „abgeschliffenen Sinn" von „Verwaltung, Fürsorge" (Schlier, Epheser 63 [wie Anm. 2]; Pokorný, Epheser 66 [wie Anm. 20]); Sellin denkt ebenfalls an einen genitivus obiectivus (Sellin, Epheser 105 [wie Anm. 17]).

[73] Vgl. Luz, Epheser 120 (wie Anm. 45).

[74] Schnackenburg, Epheser 57 (wie Anm. 17).

[75] Schnackenburg, Epheser 58 (wie Anm. 17); vgl. O'Brien, Ephesians 113 f (wie Anm. 21).

Einheit zerbrochen war.[76] Die Zusammenfassung des Alls bedeutet die Wiederherstellung der göttlichen Herrschaft über den Kosmos – was die Menschenwelt einschließt, aber über sie hinausgeht – durch Jesus Christus und unter ihm als seinem Haupt.[77] Die Frage stellt sich, wieweit dies schon realisiert ist. Auf eine Verwirklichung durch den Tod, die Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi weist die Parallele in Kol 1,20 hin, die von der Versöhnung des Alls durch seinen Kreuzestod spricht. Die Einsetzung Christi als Herrscher über alle Mächte und Gewalten (Eph 1,20-23) weist in die gleiche Richtung. „So wird man deuten müssen: Das All ist in Christus zusammengefasst und seiner Herrschaft unterstellt, unanfechtbar und endgültig, und doch *soll* es weiter und immer mehr im irdisch-geschichtlichen Raum der schon errichteten Christusherrschaft unterworfen werden."[78]

Die Vorherbestimmung zur Annahme an Kindes statt (Eph 1,5) wird in V. 11 mit dem Gedanken des Erbes wieder aufgenommen. Darin ist begründet,[79] dass wir entsprechend dem Vorsatz (πρόθεσις) Gottes in der Gemeinschaft mit Christus einen Losanteil erhalten haben. Diese Aussage greift das Motiv der Zuteilung des verheißenen Landes auf, das in neutestamentlicher Zeit im frühen Judentum längst eschatologisiert war und das künftige Erbteil bezeichnet, welches Gott den Erwählten zuteilt (vgl. Kol 1,12).[80] Der Gedanke des Erbes wird in Eph 1,14 wieder aufgenommen (vgl. 1,18; 3,6; 5,5), wo der Heilige Geist, den die Glaubenden empfangen, als Anzahlung des Erbes und damit als Garant des zukünftigen Erbes verstanden wird (vgl. Röm 8,23). Der Geist kennzeichnet als Siegel die, die ihn empfangen haben, als zu Gott gehörig (vgl. Eph 4,30; 2Kor 1,22);[81] das Siegel ist so Zeichen der Erwählung.[82] Die Glaubenden sind sein Eigentum und zugleich Kinder Gottes, denen der empfangene Geist als Siegel ihre

---

[76] Schnackenburg, Epheser 59 (wie Anm. 17); vgl. Gnilka, Epheserbrief 80 (wie Anm. 20); O'Brien, Ephesians 114 (wie Anm. 21).

[77] Vgl. Barth, Ephesians I 89-91 (wie Anm. 35); Arnold, Ephesians 88f (wie Anm. 35); Thielman, Ephesians 67 (wie Anm. 45).

[78] Schnackenburg, Epheser 60 (wie Anm. 17); vgl. Mussner, Epheser 48 (wie Anm. 10); Pokorný, Epheser 66 (wie Anm. 20). Von einer Eliminierung der „Perspektive auf ein zeitlich ausstehendes Eschaton" im Epheserbrief (so Sellin, Epheser 109f [wie Anm. 17]) kann jedoch nicht gesprochen werden (anders 120f); vgl. Eph 1,12.14.18; 2,7; 4,30; 6,11-13.

[79] Das Partizip προορισθέντες in V. 11 ist als participium coniunctum mit kausaler Sinnrichtung gebraucht, sodass zu übersetzen ist: „da wir vorherbestimmt sind".

[80] Das Verb κληρόομαι wird im Zusammenhang mit κληρονομία in Eph 1,14.18 zu verstehen sein, zumal נחל kein persönliches Passiv bildet (Deichgräber, Gotteshymnus 74.80f [wie Anm. 17]).

[81] „Eine Beziehung auf die Taufe … ist unmittelbar an allen drei Stellen nicht gegeben" (Fitzer, Gottfried: Art. σφραγίς κτλ: ThWNT VII [1964] 939-954, 950; vgl. O'Brien, Ephesians 120). Erst indem Taufe und Geistempfang durch Exegeten identifiziert werden, wird eine solche Beziehung hergestellt. Doch ist von der Taufe als Siegel eindeutig erst Mitte des 2. Jahrhunderts die Rede (vgl. Barth, Ephesians I 139 [wie Anm. 35]; Stellen bei Sellin, Epheser 116 [wie Anm. 17]).

[82] Sellin, Epheser 117 (wie Anm. 17).

Gotteskindschaft bezeugt (vgl. Röm 8,14-16). Sie werden das Erbe empfangen, wenn Christus sie endgültig als sein Eigentum erlösen wird.[83]

Vorausgesetzt ist bei der Versiegelung mit dem verheißenen Heiligen Geist, dass die, die ihn empfangen, das Wort der Wahrheit, das Evangelium, gehört haben und dass sie zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind.[84] Sie sind die, die von Gott als seine Kinder angenommen worden sind und das Erbe, auf das sie jetzt ihre Hoffnung setzen, empfangen werden. Der Glaube der Adressaten wird in Eph 1,3-14 „in einen Rahmen gesetzt, der von der ewigen Vorherbestimmung bis zur allumfassenden Erfüllung reicht."[85]

IV Die Bekanntmachung des Vorsatzes Gottes in Epheser 3,8-13

Dieser Abschnitt spricht vom Auftrag des Apostels Paulus, das Geheimnis des Willens Gottes (Eph 1,9) bzw. das Geheimnis Christi (3,4) bekanntzumachen. Eph 3,9 knüpft an 1,4f an: „... und für alle[86] ans Licht zu bringen, wie Gott das Geheimnis verwirklicht hat, das seit ewigen Zeiten[87] bei Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war". Die Bezeichnung Gottes als Schöpfer des Alls verweist auf den Heilsplan, den

---

[83] Der Genitiv τῆς περιποιήσεως ist wahrscheinlich als genitivus obiectivus zu verstehen, und daher ist in V. 14 zu übersetzen: „bis zur (endgültigen) Erlösung (seines) Eigentums"; vgl. dazu Haubeck, Loskauf 199 (wie Anm. 41); O'Brien, Ephesians121f (wie Anm. 21); anders Sellin, Epheser 118f (wie Anm. 17), der τῆς περιποιήσεως als genitivus explicativus versteht. Da ἀπολύτρωσις als nomen regens bereits ein nomen actionis ist, folgt diesem meistens ein genitivus obiectivus (vgl. Siebenthal, Grammatik § 160b [wie Anm. 26]).

[84] Die Partizipien ἀκούσαντες und πιστεύσαντες sind als participium coniunctum mit temporaler Sinnrichtung gebraucht, wobei der Aorist die Vorzeitigkeit ausdrückt (gegen O'Brien, Ephesians 119 [wie Anm. 21]; vgl. Thielman, Ephesians 79 [wie Anm. 45]). – Vgl. noch Schlier, Epheser 69 (wie Anm. 2); Sellin, Epheser 116 (wie Anm. 17).

[85] Pokorný, Epheser 71 (wie Anm. 20).

[86] πάντας wird zwar von mehreren Handschriften der ersten Kategorie (א* A 1739) ausgelassen, doch spricht die äußere Bezeugung eindeutig für die Lesart mit πάντας; die inneren Gründe sind nicht so eindeutig, da letztlich unsicher bleibt, warum πάντας entweder ausgelassen oder eingefügt wurde; vgl. Metzger, Bruce: A Textual Commentary on the Greek New Testament, Stuttgart ²1994, 534; Sellin, Epheser 263f (wie Anm. 17).

[87] Die meisten Ausleger verstehen ἀπὸ τῶν αἰώνων heute im zeitlichen Sinn (anders Schlier, Epheser 153f [wie Anm. 2]), also in Bezug auf die früheren Zeiten bzw. Zeiträume (Gnilka, Epheserbrief 172 [wie Anm. 20]; Schnackenburg, Epheser 140 [wie Anm. 17]; Pokorný, Epheser 145 [wie Anm. 20]; Sellin, Epheser 264f [wie Anm. 17 und samt Anm. 153]). Das Relevationsschema „stellt das seit Ewigkeit (vgl. 1Kor 2,7 ... Röm 16,25) verborgene Mysterium der ‚jetzt' erfolgten Aufdeckung der vielfältigen Weisheit Gottes gegenüber (V. 10)" (Schnackenburg, Epheser 140 [wie Anm. 17]). Auf ein zeitliches Verständnis weist auch die Formulierung ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν in Kol 1,26 hin: „seit ewigen Zeiten und Generationen". – Rantzow hält den Gegensatz von personalem und zeitlichem Verständnis für falsch gewählt. „Αἰών ist metaphorisch konzeptualisiertes Zeitwort, dem wegen seiner fehlenden Eigenstruktur die Eigenschaften eines abgrenzbaren Einzelgebildes übertragen werden" (Rantzow, Christus 150 [wie Anm. 23]).

Gott vor Erschaffung der Welt in Christus gefasst hatte. Dieser ewige[88] Heilsplan (πρόθεσις) war bei Gott verborgen, bis er ihn in Jesus Christus durchgeführt bzw. verwirklicht hat; in V. 11 ist ἐποίησεν sehr wahrscheinlich auf die Ausführung des Heilsplans bezogen.[89] Von der Verborgenheit der göttlichen Geheimnisse, die zu bestimmter Zeit bestimmten Menschen offenbart werden, sprechen auch die jüdische Apokalyptik und Qumran.[90] Dieses Revelationsschema[91] nimmt Paulus schon in 1 Kor 2,6-10 auf, wenn er von der Weisheit Gottes als Geheimnis spricht und dieses auf das Kreuzesgeschehen bezieht. „Der Hauptunterschied zur Apokalyptik besteht darin, dass sich die eschatologische Offenbarung auf *Christus* konzentriert (*das* Geheimnis schlechthin) und schon *jetzt* vollzieht."[92]

Die Offenbarung des Geheimnisses Christi an die Apostel und Propheten (Eph 3,5)[93] macht diese nicht zu esoterischen Geheimnisträgern. Als Empfänger der Offenbarung haben sie vielmehr den Auftrag[94], das Geheimnis Christi, sein Evangelium, den Menschen bekanntzumachen, damit diese an der Erlösung Christi Anteil erhalten und damit die Gemeinde Christi gebaut wird (3,8f). Seit der Verwirklichung des Heilsplans Gottes durch Jesus Christus ist das Geheimnis des Willens Gottes ein offenbares Geheimnis, das den Menschen verkündigt werden soll.[95]

Auffällig ist, dass die vielfältige Weisheit Gottes, die dem Geheimnis seines Willens bzw. Christi entspricht (vgl. 1 Kor 2,6f)[96], nicht nur den Menschen verkündigt werden soll, sondern dass sie durch die Gemeinde auch den Gott widerstreitenden kosmischen Mächten und Gewalten[97] bekanntgemacht werden soll

---

[88] τῶν αἰώνων in V. 11 ist als genitivus qualitatis zu verstehen.

[89] Schnackenburg, Epheser 143 (wie Anm. 17); Pokorný, Epheser 147 (wie Anm. 20); Sellin, Epheser 268 (wie Anm. 17); Thielman, Ephesians 218 (wie Anm. 45). Als Fassen des göttlichen Vorsatzes verstehen ἐποίησεν Schlier, Epheser 157 (wie Anm. 2); Gnilka, Epheserbrief 177 (wie Anm. 20).

[90] Schnackenburg, Epheser 138f (wie Anm. 17); vgl. Bornkamm, Günther: Art. μυστήριον κτλ.: ThWNT IV (1942) 809-834, 820-823.

[91] Vgl. dazu Wolter, Michael: Verborgene Weisheit und Heil für die Heiden. Zur Traditionsgeschichte und Intention des „Revelationsschemas": ZThK 84 (1987) 297-319.

[92] Schnackenburg, Epheser 139 (wie Anm. 17).

[93] Im Unterschied dazu heißt es in Kol 1,26, dass das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgene Geheimnis nun den Heiligen Gottes offenbart wurde.

[94] Die Beauftragung wird so ausgedrückt – auf Paulus bezogen –, dass ihm die Gnade Gottes (χάρις τοῦ θεοῦ) dafür verliehen wurde (Eph 3,2.7.8), durch die er Diener des Evangeliums wurde (vgl. Kol 1,23). In Eph 6,20 wird dies mit dem Wirken als Gesandter (πρεσβεύω) des Evangeliums beschrieben (vgl. 2 Kor 5,20). Mit der Verleihung der χάρις ist die Berufung und Bevollmächtigung zum Apostelamt verbunden.

[95] Vgl. Barth, Ephesians I 126f (wie Anm. 35).

[96] Als gleiche Aussageintention von Eph 3,1-13 und 1 Kor 2,6-10 sieht Gese – als Umformung weisheitlicher Tradition – „die endgültige Überwindung des alten und die Eröffnung des neuen Äons durch die eschatologische Offenbarung Gottes" (Gese, Michael: Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief [WUNT II/99], Tübingen 1997, 231; vgl zu den gemeinsamen Elementen beider Texte auch 233f).

[97] Gese sieht wegen 1 Petr 1,12 in den Mächten und Gewalten nicht widergöttliche Mächte, sondern „Gottes hilfreiche Geister", also Engel (Gese, Epheserbrief 79 [wie Anm. 25]), doch

(Eph 3,10). Sie erfahren, dass Christus durch seine Erlösung auch die Heiden aus ihrer Herrschaft befreit.[98] Dies geschieht nicht nur durch mündliche oder schriftliche Äußerungen, sondern auch durch die Existenz der Gemeinde.[99] In der Existenz der aus Juden- und Heidenchristen bestehenden Gemeinde wird der Heilsratschluss Gottes, durch die Versöhnung Christi auch den Heiden Anteil am Heil zu geben, sichtbar. „She is appointed and equipped to be a public exponent of grace and unity."[100] „Deshalb kann die Kirche allein durch ihr Dasein in der Welt den Mächten die mannigfaltige Weisheit Gottes verkündigen".[101] Insofern ist die Gemeinde als Leib Christi eine kosmische Größe, deren Haupt, Christus, über jeder Macht und Gewalt steht (vgl. 1,20-23).[102] So beteiligt Gott die Gemeinde an der Durchführung seines Heilsplans.

V Erwählung und Prädestination

Die Erwählung wird im Epheserbrief in den umfassenden göttlichen Segen (Eph 1,3) eingeordnet, der in der Briefeingangseulogie (1,4-14) entfaltet wird. Dies zeigt, dass die Erwählung auf das Heil bezogen ist, das Gott durch die Erlösung Jesu Christi geschaffen hat.

Gottes Erwählung geschieht vor der Erschaffung der Welt und damit vorzeitlich. Gegenüber frühjüdischen Aussagen ist der entscheidende Unterschied im Epheserbrief, dass die Erwählung *in Christus* geschah. Sie ist Ursprung des Heilsplans Gottes, den er in bzw. mit Christus vor aller Zeit beschlossen hat, begründet allein in seiner Liebe. Er war bei Gott verborgen – weder den Mächten und Gewalten noch den Menschen bekannt –, bis er ihn in Jesus Christus verwirklicht und offenbart hat (Eph 1,9f; 3,9f). Die Menschen erfahren ihre Erwählung durch den Glauben an ihn,[103] sodass diese in der Gemeinschaft mit Christus für sie Wirklichkeit wird.

---

liegt die Deutung auf widergöttliche Mächte entsprechend Eph 6,12 näher (vgl. DAHL, NILS ALSTRUP: Das Geheimnis der Kirche nach Epheser 3,8-10 [1965]: DERS., Studies in Ephesians [WUNT 131], Tübingen 2000, 349-363, 360; SELLIN, Epheser 266 [wie Anm. 17]).

98 SCHNACKENBURG, Epheser 142 (wie Anm. 17).

99 BARTH, Ephesians I 364 (wie Anm. 35).

100 BARTH, Ephesians I 365 (wie Anm. 35).

101 GESE, Vermächtnis 237 (wie Anm. 96); vgl. SCHLIER, Epheser 157 (wie Anm. 2); GNILKA, Epheserbrief 174 (wie Anm. 20); SCHNACKENBURG, Epheser 142 (wie Anm. 17); ARNOLD, Ephesians 196f (wie Anm. 35). SELLIN meint dagegen, dass die Kirche nicht „der Ausdruck der Weisheit Gottes" sei, „sondern nur das Mittel ... der Verkündigung" (SELLIN, Epheser 267 [wie Anm. 17]).

102 LUZ, Epheser 146 (wie Anm. 45).

103 Wie die Menschen auch in den anderen paulinischen Briefen die Teilhabe an der Heilswirkung der von Christus geschaffenen Erlösung durch den Glauben erfahren, ist diese auch in Eph 1,13f an das Hören des Evangeliums und die Antwort des Glaubens gebunden (vgl. 2,8; 3,12).

Gott schafft sich durch die Verwirklichung seiner Erwählung eine heilige Gemeinde, die ihn durch ihren Lobpreis und ihr Leben verherrlicht. Zugleich adoptiert Gott die Glaubenden als seine Kinder, sodass er sie in eine persönliche Beziehung zu sich versetzt, und verheißt ihnen ein ewiges Erbe, für das der durch den Glauben an Jesus empfangene Heilige Geist eine Anzahlung und der Garant ist. Die Vorherbestimmung (προορίζω) ist dabei nicht als Prädestination Einzelner zu verstehen, sondern die Erwählung zielt darauf, dass die Erwählten vorherbestimmt sind, Kinder Gottes und Erben zu werden (Eph 1,5.11).[104]

Leslie James Crawford begründet seine Auffassung, dass die Erwählung in Eph 1,3f eine Prädestination bestimmter Menschen meine, vor allem mit der Bedeutung des Verbs ἐκλέγομαι, dessen Konzept der „Auswahl aus einer Gruppe" impliziere, dass die anderen Mitglieder der Gruppe ausgeschlossen seien.[105] Dies trifft zwar auf die Erwählung Israels zu, nicht aber auf die vorweltliche Erwählung Gottes in Eph 1,3-6, da diese vor der Existenz ihrer Objekte, der Menschen,[106] und damit auch vor ihrem Fall geschieht.[107] Daher meint ἐκλέγομαι hier nicht das Auswählen aus einer vorhandenen Menschheit – auch nicht Gottes Reaktion auf die Sünde der Menschen –, sondern seine freie Entscheidung der Liebe, die noch zu erschaffenden Menschen durch Christus als seine Kinder anzunehmen und so in eine Beziehung der Liebe zu sich zu setzen.

Die Erwählung bezieht sich auf Gottes Heilsplan mit der Welt, den er in Christus vor der Erschaffung der Welt gefasst und bei der Erfüllung der Zeiten (Eph 1,10) verwirklicht hat. Diese Konzentration auf das Heil spricht ebenfalls gegen eine doppelte Prädestination, die die Verwerfung der nicht erwählten Menschen einschlösse.[108] Gegen ein Verständnis der Erwählung als individuelle Prädestination spricht auch, dass die Verwirklichung des Heilsplans Gottes durch das einmalige Geschehen von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi geschieht, nicht erst durch die Zueignung des Heils an die Einzelnen. Das Ziel, das All in Christus zusammenzufassen und seiner Herrschaft zu unterstellen, was mit seiner Auferweckung und Erhöhung zur Rechten Gottes geschehen ist und eschatologisch vollendet wird, weist auf eine universale Perspektive[109] der vorzeitlichen Erwählung Gottes hin.

---

104 Auch in Röm 8,29 ist die Vorherbestimmung auf die υἱοθεσία (8,15.23) bezogen, insofern die zum Glauben Berufenen vorherbestimmt sind, „gleich gestaltet zu sein der Gestalt bzw. dem Bild seines Sohnes, damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei".

105 Crawford, Election 80 (wie Anm. 33).

106 Die vorzeitliche Erwählung Gottes in Christus setzt zwar die Präexistenz Christi voraus, bedeutet aber keine Präexistenz von Menschen bzw. der Gemeinde.

107 Daher trifft auch die Aussage nicht zu, dass sich die Erwählung auf die Menschheit in ihrem gefallenen Zustand bezieht (so Crawford, Election 82f [wie Anm. 33]).

108 Die Verwerfung ist auch impliziert, wenn sie unausgesprochen bleibt und die Prädestination nur auf die Erwählung bestimmter Menschen zum Heil bezogen wird.

109 Vgl. die Aussagen zur universalen Heilsabsicht Gottes in Röm 5,18f; 2Kor 5,19f; 1Tim 2,4-6.

Gottes in Liebe gefasster Ratschluss zielt darauf, durch seine Erwählung in Christus das Heil für alle Menschen zu schaffen. Seinen Heilsratschluss hat er durch die Sendung Jesu Christi, durch sein Kreuz und seine Auferweckung, verwirklicht, sodass die Menschen durch den Glauben Anteil an der Erlösung Christi erhalten und sich als von Gott Erwählte erfahren.[110]

Abstract

This paper investigates God's election as understood in the letter to the Ephesians and whether or not it is possible to deduce if an individual predestination to salvation is to be understood. The author also refers to other relevant Pauline passages.

In five parts he examines the concept of election in the Old Testament and early Judaism, election before the creation of the world, accomplishment of God's purposes, the announcement of God's plan and the question of election and predestination. He argues that although the election of Israel involved choosing Israel out of the other nations, the election in Christ before the creation of the world speaks against an individual predestination, but rather towards a universal salvation for all of humanity through faith in Christ.

Dr. Wilfrid Haubeck (FeG), Jahnstraße 23, D-35716 Dietzhölztal;
E-Mail: haubeck@t-online.de

[110] Die Erwählung zeigt sich in 1 Thess 1,4-6 „in der wirkungsvollen apostolischen Verkündigung und der unter Bedrängnissen erfolgten Aufnahme des Evangeliums" (Eckert, Jost: Art. Erwählung III. Neues Testament: TRE 10 [1982] 192-197, 193).

Michael Schalles

Predigt zu Markus 10, 46-52

Vielleicht kennt ihr die Geschichte von dem Werbekreativen, der in der Fußgängerzone einen Blinden wahrnimmt, wie er da sitzt und auf einem Pappschild um ein paar Euro bittet. Der Blinde hört kein Geld in seiner Mütze, stattdessen wird ihm das Schild weggenommen und er hört einen Filzstift quietschen. Auf dem Schild steht jetzt: „Sie können den Sommer sehen – ich nicht". Und an diesem Tag wird dem Blinden weit mehr Geld gegeben, als an jedem anderen Tag zuvor.

Der Blinde, von dem wir heute Morgen hören, sitzt auch am Straßenrand, aber keiner schreibt ihm ein neues Schild mit einem pfiffigen Spruch, stattdessen hört er von Jesus. Ich lese aus dem Markusevangelium, 10. Kapitel, ab Vers 46 (Neue Genfer Übersetzung):

> [46] Sie kamen nach Jericho. Als Jesus mit seinen Jüngern und einer großen Menschenmenge von dort weiterzog, saß ein blinder Bettler am Straßenrand, Bartimäus, der Sohn des Timäus.
> [47] Er hörte, dass es Jesus von Nazareth war, der vorbeikam. Da fing er an zu rufen: „Jesus, Sohn Davids, hab Erbarmen mit mir!" [48] Von allen Seiten fuhr man ihn an, er solle still sein.

Mein Bartimäus

Ein blinder Bettler am Wegesrand. Warum ist er blind? Ich weiß es gar nicht: ist er blind geboren? Eine Infektion, die ihn langsam erblinden ließ? Ein schrecklicher Unfall? Oder der Star (grau oder grün)? Was die Leute meinem Bartimäus schon alles gesagt haben: Dass mit ihm etwas nicht ganz in Ordnung sein kann, zum Beispiel. Ein blindes Tier darf ja nicht geopfert werden, und ein blinder Priester darf schon mal gar nicht zum Altar gehen.

Und wenn man nicht in der Tora lesen kann, dann ist das doch eine Strafe. Manche sprechen dann etwas leiser, mit einer Mischung aus Bedauern und Selbstgerechtigkeit, und sagen: „Ich will dir ja nicht zu nahe treten, aber es ist eine Strafe von Gott, es gibt da so eine Stelle in der Tora."

Mein Bartimäus kennt sich in seiner Bibel aus, was die anderen nachlesen können, das hat er sich eingeprägt, er kennt die Stelle im 5. Buch Mose, Kapitel 28, 28 f – aber sie hat gar nichts mit ihm zu tun, er ist kein Gesetzesbrecher! Aber er kennt auch die Stellen, die Blinde in besonderer Weise in Schutz nehmen. Dass man ihm kein Hindernis in den Weg legen darf ist ein Gesetz Gottes! Steht im 5. Buch Mose, Kapitel 27, 18. Und der fromme Hiob zeichnete sich gerade dadurch aus, dass er den Blinden half.

Mein Bartimäus ärgert sich über das dumme, selbstgerechte Gerede der Leute. Aber sagen kann er nichts, die Hand, die einen füttert, beißt man schließlich nicht. Dabei müssten die Leute es doch besser wissen, sie können ja lesen! Sie müssten wissen, dass vor allem der Prophet Jesaja oft von Blindheit redet: Aber das ist die Blindheit für die Wahrheit. Damit straft Gott sein Volk, weil es ihm nicht folgen will, so heißt es beim Propheten. Blind sind die Leute, weil sie verblendet sind. Und, ja: Das ist eine Strafe Gottes, sagt Jesaja. Dann, am Ende der Zeit, wenn Gott seinen Gesalbten schickt, dann wird er die Blinden leiten, sagt der Prophet. Er wird sie wieder sehen lassen, wenn der Messias kommt. So steht es da, das hat mein Bartimäus in der Synagoge gehört. Er liebt die Schriften des Propheten Jesaja.

Und weil er den Propheten so liebt und kennt, ist mein Bartimäus ganz hellhörig geworden, als er Leute von Jesus aus Nazareth reden hörte. Was sie sich zuraunten, war unfassbar: Einer, der Blinden das Augenlicht wiedergibt! Einer, der Armen gute Nachrichten sagt, Gefangene frei macht und vom Reich Gottes redet! Das könnte der sein, den Gott gesalbt hat. Der Messias, der Sohn Davids – ein König für Israel am Ende der Zeit.

Und das Beste: Er ist in der Stadt! Vor kurzem ist er gekommen, wahrscheinlich auf der Durchreise nach Jerusalem zum Fest. Darum hat sich Bartimäus heute hierher gesetzt um zu betteln. Da kommen viele Leute vorbei, die zum Fest nach Jerusalem wollen, manche sind dann besonders spendabel. Aber vor allem: Wenn Jesus nach Jerusalem will, dann muss auch er hier vorbeikommen!

Kurz darauf wird es unruhig. Mein Bartimäus spürt, dass die Leute stehen bleiben, er hört Gesprächsfetzen, und dann fällt der Name Jesus. Er muss ganz in der Nähe sein, jetzt gilt's! Mein Bartimäus ruft nach Jesus, so laut er kann. Er traut sich was! Andere Kranke werden zu Jesus gebracht, sie rufen ihn nicht zu sich. Sie haben Vermittler für die Begegnung mit Jesus, warten darauf „aufgerufen zu werden". Bartimäus wartet nicht, er ruft. Er braucht Jesus, und er hofft, dass Jesus sich ihm zuwendet. Etwas von der neuen Zeit, über die Jesus wohl geredet hat, sollte doch auch mit ihm, Bartimäus, zu tun haben. Immerhin ist er ein Blinder! Ihm gelten die Zusagen des Propheten!

Mein Bartimäus ruft also so laut er kann, und das ist ziemlich laut. Es ist lauter, als denen, die in der Nähe stehen, lieb ist. Sie fahren ihn an, er soll still sein.

Und wisst Ihr, was mein Bartimäus macht? Er verstummt. Er hält seinen Mund. Allzu viele fahren ihn an. Er hält dem auf einmal nicht mehr stand. Er kann nicht gegen so viel Widerstand die Hoffnung behalten, dass sich jetzt alles zum Guten wendet für ihn.

Das kenne ich von mir, auch von einer Reihe anderer Menschen. Du hast eine große Hoffnung, die sich mit einer Begegnung mit Jesus verbindet, und die Leute wollen es nicht hören. Sie vermitteln dir, dass das doch Unsinn ist, und dass du mit dem Gerede aufhören sollst. Einem wirst du vielleicht noch mit überlegenem Lächeln sagen: „Du wirst schon sehen!", beim zweiten wirst du etwas stiller, aber irgendwann kannst du nicht mehr und verstummst wie Bartimäus. Wenn die

Widerstände zu groß werden und du von vielen angefahren wirst, dann hältst du vielleicht den Mund, wie mein Bartimäus.

Er denkt sich mit einem Mal, dass die Leute vielleicht recht haben. Beim Gesalbten Gottes, dem Messias, geht es doch nicht um Augenheilkunde. Es geht um eine Zeitenwende! Wenn Jesus wirklich der Sohn Davids ist, dann beginnt mit ihm eine neue Zeit, dann geht es um die große Politik und um noch viel mehr! Dann reden wir von der Erfüllung jahrhundertealter Prophetien. Das ist der zweite Grund dafür, dass mein Bartimäus verstummt.

Mein Bartimäus glaubt den Leuten, dass da kein Platz ist für sein kleines Leben. So wichtig soll er sich nicht nehmen, sagen die Leute, und er glaubt ihnen irgendwann.

Das kennt ihr auch: den Vorwurf, dass es doch absurd ist, die persönliche Beziehung zu Jesus und die erfahrene Hilfe von Gott so stark zu betonen. Die Leute fragen dich, ob du wirklich glaubst, dass Jesus für die Lösung deiner Probleme da sei, während die Klimakatastrophe bevorsteht, diktatorische Regime Menschen unterdrücken und die Armut dieser Welt zum Himmel schreit.

Muss da der christliche Glaube nicht mit dem Engagement für die Probleme der Welt zu tun haben, und sich im Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung äußern anstatt in einem persönlichen Hilferuf?

Meinen Bartimäus fragen die Leute schlicht, ob er denn wirklich glaubt, dass die Prophetie des Jesaja jahrhundertelang auf einen blinden Bettler gewartet hat, der am Wegesrand vor Jericho sitzt, um sich zu erfüllen. Da hätte es doch schon mehr Gelegenheiten gegeben …

Wenn du wie mein Bartimäus irgendwann selber glaubst, dass dein Leben zu klein ist, als dass sich Gott darum kümmern sollte, dann verstummst du. Das ist das Vertrackte an der Sache, dass du vielleicht sehr dringend auf Hilfe von Gott wartest, vielleicht unbedingt seine Zuwendung brauchst. Aber wenn du anfängst zu glauben, dass Gott für deine persönlichen Belange zu groß ist, wirst du aufhören, Jesus zu rufen.

Um das noch klar zu stellen: Sicher kann sich Gott nicht allein mit unseren persönlichen Anliegen beschäftigen. Und sicher ist der Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung wichtiger Ausdruck des Glaubens. Aber wenn das alles ist, dann verstummst du, wenn es eigentlich darauf ankommt, dass du Jesus rufst. Wie mein Bartimäus.

Mein Bartimäus fragt sich am Ende auch, ob vielleicht diejenigen Recht haben, die ihm sagen, dass er nicht so naiv den Propheten Jesaja für sich in Anspruch nehmen darf. Immerhin: Eine Reihe von Bibelstellen, das weiß mein Bartimäus, reden von Blindheit im übertragenen Sinn. Da geht es natürlich nicht ums Sehen, sondern um die Einsicht in Gottes Plan und Gebot. Mein Bartimäus fragt sich auf einmal, ob er wirklich richtig liegt mit der Annahme, dass die Heilszeit, in der Gott regiert, ihn wirklich gesund sein lässt. Vielleicht, so denkt er sich, darf man den Propheten nicht so einfach beim Wort nehmen. Vielleicht hätte er in der Synagoge besser aufpassen müssen. Und er verstummt ein biss-

chen beschämt, weil er eben doch gestraft ist, weil er nicht selbst nachlesen und studieren kann, was in der Tora steht.

Mein Bartimäus hält also den Mund, und viele von euch kennen solche Gründe, nicht nach Jesus zu rufen. Wir erleben zu viel Widerstand und Desillusion; wir glauben irgendwann, dass wir uns wirklich nicht so wichtig nehmen dürfen mit unserem kleinen Leben angesichts einer großen Welt, die es zu retten gilt; schließlich fragen wir uns, ob man denn die Bibel einfach so schlicht für sich persönlich lesen darf und erwarten kann, dass sich Verheißungen so konkret und direkt erfüllen, wie wir sie zunächst verstehen.

Am Schluss wisst ihr aber genauso gut wie ich, dass mein Bartimäus nie an der Straße von Jericho nach Jerusalem gesessen hat. Er existiert so nur in meinem Kopf. Von dem Bartimäus, der da saß, wird eine ganz andere Reaktion auf den Widerstand der Leute berichtet: (Mk 10,48b-52 Neue Genfer Übersetzung)

> Doch er schrie nur umso lauter: »Sohn Davids, hab Erbarmen mit mir!« [49] Jesus blieb stehen und sagte: „Ruft ihn her!" Sie riefen den Blinden und sagten zu ihm: „Hab nur Mut! Steh auf, er ruft dich!" [50] Da warf der Mann seinen Mantel ab, sprang auf und kam zu Jesus. [51] „Was möchtest du von mir?", fragte Jesus. „Lieber Herr", antwortete der Blinde, „ich möchte sehen können!" [52] Da sagte Jesus zu ihm: „Geh nur! Dein Glaube hat dir geholfen." Im selben Augenblick konnte der Mann sehen. Nun schloss er sich Jesus an und folgte ihm auf seinem Weg.

Das geschieht, wenn einer sich nicht klein reden lässt. Wenn einer nicht auf das Gerede der Leute hört, die ihm die Hoffnung ausreden, ihn auf seinen Platz verweisen wollen. Das geschieht, wenn einer glaubt, dass das Heil, das durch Jesus in die Welt gekommen ist, auch ihm persönlich gilt. Jesus fragt nämlich nach jedem Einzelnen. Und er setzt Zeichen im Leben von jedem Einzelnen, dass er, Jesus, der Gesalbte Gottes ist. So überzeugt Jesus sogar die Leute, die Bartimäus zum Schweigen bringen wollten, die ihm fast den Mut genommen hätten. Sie sagen auf einmal das genaue Gegenteil: „Hab Mut, steh auf, er ruft dich!" Und dann wird aus einem blinden Bettler einer, der Jesus nachfolgt. Der mit seinen sehenden Augen nichts Besseres zu tun weiß, als Jesus anzusehen.
Amen.

Pastor Michael Schalles (BFeG), Gerbersruhstraße 141a, 69168 Wiesloch;
E-Mail: michael.schalles@feg.de

Bastian Erdmann

Kommentar zur Predigt von Michael Schalles

1 Der erste Eindruck

Kurz und knapp werde ich bei der Hand genommen und in ein emotionales sowie pfiffiges Bild geführt. Der blinde Bettler in der Fußgängerzone. Ein starkes Bild, das noch lange nachklingt. Die Einleitung ist bündig und setzt mich direkt im Text ab.

Ich höre von einem Bartimäus des Predigers, und das weckt mein Interesse. Gibt es vielleicht mehrere davon? Habe ich am Ende auch einen eigenen? Ich bin im Bild angekommen und meine Phantasie beginnt, persönliche Erfahrungen mit einzuweben. Nebenbei werde ich über Bezüge zu anderen Stellen der Bibel informiert, ohne dabei belehrt zu werden. Da gönnt jemand seinen Gedanken ein eloquentes Kleid. Der blinde Bettler, der plötzlich ganz „hellhörig" wird, gefällt mir besonders. Ich lehne mich zurück, als sich unerwartet das Blatt wendet. Die Pointe überrascht, ist tragisch und lebensnah. Meinem eigenen Bartimäus verschlägt es vor Schreck ebenfalls die Sprache. Nun wird die Predigt existenziell, und ich hoffe, dass jetzt niemand Moralin in meine Wunden kippt. Es kostet Überwindung, wenn er sich mit seiner Not Jesus am liebsten vor die Füße werfen möchte. Einige Hürden sind meine, andere wohl persönliche Themen des Predigers. Alles in allem erreicht mich eine ermutigende Botschaft, die mir den Rücken stärkt. Das tut gut. Ich möchte meinen Bartimäus zur Sprache bringen, allerdings spüre ich auch eine eigenartige Ambivalenz in mir. Irgendetwas stört mich bei meiner Andacht. Dem will ich im Folgenden auf die Spur kommen.

Zum Ende werde ich in den Bibeltext zurückgeführt. Dort findet Bartimäus den Weg zu Jesus. Vertrauen, aufstehen, auf den Weg kommen, nachfolgen – auch gegen Widerstände. Das sind Worte, die unausgesprochen in mir zu klingen beginnen. Dann darf ich alleine bleiben mit meinen Gedanken und diesem Text, der irgendwie meiner geworden ist. Ich darf mich bei meinem eigenen Bartimäus aufhalten, der noch am Wegesrand sitzt und seine Atemübungen macht. Dann höre ich noch ein „hab Mut!" und ein „Amen". In beides stimme ich gerne mit ein.

2 Exegetische Beobachtungen

a) Die Perikope beschreibt die letzte Etappe des Weges nach Jerusalem. Die Richtung ist eindeutig. Das Kreuz wirft seine Schatten voraus. Noch umjubeln sie Jesus, doch auf ihn wartet das große Hindernis. Der Prediger trägt dem Rechnung, indem er dies zum Hauptthema seiner Predigt macht. Nachfolge

kennt Hindernisse und kann daran scheitern. Zum Glauben gehören auch Vorbehalte. Die Behinderung des Bettlers ist nicht das zentrale Thema. Eine Spekulation über deren Bedeutung legt der Prediger dann auch folgerichtig denen in den Mund, die Bartimäus im Wege stehen. Mit Recht macht er Bartimäus den Sprung auf Jesus zu nicht allzu leicht. Begegnung mit Jesus ist kein Spaziergang.

b) Besonders Markus schildert die Begegnung mit dem blinden Bettler als Glaubensgeschichte, die sich deutlich von anderen Wundererzählungen unterscheidet. Das Schicksal des Bettlers spielt keine Rolle. Heilungsgestus oder Heilungsworte fehlen ganz, und wie der Prediger bemerkt, „werden andere Kranke zu Jesus gebracht". Stattdessen wird der Glaube von Bartimäus besonders bestätigt, und zwischen beiden findet ein intensiver Dialog statt. Der Einwand der Menge wird nur indirekt wiedergegeben, und das Wunder selbst ist Markus ganze drei Worte wert. Das Augenmerk liegt eindeutig auf der Begegnung. Der Prediger verfolgt dieses Thema recht diszipliniert und kommt zu dem Schluss: „... dann wird aus einem blinden Bettler einer, der Jesus nachfolgt."

c) Die starke persönliche Verwicklung mit der Figur des biblischen Bartimäus ist angezeigt. In der Predigt höre ich die Einladung, mit „meinem Bartimäus" dem aus der Schrift gewissermaßen auf die Spur zu kommen. Nur Markus erwähnt den Bettler mit Namen. Mit Namen bekannt zu sein, ist niemals unerheblich. Dieser Bettler steht nicht für die Verblendung der Gesellschaft oder pauschal für das Leiden unter einer Schwäche und auch nicht für die Blindheit des Unglaubens. Dieser Leidtragende hat einen persönlichen Namen. Er heißt Bartimäus, und er hat eine persönliche Geschichte. Es ist der Sohn des Timäus. Dieser begegnet Jesus, der ihn sehr persönlich fragt: „Was willst du, dass ich dir tue?"

d) „Der Weg" wird zweimal erwähnt. ὁδός (*hodos*) kann neben einer Ortsbezeichnung auch für den Lebensweg stehen. Zunächst ist es der Platz, an dem Bartimäus sitzt. Sich an der Route der frommen Pilger zum Passahfest niederzulassen, ist wirtschaftlich klug. Auch Jesus ist auf dem Weg nach Jerusalem, für ihn ist es aber der Weg zum Leiden. Selbst auf diesem Weg ruft er noch Leute zu sich. Während der blinde Bartimäus zu Beginn noch am Wegesrand festsitzt, so blicken wir am Ende auf einen Menschen, der auf dem Weg ist. Was kommt, ist nicht unbeschwerlich, aber es bewegt sich etwas und damit ist neues Leben in die Geschichte von Bartimäus gekommen. In der Predigt finde ich solche Aspekte implizit wieder. Man möchte Bartimäus auf die Beine helfen.

e) Zweimal ruft Bartimäus den Titel des Davidssohns und bringt damit vor allem zum Ausdruck, dass er von Jesus persönlich Heil und Rettung erhofft. So will es auch der Prediger verstanden wissen: „Und er setzt Zeichen im Leben von jedem Einzelnen, dass er, Jesus, der Gesalbte ist."

f) Blindheit lädt immer zur allegorischen Überspitzung ein. Der Prediger widersteht dieser Versuchung nur halbherzig. Eigentlich teilt er die fragwürdigen Spekulationen über die Bedeutung von Blindheit auch nicht und legt sie daher den Neunmalschlauen in den Mund. Aber „sein Bartimäus" reagiert darauf,

spielt mit, und er selbst lässt die „Blindheit für die Wahrheit" mit einfließen. Natürlich kommt dadurch zum Ausdruck, dass Bartimäus für seine persönliche Lage in der Schrift Halt und Hilfe sucht und er die Verheißungen Gottes nicht bloß hört, sondern sie sich zu Herzen nimmt. Trotzdem trägt das mit dazu bei, dass ein Thema nach vorne drängt, das der Prediger doch eigentlich gar nicht ausführen möchte. Sein Thema ist die Begegnung mit Jesus – eine Geschichte mit Hindernissen.

g) Bleibt noch der Mantel. Er fällt auf. Egal, ob er nun abgeworfen oder, wie in einer Variante, hektisch umgeworfen wird. Irgendetwas scheint es doch auf sich zu haben mit dem Mantel. Ich finde es mutig vom Prediger, den Mantel, wenn er nichts zu sagen hat, einfach beiseite zu lassen. Vielleicht muss man Bartimäus gar nicht alle Altkleider nachtragen, und was ist diesem Mantel dabei nicht schon alles an Bedeutung angeflickt worden.

3 Homiletische Beobachtungen

a) Zum Hörer der Predigt

Ich kann mir den Text gut als gesprochene Rede vorstellen. Die Predigt ist bündig formuliert, die Sprache leichtfüßig, aber nicht oberflächlich. Die Phantasie bekommt reichlich Futter. Man möchte mitgehen. Nicht der Informationsgehalt ist entscheidend, sondern dass der Hörer seine eigene Geschichte in das Predigtgeschehen hineinträgt. Moralische Belehrungen bleiben aus. Niemand soll sich schlecht fühlen, wenn er gerade vor seinem persönlichen Hindernis stehen bleibt. Stattdessen wird eine Sehnsucht geweckt, ehrlich auf Jesus zuzugehen. Im Bibeltext macht es der blinde Bartimäus vor, wie solche Schritte aussehen können. Der Prediger baut geschickt eine Bühne, von der herab der Text selbst seine Einladung aussprechen kann. Es gefällt mir, wie dieser dann für sich sprechen darf und nicht bis zum Gähnen deutlich erklärt wird. Die Ausführung aller möglichen exegetischen Beobachtungen fehlt mir nicht. Es ist die Einladung zu einem kindlichen oder auch blinden Vertrauen im besten Sinne des Wortes.

b) Die Gliederung und der Erzählstil

Zur Einleitung gibt es einen Startschuss hin zu einem bekannten Text. Der Hörer wird mit wenigen Sätzen mitten im Text abgeliefert. Das einleitende Bild ist stark. Genau das macht es aber auch problematisch, denn die Einleitung trifft das eigentliche Predigtthema nicht. Dabei klingt beides ganz ähnlich: „Sitzt ein blinder Bettler an einer Straße. Kommt ein Mann vorbei …" In der Fußgängerzone spielt Begegnung aber gar keine Rolle. Sie wird dort noch nicht einmal vermisst. Das Bild zum Einstieg weckt Interesse, es unterhält, spricht emotional an und soll dann ruhen. Die folgenden Assoziationen über die Blindheit feuern es aber immer wieder an, und jeder Gedanke, der in der Predigt noch einmal in diese Fußgängerzone abwandert, lenkt tatsächlich ab.

Der Hauptteil trägt vordergründig einen narrativen Charakter. Der Prediger steigt selbst erzählend in die Geschichte ein und macht sie sich beispielhaft zu eigen. Der Hörer folgt in die Welt des Bartimäus und merkt dort, dass er selbst auch etwas beizutragen hat. Einen eigenen Bartimäus gewissermaßen, der ihn so in die Geschichte verwickelt. Mit dem Stilmittel der Verfremdung wird die falsche Fährte offensichtlich. Bartimäus verstummt und geht nicht auf Jesus zu. Er bleibt bewegungslos und blind. Die starke Identifikation lässt den Hörer gegen diese Wendung aufbegehren. Das ist großartig gelungen. Die Geschichte ist zur eigenen geworden. Doch das ist Segen und Fluch zugleich, denn es gibt eine Falle dieses Predigtstils. Wer in einer Geschichte versunken ist, der kann gerade nur schwer in einen reflektierten Dialog eintreten. Er ist eben ganz bei sich und der Geschichte. Ein Dialog hingegen bedarf auch etwas Abstands.

Genau hier ändert der Prediger seinen kreisend erzählenden Stil. „Sein Bartimäus" erkennt drei konkrete Schwierigkeiten. Erste Begründung für sein Schweigen sind Hindernisse von außen. Die zweite sind innere Hürden, und schließlich gibt es ein Bibelverständnis, das den Weg zu Jesus versperren kann. Jeden Einwand „seines Bartimäus" unterbricht der Prediger und spricht seinerseits die Hörer an. Beim Lesen der Predigt war die direkte Anrede durch farbig abgesetzte Textteile für mich deutlich erkennbar gemacht. Diese Unterscheidung wird in der gesprochenen Version einiges rhetorisches Geschick voraussetzen, damit der Hörer dem folgen kann. Zumindest vom Prediger werden die Erzählstränge gründlich auseinander gehalten. Aber die Anrede variiert, und auch das hat Folgen. Der Hörer vernimmt zunächst ein „Du" und soll sich dabei mit den Erfahrungen des Predigers identifizieren. („Du" als verdecktes „Ich".) „Das kenn ich von mir, auch von einer Reihe anderen: Du hast …" Da muss der Hörer schauen, ob sich das mit den eigenen Erfahrungen deckt oder ob er nicht gerade an eine persönliche Front anderer geführt wurde. In der nächsten Runde vernimmt er dann: „Das kennt ihr auch: … Die Leute fragen dich, …" Hier ist der Hörer wirklich mit dem „Du" gemeint. („Du" als tatsächliche Anrede). Das Karussell dreht sich eine weitere Runde, und der Hörer wird mit einem „Wir" angeredet. In einem Atemzug hört er: „Mein Bartimäus … viele von euch kennen … Wir erleben …". Was der Prediger möchte, liegt auf der Hand. Seine eigenen Bedenken, diejenigen der Hörer und die Hindernisse des Bartimäus sollen mit einem beherzten Satz überwunden werden.

Ich ahne, dass hier ein Schlüssel für meine Verunsicherung liegt. Die eigenen Hindernisse von denen des Predigers oder dritter Personen zu unterscheiden, haben mir Mühe gemacht, wie auch die Wechsel zwischen der Erzählung und dem Dialog des Predigers mit seinem Bartimäus. Beim genaueren Hinsehen wird jedoch die Sorgfalt deutlich, mit der dieser Abschnitt systematisch verfasst wurde. Dennoch ist es wahrscheinlich hilfreicher, den versunkenen Hörer an dieser Stelle nicht zu einem Dialog herauszufordern, sondern ihn in seiner Geschichte weiter zu begleiten.

Der Schluss ist ähnlich wie der Einstieg kurz und knapp. Der Prediger bietet den „echten" Bartimäus als wahres Vorbild an und überlässt die Auflösung des

Dilemmas dem Bibelwort. Nach einer kurzen Markierung der mutmachenden Punkte übergibt er an den Bibeltext und lässt sie, den Hörer wie den Text, miteinander arbeiten.

4 Fazit

Ich bin hineingetreten in die Geschichte eines Mannes, der gegen Hindernisse auf Jesus zugeht, ihn anruft, weil er die Verheißungen des Christus persönlich nimmt, und habe so einen bekannten Bibeltext als persönlichen Zuspruch gehört. Leider haben mich zwei Dinge auf diesem Weg behindert. Die Blindheit war streckenweise eine hartnäckige Fährte. Vielleicht war das ein Überbleibsel aus der Predigtmeditation, das sich durch die Exegese hindurch geschlichen und in der ansonsten so diszipliniert verfolgten Ausführung dieser „Begegnungsgeschichte" niedergeschlagen hat. Des weiteren machten mir die wechselnden Erzählstile tatsächlich die besagten Schwierigkeiten. Die wahre Qualität der Predigt konnte ich erst nach der genaueren Analyse ungestört genießen, was wohl dem kritischen Blick des Kommentators geschuldet war. Diese Aufgabe war mir zu dieser Predigt aber eine ausgesprochene Freude. Am Ende möchte ich mich bedanken für eine ansprechende, emotionale und zielbetonte Auslegung, die seelsorgerlich dem Hörer die Hand reicht, damit dieser aufsteht und im Glauben einmal mehr beherzt auf Jesus zugeht.

Pastor Bastian Erdmann (BEFG), Albertine-Assor-Straße 21a, 22457 Hamburg; E-Mail: bastian.erdmann@gjw-nd.de

Rezension

Meyer-Blanck, Michael: Gottesdienstlehre, Neue theologische Grundrisse, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, kt., 563 S., ISBN 978-3-16-151663-4 (Ln.); 978-3-16-149171-9 (kt.), € 79,– bzw. 39,–.

Der evangelische Pfarrer und Ordinarius für Religionspädagogik an der Universität Bonn, Michael Meyer-Blanck, legt mit dieser Gottesdienstlehre (G.) ein umfangreiches Lehrbuch vor, das den Auftakt zu der neuen Reihe „Neue Theologische Grundrisse" bildet.

Das Besondere dieser G. besteht darin, dass das Verständnis des evangelischen Gottesdienstes aus der Perspektive von zwei praktisch-theologischen Teildisziplinen entfaltet wird: der Predigtlehre (Homiletik) und der Liturgiewissenschaft (Liturgik). Dieser methodische Ansatz stellt für die deutschsprachige Praktische Theologie ein *Novum* dar. Die Predigt wird liturgisch und die Liturgie auf ihre Worthaftigkeit hin bedacht. Die Einsichten beider Disziplinen werden gemeinsam für eine evangelische G. fruchtbar gemacht. Dieses Vorgehen bringt für das evangelische Gottesdienstverständnis insgesamt und für das freikirchliche insbesondere vielfältige Anregungen mit sich, wird der Gottesdienst in zuletzt genanntem Kontext doch primär als Verkündigungsgeschehen begriffen. Gerade für ein so gelagertes Gottesdienstverständnis bietet der multiperspektivische Ansatz von Meyer-Blanck aufschlussreiche und ergänzende Einsichten, die die Lektüre für freikirchliche Leser besonders interessant machen.

Der Grund für Meyer-Blancks methodisches Vorgehen ist ein sachlicher: Der christliche Gottesdienst besteht aus rhetorischer und liturgischer, also aus sprachgebundener und ritueller Kommunikation – eine Einsicht, der sich auch liturgisch unmusikalische Freikirchlicher nicht verschließen können, wenn sich ihre gottesdienstliche Kommunikation zuweilen auch antiliturgisch gibt und frei von Ritualen wähnt. Das Sprachliche und das Rituelle stehen Meyer-Blanck zufolge in einer „spannungsvolle(n) Beziehung" zueinander und sind „eine ständige Herausforderung für die gottesdienstliche Praxis" (2). Die unterschiedliche Deutung dieser Beziehung spiegelt sich in der Verschiedenheit der Konfessionen und ihrer Gottesdienste. So ist es nicht überraschend, dass diese G. einen starken ökumenischen Akzent aufweist. Im Kapitel über G. in vergleichender Perspektive finden sich neben breiten Ausführungen über die katholische G. auch knappe Paragraphen über das orthodoxe und das freikirchliche Gottesdienstverständnis (§ 30). Der vergleichenden Perspektive hätten Seitenblicke auf das stark zunehmende internationale und kulturübergreifende Gottesdienstgeschehen in Deutschland gut getan, zumal sich der Autor auf den Sonntagsgottesdienst als den Normalfall von Gottesdienst konzentriert. Dementsprechend spielen Kasualien für diese G. keine Rolle.

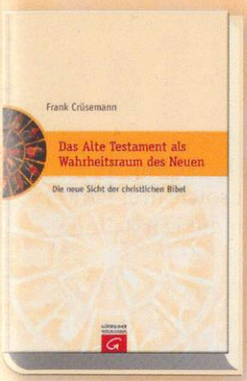
Dem methodischen Ansatz entsprechend erschließt der Verfasser seinen Gegenstand, indem er verschiedene Perspektiven abschreitet: Nach einer Grundlegung, in der im Rückgriff auf Friedrich D.E. Schleiermacher und Ernst Lange das Verständnis von Gottesdienst als *„Darstellung und Mitteilung des Evangeliums in ritueller Gestalt"* (40) entwickelt wird, entfaltet der Autor seine G. in systematischer (Kap. 2), historischer (Kap. 3), empirischer (Kap. 4), vergleichender (Kap. 5), ästhetischer (Kap. 6) und hand-

lungsorientierter Perspektive (Kap. 7). Der Aufbau ist nicht zufällig: Die systematischen Überlegungen (biblisches Gottesdienstverständnis, Bedeutung der Dogmatik und des Gebets für die G., Verhältnis von Wort und Sakrament) entwickeln die leitenden Grundannahmen für die historische Rekonstruktion, in der sich ein kurzer Durchgang durch das Gottesdienstverständnis von der Alten Kirche bis in die Gegenwart sowie drei Paragraphen über die Geschichte der Homiletik finden. An sie schließt sich die Darstellung gegenwärtiger Gottesdienstpraxis in empirischer Perspektive an, zu der im weiteren Sinn die ökumenischen Beobachtungen und die Ausführungen über die Ästhetik des Gottesdienstes gehören. Hier finden sich u.a. Reflexionen über den Gottesdienst als Kunstwerk und die Liturgie als Inszenierung. Diese für ein freikirchliches Gottesdienstverständnis ungewohnte Kategorie bringt zu Bewusstsein, „dass der Gottesdienst immer eine ästhetische und eine theatrale Dimension hat" (384). Das besagt zunächst, dass das Evangelium auf leibhafte Erfahrungen angelegt ist und der Gottesdienst durch liturgisches Handeln diese Erfahrungsebene des Evangeliums erschließen will. Das Gottesdienstgeschehen aus der Perspektive der Inszenierung zu betrachten, bewahrt vor kognitiven Engführungen und erschließt eine andere – für menschliches Erleben wesentliche – Dimension, in der das Evangelium erfahren und verstanden wird. Dabei spielen Meyer-Blanck zufolge der bewusste Umgang mit christlichen Zeichen und Symbolen sowie die „Präsenz" (386f) der agierenden Personen, im Sinne eines rollenbewussten Handelns (387), eine entscheidende Rolle.

Den Abschluss der Gedankenführung bildet die handlungsorientierte Perspektive, die am Ablauf des evangelischen Gottesdienstes entlanggeht und so seine vier Grundpfeiler behandelt: Eröffnung und Anrufung, Predigt, Abendmahl, Sendung und Segen. Die Ausführungen über die Dramaturgie des Gottesdienstes wollen dazu anleiten, gezielt einen „liturgischen Erlebnisweg" (525) bzw. „roten Faden" zu kreieren und so „die Möglichkeit zum glaubenden Verstehen der eigenen Existenz und Umwelt durch eine schlüssige liturgische Erlebnisfolge zu erschließen" (ebd.).

Die einzelnen Kapitel bieten eine Fülle von erhellendem Material, das auch nach Themen oder Stichworten gesichtet werden kann. Der Text ist so gestaltet, dass er sich primär an Theologen richtet, aber in weiten Teilen auch von interessierten Laien nachvollziehen lässt. Das liegt u.a. an einem sparsamen Umgang mit Fußnoten. Der Vf. verzichtet auf eine Demonstration seiner Gelehrsamkeit, ermöglicht dem Leser dafür ein flüssiges Lesen seines Textes. Die für den jeweiligen Paragraphen relevante Literatur wird zu Beginn aufgeführt und im Fließtext nur durch Autorenname, gegebenenfalls Jahreszahl und Seitenangabe aufgerufen. *Summa summarum*: Ein gelungenes Lehrbuch für Pfarrerinnen und Pfarrer, Studierende der Theologie und auch Laien, die Gottesdienste planen und gestalten.

Dr. Oliver Pilnei (BEFG), Leiter des Instituts für Mitarbeiter- und Gemeindeentwicklung, Bildungsreferent des BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark-Elstal; E-Mail: opilnei@baptisten.de



384 Seiten,
238 mm x 150 mm
ISBN 978-3-57-908122-9

29,95 Euro*

Frank Crüsemann

Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen

Die neue Sicht der christlichen Bibel

Eine hartnäckige Behauptung christlicher Theologie ist die von der Überlegenheit des „Neuen Testaments" über das „Alte Testament". Dieses habe für Christen wenig Relevanz. Ihr Glaube gründe allein im Evangelium von Jesus.

Frank Crüsemann folgt einer anderen Spur: Weil die Tora und die Propheten für die Verfasser der neutestamentlichen Schriften „die Schrift" waren, sind sie für den christlichen Glauben unbedingt von Bedeutung. Diesen Ansatz aus dem Neuen Testament selbst zu begründen, ist Ziel dieses Buches.

oncken:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: 0561/52005-88 | buchhandlung@oncken.de | www.oncken.de

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

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 38. Jahrgang • 2014 • 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.

Redaktionsassistenz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.
Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

oncken:

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.

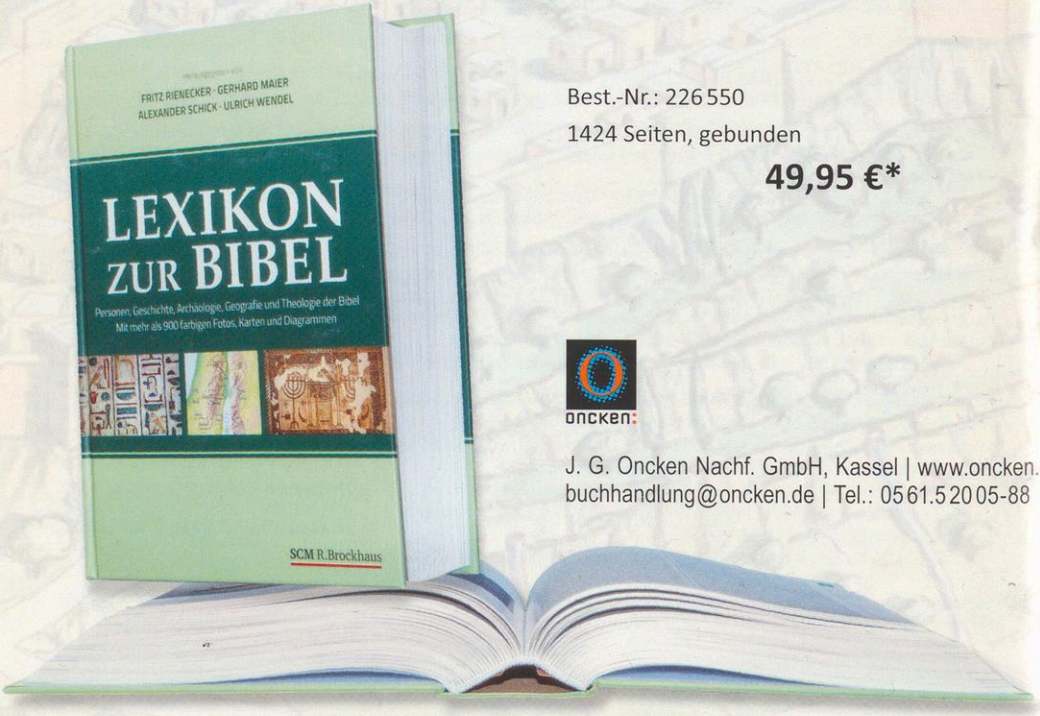
scm Bundes-Verlag

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

LEXIKON ZUR BIBEL

Das Lexikon zur Bibel, herausgegeben von Fritz Rienecker, hat seit Jahrzehnten einen festen Platz im Regal vieler Bibelleser. Im Herbst kam es neu bearbeitet heraus.

Der Bestseller unter den biblischen Nachschlagewerken ist komplett überarbeitet und durchgehend vierfarbig illustriert mit über 1000 brillanten farbigen Fotos zur biblischen Archäologie, Landeskunde und zum antiken Alltag.
Hinzu kommen farbige Diagramme und Tabellen sowie ein komplett neu erstelltes Kartenwerk mit über 80 Landkarten.
Die biblischen Orte sind mit Geodaten versehen und können so bei Google Maps sofort aufgesucht werden. Die Artikel wurden auf den neuesten Forschungsstand gebracht und berücksichtigen jüngste archäologische Entdeckungen. Die Texte wurden sprachlich bearbeitet und um weitere Artikel ergänzt. Der Grundcharakter eines zuverlässigen Nachschlagewerks, das auf solider biblischer Theologie beruht, bleibt voll erhalten. Ein Muss für jeden, der Gottes Wort tiefer erfassen will!



Best.-Nr.: 226 550
1424 Seiten, gebunden

49,95 €*

oncken:

J. G. Oncken Nachf. GmbH, Kassel | www.oncken.de
buchhandlung@oncken.de | Tel.: 05 61.5 20 05-88

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Glaube, Medien und Gefühl

Aufsätze

Andreas Malessa: **Unser Glaube in der Glotze? Grenzen und Chancen für Glaubensinhalte im TV** 59

Johannes Goldenstein: **„High on emotion" – und wo bleibt der Verstand? Plädoyer für einen denkenden Glauben angesichts unserer gefühligen Kultur** 73

Rolf Schieder: **Die Neugestaltung der Beziehung von Staat und Kirche in einer multireligiösen Gesellschaft** 83

Rezensionen 99

PREDIGTWERKSTATT

Carsten Claußen: Predigt über Joh 8,1-11. „Ein Stück Himmel auf der staubigen Erde" 91

Kommentar zur Predigt von Carsten Claußen (Martin Simon) 95

2014 • Heft 2

38. JAHRGANG

ISSN 1431-200X

✓

30

Glaube, Medien und Gefühl

Die Erfindung des Buchdrucks im 15. Jahrhundert durch Johannes Gutenberg hat das Kommunikationsverhalten der Menschen in Europa revolutioniert und bis ins 20. Jahrhundert hinein war das Buch Grundlage europäischer Kultur und Bildung. Durch Fernsehen und Computertechnik geprägt, leben wir in einem digitalen Zeitalter und das Kommunikationsverhalten ändert sich radikal. Als Herausgeberkreis haben wir Andreas Malessa gebeten, durch das *Theologische Gespräch* Einblick in das Verhältnis vom Massenmedium Fernsehen und der medialen Präsenz von Glauben, Religion und Kirche zu geben. Andreas Malessa hat am Theologischen Seminar Hamburg Theologie studiert und ist seit Jahrzehnten als freier Hörfunk- und Fernsehjournalist im Fachbereich Religion und Soziales im öffentlich-rechtlichen Rundfunk und Fernsehen beruflich aktiv. Wir sind dankbar, dass er ehrenamtlich – wie alle Autoren des *Theologischen Gesprächs* – eine Analyse der heutigen deutschen Medienlandschaft vorlegt und mit spitzer Feder von den Grenzen, falschen Erwartungen und Möglichkeiten christlicher Medienpräsenz schreibt.

Das Theologische Seminar Elstal beginnt das neue Jahr jeweils mit allen Hochschulangehörigen mit einem Einkehrtag. Dr. Johannes Goldenstein hat anlässlich eines solchen Einkehrtages ein Referat zum Verhältnis von Glauben und Gefühl gehalten und aufgezeigt, wie kirchliche Angebote und Theologie durch die Erwartungen der Menschen einer Erlebnisgesellschaft herausgefordert werden. Goldenstein sieht die gegenwärtige Situation als Chance, Wille, Vernunft und Gefühl in allen kirchlichen Formen zu integrieren. Johannes Goldenstein war von 2008-2013 Studienleiter der Akademie Loccum. Seitdem ist er Mitarbeiter im Projektbüro Reformprozess der Evangelischen Kirchen in Deutschland und dabei unter anderem zuständig für die EKD-Magazine zu den Themenjahren der Reformationsdekade.

Anlässlich der Einführung von Christoph Stiba als neuer Generalsekretär des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland hat Prof. Dr. Rolf Schieder eine Festansprache zur Verhältnisbestimmung von Staat in Kirche in einer multireligiösen Gesellschaft gehalten. Schieder ist Lehrstuhlinhaber für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin. Er plädiert in seinem Beitrag dafür, die Gestaltung der Beziehung von Staat und Kirche als Kirchen und Freikirchen aktiv mitzuprägen und hält den (Frei)-Kirchen einen interessanten Spiegel vor. Wir sind dankbar, seinen Beitrag hier dokumentierten zu können.

In der Predigtwerkstatt veröffentlichen wir eine Predigt von Dr. Carsten Claußen, die er in einem regulären Gottesdienst als Pastor seiner Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Frankfurt am Tiergarten gehalten hat und in der er einen bekannten Perikopentext neu auslegt. Kommentiert wird seine Predigt von einem Pastorenkollegen aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden, Martin Simon.

Der Rezensionsteil rundet diese Ausgabe ab. Ältere Rezensionen stehen übrigens auf der Homepage des *Theologischen Gesprächs* unter „Downloads" als Dokumente kostenlos zur Verfügung.

Dr. Michael Rohde (Schriftleitung)

Andreas Malessa

Unser Glaube in der Glotze?

Grenzen und Chancen für Glaubensinhalte im TV

Seit meinem Studium am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden arbeite ich als freier Hörfunk- und Fernsehjournalist im Fachbereich Religion und Soziales für Deutschlandfunk und DRadio Kultur, das SWR Fernsehen und den HR. Ich schreibe für Fachzeitschriften, drehe Dokumentarfilme, rezensiere Bücher, kommentiere kirchliche Aktualität in Hörfunk und Fernsehen, bin aber am liebsten und am meisten zum Referieren und Predigen in Landes- und Freikirchen unterwegs. Nachdem mich die Herausgeber des „Theologischen Gesprächs" um einen Beitrag zum Thema „Kirche und Medien" gebeten hatten, befragte ich in den folgenden Wochen gezielt ordinierte Mitarbeiter nach ihren Kenntnissen und Einschätzungen. Mein Eindruck: Für manche ist die Sache ganz einfach: ARD und ZDF sind ein „linkes Medienkartell". Lauter gender-maingestreamte Journalisten, die sich nur dann für Glaube und Kirche interessieren, wenn pädophile Priester, verschwenderische Bischöfe, kinderprügelnde Freikirchler und spinnerte Fundamentalisten angeprangert werden können, „investigativ" natürlich.

Für „die Medien", so geht die Klage, herrsche „unter den Talaren" schon lange nicht mehr „der Muff von tausend Jahren", sondern die unheilige Dreifaltigkeit von Geld, Sex und Macht, alles prima Quoten- bzw. Auflagenbringer.

Unvoreingenommen, halbwegs fair oder gar positiv kämen Glaube und Kirche nie vor. Und wenn, dann zu selten, zu spät, zu kurz, zu kritisch.

Ein Verschwörungsszenario. Von Rechtspopulisten und frustrierten Evangelikalen – erst recht von der Kombination aus beiden – immer wieder gern aufgebaut, um sich die Gefolgschaft und die Spenden der Empörten zu sichern. Man ahnt, dass es ganz so einfach nicht sein kann:

1 Von welchen Medien reden wir?

Stellen Sie sich in den Presse-Kiosk eines Großstadtbahnhofs und zählen Sie mal die Zeitschriftentitel. Es gab in Deutschland 2013 rund 1 100 Fachzeitschriften, etwa 850 Hobby-, Lifestyle- und allgemein kulturelle Zeitschriften sowie bundesweit ca. 380 Tages- bzw. Lokalzeitungen. Bei diesen Printmedien wissen Sie sehr genau zwischen der ZEIT und der BILD, dem „PLAYBOY" und der „LANDLUST" zu unterscheiden. Welches Blatt Sie ernstnehmen und welches

nicht; welches Sie kaufen werden und mit welchem Sie nicht mal gesehen werden möchten, ist Ihnen ganz selbstverständlich unterscheidbar.

Bei den hierzulande rund 50 digital unverschlüsselt empfangbaren TV-Kanälen aber, vor dem elektronischen Zeitungskiosk in Ihrem Wohnzimmer sozusagen, da verschwimmt Ihnen Quelle und Glaubwürdigkeit zum Sammelbegriff „das Fernsehen"? Und verkürzt sich dann auf der Kanzel nochmal zum Schlagwort „die Medien"? Das mag ich kaum glauben. Wenn Christen fragen, wann, wie, wo und wie oft Glaubenserfahrungen und Kirche in „den Medien" vorkommen, meinen sie nur selten die z. B. rund 200 deutschsprachigen Radioprogramme, sondern fast immer „das Fernsehen". Aber selbst wer fairerweise „RTL 2" von „3sat" unterscheiden kann, macht sich dennoch selten bewusst, dass wir in Deutschland strukturell drei Sorten Fernsehen haben: Das öffentlich-rechtliche, das privatwirtschaftlich-kommerzielle und das spendenfinanzierte Fernsehen.

Ob und wie Glaube und Kirche in ihren Programmen vorkommt, hängt zunächst und vor allem von ihrer Geschichte, ihrer Organisationsform und ihrem Selbstverständnis ab:

1.1 Die ARD, das ZDF und ein echtes Privileg

Den drei demokratischen Siegermächten des II. Weltkrieges war es ein Anliegen, dass es in Post-Nazi-Deutschland nie mehr einen gleichgeschalteten, von der Regierung zensierten, als Propagandatrompete missbrauchbaren Rundfunk geben sollte. Also installierten sie in ihren jeweiligen Besatzungszonen Sender, die a) von allen finanziert werden durch Gebühren, b) inhaltlich weder von den Bundes- noch von den Länderregierungen kontrolliert werden, sondern von Rundfunkräten aus Vertretern aller gesellschaftlich relevanten Gruppen, um c) größtmögliche weltanschauliche und politische Neutralität sowie d) eine föderalistisch-länderspezifische Pluralität zu gewährleisten. So funktioniert die ARD bis heute.

Als der erste deutsche Bundeskanzler sich trotzdem ein „Adenauer-Fernsehen" zurechtzimmern wollte, wurde er am 28. Februar 1961 vom Bundesverfassungsgericht zurückgepfiffen[1]. Gleichzeitig schuf das Urteil jedoch die Möglichkeit eines zwar nationalen, aber weiterhin öffentlich-rechtlichen Senders: Das ZDF war geboren.

Was soll so ein öffentlich-rechtlicher Sender? Er soll informieren, bilden und unterhalten. So lautet der gesetzliche Auftrag. Wie macht er das? Indem er sich intern organisiert wie man eine Tageszeitung aufblättert: Politik, Wirtschaft, Kultur, Sport, Unterhaltung, Wissenschaft. Und die Religion? Den „Kirchen und Religionsgemeinschaften" räumen die Staatsverträge „Verkündigungs-Sendungen in Eigenverantwortung" ein. Das sind tausende Stunden täglicher Mor-

[1] Vgl. Wehmeier, Klaus: Geschichte des ZDF, Teil 1: Entstehung und Entwicklung 1961-1966, Mainz 1979.

genandachten im Hörfunk, samstags das „Wort zum Sonntag", an Sonn- und Feiertagen rund 60 Gottesdienst-Live-Übertragungen pro Jahr im Fernsehen. Inhaltlich gestaltet werden die von den Kirchen selbst. Bezahlt werden sie aber – und das kann bei aufwändigen Festgottesdiensten sechsstellig sein – von den Sendern! Ein Privileg, das Gewerkschaften und Bürgerinitiativen auch gerne hätten. Eine ganz und gar nicht „weltanschaulich neutrale" Verwendung von Geld. Und weder atheistische noch muslimische Gebührenzahler sind bisher dagegen vorgegangen. Wenn knorrige Konservative in Kirchen und Freikirchen so tun, als ginge von „den Medien" eine subtile Christenverfolgung aus, dann vergessen oder verschweigen sie absichtsvoll und wahrheitswidrig diese konkurrenzlose Bevorzugung der Kirchen. Zutreffend dagegen ist das Empfinden vieler Christen, die kirchlichen „Verkündigungssendungen" seien innerhalb der Sendeanstalten ungeliebt. Das sind sie in der Tat. Aber nicht aus Christenhass, sondern einer schlichten Kosten-/Nutzen-Rechnung wegen. Schauen wir ganz alltagspraktisch mal in den Kopf eines Programm- und Budgetplaners: Große Kathedralen sind für die Kamera nur ein riesiges Lichtgrab. Für den Ton eine schwierige Schallhala. Gerüste, Licht, Bühnenbau, Soundanlage, Deko – alles wird teurer werden als woanders. Auch die Mitarbeiter übrigens, denn die leisten Sonntagsarbeit. Die Akteure am Altar sind nur selten prominent, also meist keine „bildschirmkohärenten" Gesichter. Die „Action" ist dürftig und vorhersagbar, die Inhalte sind so erklärungsbedürftig wie ein neues Rentengesetz. Kurz: Es gibt hohe Kosten, aber niedrige Quote. Für dasselbe Geld bekäme man im Europapark Rust mit Andrea Berg auf der Bühne das Vierfache an Zuschauern …

Nun sollen öffentlich-rechtliche Redakteure aber neben der personellen, technischen und finanziellen Ermöglichung von Sendungen, auf die sie inhaltlich kaum Einfluss haben, auch noch journalistisch unabhängige Berichterstattung über den Glauben und die Kirche machen. Das sind im

WDR „Tag 7", im MDR „Nah dran", im BR „Stationen", im SWR „Menschen unter uns" – Dokumentarfilme also, die reihum in den Dritten laufen und/oder sonntags in der ARD bei „Gott und die Welt" um 17.30 Uhr.

Werden da „Glaubenserfahrungen" gezeigt? Ja, manchmal. Warum nicht immer und warum nicht so, wie „gläubige Christen" sich das wünschen? Weil ein Redakteur, der alle Gebührenzahler im Blick behalten muss (auch die anthroposophischen, buddhistischen, atheistischen Gebührenzahler), niemals Lobbyist einer Konfession oder geistlichen Bewegung innerhalb dieser Konfession werden darf. Er muss vom Fach sein, darf aber nicht Partei sein.

Sein eigener Glaube, sein eigenes Bekenntnis, darf nicht jene Äquidistanz beeinträchtigen, die er zu allen Akteuren seines Berichtgebietes braucht.

1.2 RTL, SAT 1 und ein großes Missverständnis

Wenn bei den öffentlich-rechtlichen Sendern die Werbeeinnahmen zurückgehen, die Gebühren konstant bleiben, die Produktions- und Personalkosten aber

rasant steigen – wer könnte sie dann retten? Aus Überzeugung, dass eine parlamentarische Demokratie größtmögliche Transparenz, gut informierte mündige Bürger und eine starke „vierte Macht im Staate" braucht?

Die Ministerpräsidenten der Länder könnten die Gebühren erhöhen. Das Verfassungsgericht könnte die Mediengesetze ändern, um Werbeflächen zu vergrößern. Rundfunkräte konnten Kostendeckelung verlangen, die Intendanten müssten das umsetzen.

Was aber machte ein 1982 frisch gewählter Bundeskanzler? Er rächte eine zwei Jahrzehnte zurückliegende Niederlage Konrad Adenauers, indem er endlich den privatwirtschaftlichen Rundfunk gesetzlich ermöglichte. Zunächst in seiner Heimatstadt Ludwigshafen, dann in Rheinland-Pfalz, schließlich bundesweit. Damit tat Helmut Kohl seinem Postminister Schwarz-Schilling einen Gefallen, der die Republik glasfaser-verkabeln durfte, und seinem Duzfreund Leo Kirch, der gleich mehrere Abspielstationen für sein Film-Archiv erhielt.[2] Ob der Münchner Sende-Rechte-Händler Leo Kirch jener CDU-Parteispender war, den Helmut Kohl verfassungswidrig verschwieg, darüber darf weiterhin nur gerätselt werden. Unterstellt man positiv, dass Kohl sich ein gutbürgerlich-katholisches Fernsehen wünschte, eine Art nationalen Bayerischen Rundfunk, nur lustiger – dann sahen sich er und alle christlich Wertkonservativen schon Mitte der 80er Jahre einem großen Missverständnis aufgesessen: Die in Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes garantierte Menschenwürde und das im Parteiprogramm der CDU verankerte christliche Menschenbild ausgerechnet der „unsichtbaren Hand des Marktes" (Adam Smith) und dem neoliberal „freien Spiel der Kräfte" zu überlassen, war ein Irrtum. Versprochen war die „geistig-moralische Wende". Gekommen sind menschenverachtende Brüll-Talkshows voller Demütigungen und Schadenfreude am Nachmittag, voyeuristische Reality-Soaps aus Halbwelt und Unterschicht am Vorabend, Gewaltexzesse zur Hauptsendezeit und Softpornos zur Nacht. „Oberweiten sind auch Reichweiten. Im Seichten kann man nicht untergehen. Quote braucht Tote." Drei Lehrsätze aus der RTL-Journalistenschule in Köln.

(Mancher evangelikale Publizist umjubelte damals die neuen Medienkonzerne als langersehnte Befreier vom „Rotfunk" der ARD und sah „ungeahnte missionarische Möglichkeiten" heraufziehen. Im historischen Rückblick ein Indiz dafür, dass das neutestamentliche „Charisma der Geisterunterscheidung" nicht immer bei den Frömmsten beheimatet ist …).[3]

Was soll so ein Kommerzsender? Geld verdienen. Er soll und muss durch hohe Quoten hohe Sekundenpreise bei der Werbewirtschaft erzielen. Mit Sport geht das super, mit Unterhaltung gut, mit Information ein bisschen, mit Bildung

---

[2] Vgl. Radtke, Michael: Außer Kontrolle. Die Medienmacht des Leo Kirch: ein Report, Zürich 1996.

[3] Das Buch „Pleiten, Pech & Pietismus: Politische Fehl-Einschätzungen 1848 bis 2008" gibt es nicht, wäre aber mal ein interessantes kirchengeschichtliches Thema, oder?

schlecht und mit Religion gar nicht. Der gesetzliche Auftrag scheitert an den wirtschaftlichen Notwendigkeiten. Wie verdient ein Kommerzsender Geld? Indem er nicht wie die Ressorts einer Tageszeitung organisiert ist, sondern die Anzeigen-Akquise zur wichtigsten Abteilung macht. Indem er Spielfilme und Dokumentationen mehrmals 8 Minuten lang für Werbung unterbricht, die vorangegangene Sequenz jeweils eine Minute wiederholt und so einen 110-Minuten-Blockbuster auf drei Stunden dehnt. Indem er Nachrichten nicht nach Wichtigkeit, sondern nach Sensationsgehalt sortiert. Blaulichtreportagen und Rotlichtmilieu haben Vorrang vor Bundestagsdebatten und Gesetzesnovellen. Quote, also hochpreisige Werbeminuten, erzielt der Sender auch, indem er Nachrichten nach Emotionsgehalt priorisiert: Ein ertrunkenes Kind im Freibad kriegt mehr Sendezeit als ein neuer Minister im Landtag. Geld verdient man, wenn die Programmplaner eisern alles vermeiden, was nur Minderheiten interessiert. Religion zum Beispiel. Oder Literatur und Theater. Oder gar Ballett. Bildende Kunst, Architektur, Philosophie. Klassische Musik. Ziehen Sie spaßeshalber mal zwei, drei Programmzeitschriften der letzten Monate aus dem Altpapier und suchen Sie in den Tagesprogrammen der „Privaten"(auch das ein Missverständnis: Inzwischen sind es öffentlich börsennotierte Medienkonzerne) Sendungen diesen Inhalts. Sie werden kaum welche finden. Auch Ostern, Pfingsten, Fronleichnam, Himmelfahrt und Weihnachten nicht.

30 Jahre nach dem „Urknall von Oggersheim" ist nämlich eine Generation herangewachsen, die all das gar nicht mehr vermisst.

1.3 ERF, Bibel-TV, Hope Channel und …

Die dritte Gattung frei empfangbarer TV-Programme existiert weder auf der Grundlage von Staatsverträgen noch nach dem Prinzip eines Wirtschaftsunternehmens, das Dividenden abwerfen muss: Spendenfinanziertes Fernsehen, betrieben von Vereinen oder gemeinnützigen GmbHs.

Wenn Sie über 60 sind und noch ein Röhrenradio mit magischem Auge besaßen, das Funkwellen via Antenne empfing, dann klingt eine rührende Idee in Ihrer Erinnerung: Bekannte „Evangelisten" mieteten bei ausländischen Sendern Zeitfenster, um ihre Predigten über Mittel- und Kurzwelle nach Deutschland „auszustrahlen". Der Kosten wegen meist nachts oder herrgottsfrüh, aber immerhin. Werner Heukelbach und Anton Schulte, Richard Kriese und Horst Marquard wiederholten in den 1960er und 1970er Jahren hierzulande, was Billy Graham in den USA zur großen Zeit des Radios – in den 1940ern und 1950ern – berühmt gemacht hatte: Die „Radio-Evangelisation". Getreu dem Bibelwort „Was ich Euch in die Ohren sage, das predigt von den Dächern" aus Matthäus 10,27. Den Machern bewiesen „körbeweise Briefe" von vorher unbekehrten, jetzt dankbar gläubigen Hörern, dass man tatsächlich Menschen „erreichte", die nie ein Missionszelt betreten hätten. Schön. Nur: Je schärfer die politische Konfrontation zwischen Ost und West und die theologische Konfrontation zwi-

schen „Gläubigen" und „Liberalen" im Protestantismus wurde, umso schärfer profilierte sich der „Evangeliums-Rundfunk" als Funk für „unser, bitte kein anderes, Evangelium". War also weniger ein terrestrisches Traktat über deutschen Dächern als vielmehr eine kirchenpolitische Heimat konservativer landeskirchlicher Pietisten und Freikirchler. Zielte idealerweise zwar auf die säkulare Mehrheit, bediente aber de facto eine fromme Minderheit unter der kirchlichen Mehrheit. Was bei den Journalisten in Wetzlar die Auswahl „rechtgläubiger" Verkündiger, „sendbarer" Themen und „unanstößiger" Stilmittel drastisch einschränkte. Wer aber von Spendern abhängig ist, die vor allem sich selbst bestätigt hören wollen, sendet nicht mehr nach draußen, sondern nach drinnen. Und endet letztlich als thematisch schmale Endlosschleife für Gleichgesinnte. Der katholische Kanal „K-TV" ist dafür bis heute ein beredtes Beispiel: Nur ein Bruchteil selbst der treuesten Katholiken kann sich mit diesem Programm („stock-barock") identifizieren. Vom Rest der 24 Millionen potentiell erreichbaren Katholiken oder gar einer kirchenkritisch-säkularen Öffentlichkeit ganz zu schweigen.

1.4 … ein kleines Wunder

Aus dieser Sackgasse hat sich der ERF befreit. Das finde ich ein kleines Wunder. Er hat zwei Konkurrenten auf dem Spendenmarkt: Das vom christlichen Unternehmer Norman Rentrop mit einem zweistelligen Millionenbetrag ins Leben gerufene „Bibel-TV", das sich als „Distributions-Kanal" versteht, also (fast) alle Formate sendet, die fromm und auf dem internationalen Markt billig zu haben sind. Und den von den Siebentags-Adventisten betriebenen Kanal „Hope Channel", der naturgemäß viel über gesunde Ernährung, Sabbatheiligung und prophetische Texte der Bibel bringt.

Der (gute alte) ERF aus Wetzlar hat diesen beiden über vierzig Jahre Erfahrung und eine mutige journalistische Konsequenz voraus:

Jede Art von direkter, appellativer Anrede in einem Massenmedium – egal, ob politisch ideologisch, kommerziell werblich oder religiös missionarisch – polarisiert und sortiert ihr Publikum. In die kleine Gruppe der treuen Parteigänger, Käufer und Bekehrten. Und in die große Gruppe der fortan Weggetretenen. Eine Binsenwahrheit, die mancher in den 1980er Jahren an sich selbst feststellen konnte: Wenn Moderator Klaus Bednarz die WDR-Sendung „Monitor" im Pullover aus Bodenhaltung eröffnete, den Weltschmerz im Gesicht, und die himmelschreiende Unmoral der Konzerne anprangerte – haben Sie dann erschüttert Zustimmung genickt und sofort die „Grünen" gewählt?

Ich vermute Nein. Oder umgekehrt: Wenn Moderator Heinz-Klaus Mertes die BR-Sendung „Report München" im Lodenjankerl eröffnete und Franz-Josef Strauss befragte nach dem Motto „Sie haben wie immer völlig Recht. Sagen Sie uns bitte noch, worin" – hat sich dann seine CSU-gläubige Ergriffenheit auf Sie übertragen?

Nein, im Gegenteil. Sie haben weggezappt und gesagt „Ach, der schon wieder!" Das ist bei Tendenzjournalisten evangelikaler Couleur nicht anders.

Wir wollen vom Fernsehen informiert und unterhalten, nicht angepredigt werden. Jeder, der uns allzu erkennbar etwas „einreden" will, weckt unsere Skepsis und bewirkt – je öfter, umso mehr – eine schleichende Immunisierung.

Die Faustregel lautet: „Im Fernsehen missionieren, das geht. Aber nur wenige Male." Nächste Woche auf diesem Sendeplatz gucken nämlich mehrheitlich die Überzeugten zu. Was also tut das ERF-Fernsehen zunehmend – am besten und erfolgreichsten sein Schweizer Ableger „Alphavision" mit der Sendung „Fenster zum Sonntag"; in ihren nicht eingekauften, selbstproduzierten Talkformaten auch „Bibel-TV" und „Hope Channel"?

Sie senden zwar noch hin und wieder abgefilmte Radio-Evangelisation alt-amerikanischen Zuschnitts, appellieren aber seltener frontal in die Kamera und lassen stattdessen immer häufiger erzählen. Glaubenserfahrungen, die trotz begrenzter Budgets journalistisch hochprofessionell umgesetzt werden und dadurch – nicht immer, aber immer öfter – die stereotype Vorhersagbarkeit einer Bekehrungsgeschichte oder die erwartbare „Moral-von-der-Geschicht" vermeiden.

Die Angewiesenheit der Macher auf theologisch möglichst weitherzige Sponsoren und ihre Hoffnung auf „Zufallszapper" aus der Mehrheitsgesellschaft ist freilich geblieben. Die Sendernamen nämlich scheinen mehr an die Spender gerichtet zu sein als an die Zuschauer. Hand aufs Herz im Selbstversuch: Würden Sie ein Programm einschalten, dass als „Mormonen-TV" oder „Jehovas Wachturm-Kanal" annonciert ist? Egal, wie hübsch und charmant die Moderatorinnen wären: Würde Ihr Daumen länger als 10 Sekunden bei „Rudolf Steiners Waldorf-Channel" oder beim „Sender Lenin lebt" verharren?

Trotzdem meine ich zwei Konvergenzen zu beobachten: Eine schlechte, eine gute: Die öffentlich-rechtlichen ARD-Anstalten und das ZDF haben nach Zulassung ihrer kommerziellen Konkurrenz ja nicht gesagt „wenn Ihr die Schießbude seid, sind wir das Opernhaus" und den Erfolg in umso besseren, anspruchsvolleren Programmen gesucht. Sondern sie haben sich auf einer nach unten offenen (Hin-)Richterskala den „Privaten" angenähert. Mit mehr Gewalt, mehr Sex, mehr Boulevard und mehr schrillen Dumpfbacken in den Talkshows. Auf manchen Sendestrecken so sehr, dass sich wertkonservative Bildungsbürger fragen, wofür sie noch Zwangsabgaben entrichten, wenn das Niveau kaum mehr unterscheidbar ist.

Und die gute Konvergenz ? Die frommen Spendenfinanzierten behandeln ihr Kernthema „Glaube" differenzierter und verbreitern ihre theologische Basis. Sie lassen „kanaanäische" Worthülsen weg, präsentieren authentisch ehrliche Talkgäste und Filmprotagonisten, setzen auf ernstgemeinten Dialog und Augenhöhe statt Deklamation und Belehrung. Das macht sie – und die Internet-Videojournalisten der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz – zu ernstzunehmenden Produktionsfirmen, mit denen die öffentlich-rechtlichen Sender über kurz oder lang kooperieren werden. Allein schon aus Kostengründen. Die Generation der

kirchenpolitisch kalten Krieger tritt gerade in den Ruhestand. Auf Seiten der „liberalen" Fernsehschaffenden ebenso wie auf Seiten der „rechtgläubigen" Radiomissionare. Für Überheblichkeit bei den einen und Selbstmitleid bei den anderen besteht kein Anlass mehr. Mich lässt das hoffen und träumen, eines Tages ARD-„Gott und die Welt"-Filme beim ERF zu sehen und ERF-Filme beim ZDF. Mediathek-Links zwischen EKD- und Adventisten-Websites anklicken zu können, Bibel-TV-Gespräche auf Einsplus wiederholt zu kriegen. Ein Traum, ich weiß.

2 „Wir" Baptisten und eine ernüchternde Wahrheit

Ich habe mich dran gewöhnt, dass meine Baptistenpastoren-Brüder und -Schwestern von ihrer *Ortsgemeinde* reden, wenn sie „wir" sagen. „Wir haben …", „wir durchleben gerade …", „wir sind ja …" – damit ist zuerst und zunächst die eigene Gemeinde gemeint. Wahrscheinlich ist das eine ganz positive berufliche Identifikation. Nichts dagegen. Schön. Hin und wieder ist dieses „wir" auch „der Bund" Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden K. d. ö. R. Manchmal auch „die evangelische Allianz" als Synonym für alle Gläubigen am Ort. Selten aber sprechen Baptisten von der ganzen – deutschen oder weltweiten – Christenheit, wenn sie „wir" sagen. Beklagt dann jemand, dass „wir" ja im veröffentlichten Meinungsspektrum nicht vorkommen, möchte ich nicht unhöflich sein, aber am liebsten rufen „Herr Ober, Zahlen bitte!"

Unter rund 80 Millionen Deutschen machen 82 000 Baptisten etwa 0,1 % der Bevölkerung aus. Dass diese 0,1 % der Mitmenschen intern Wert darauf legen, historisch und strukturell in die „Baptisten- *und Brüder*gemeinden" unterschieden zu werden und man innerhalb dieser Zweiteilung wiederum drei bis vier verschiedene „Frömmigkeits-Prägungen" erkennen sollte – wer bitteschön will das wissen? Was „uns" gemeinde- oder bundesintern zutiefst umtreiben mag oder muss, ist für die restlichen 99,9 % der Deutschen so interessant wie der berühmte Sack Reis in China. Der ist umgefallen, wussten Sie das?!

Nun können „wir uns" dieses eine Promille natürlich schönrechnen: 24,3 Mio. Katholiken und 23,6 Mio. Protestanten ergeben 48,1 Mio. nominelle Christen in Deutschland. Von denen gehen aber nur 12 % der Katholiken und sogar nur 4 % der Protestanten sonntags in den Gottesdienst. Unter diesen 3,86 Mio. „praktizierenden Gläubigen" sind „wir" dann schon 2,5 %! (Dass alle Kirchgänger auch praktizierende Gläubige sind, wird von einigen dieser 2,5 % ja auch heftig bezweifelt).

Wenn man alle Mitglieds- und Gastmitgliedskirchen der „Vereinigung evangelischer Freikirchen VEF" addiert, ergibt das 250 000 evangelische Freikirchler. Zusammen mit den rund 230 000 Mitgliedern der 5 000 „landeskirchlichen Gemeinschaften" des Gnadauer Verbandes, den etwa 200 000 Mitgliedern der „frommen" CVJM-Ortsvereine und einer nirgends registrierten Zahl von Mitgliedern freier charismatischer Gruppierungen mögen das summiert jene

„1,2 Mio. Evangelikale" sein, die das Wochenblatt „idea" zu repräsentieren vorgibt. Aber – glauben, leben, denken und fühlen die denn alle „evangelikal"?

Die „Deutsche Evangelische Allianz" ist der verdienstvolle und ehrwürdige Dachverband von nicht weniger als 351 autonomen Gemeindeverbänden, Freikirchen, Vereinen, Initiativen und diakonisch-missionarischen Hilfswerken. Sie hat weder ein verbindliches Lehramt noch Mitgliederlisten, ihr Vorstand ist nicht von der Basis repräsentativ gewählt, nicht mandatsbeauftragt und nicht bischöflich weisungsbefugt. In keiner zentralen theologischen Frage sind sich diese 351 Institutionen dogmatisch völlig einig: Christologie, Bekehrung, Taufe, Geistempfang, Schriftverständnis, Heiligung, Abendmahl, Gemeindemitgliedschaft – alles darf, alles soll durchaus unterschiedlich „gehalten" werden. Prima. Nur: Wer bitteschön ist dann „wir"?

„Wir" im Sinne von „wir Baptisten" hätten rein fernsehjournalistisch immerhin noch ein optisches Bonbon anzubieten: Die Taufe. Weißgekleidete junge Menschen werden plitschplatsch untergetaucht, alle strahlen vor Glück und Rührung, ein Gospelchor schmettert fetzige Refrains. Am schönsten alles an einem See oder Fluss. Mit Morgensonne im Gegenlicht. Toll. Aber wenn Sie in Ostdeutschland wohnen oder in Berlin-Mitte, wird der Apotheker Ihres Vertrauens ganz ehrlich sagen, dass ihn das auf dieselbe Art interessiert hat wie tags drauf der Film „Hochzeitsriten bei den Yanomami-Indianern". Es kommt als Folklore rüber, als gutgemeinte Brauchtumskunde fremder Kulturen. Hat das was mit ihm, mit seiner Lebenswelt zu tun? Eher nicht.

Jeder verantwortliche Programm- und Budgetplaner fragt bei der Platzierung einer Meldung, bei der Auftragsvergabe eines Films, bei der Bemessung von Sendelänge und Sendezeit: Für wie viele Menschen ist dieses Thema repräsentativ oder relevant? Was ist daran neu? Wie hoch ist der Erkenntnisgewinn? Wo ist der Nutzwert für den Zuschauer? Gibt es zu dem Thema ein Gesicht, lässt sich der Sachverhalt personalisieren? Und da hat die EKD nun mal Margot Käßmann, die katholische Kirche Papst Franziskus und Anselm Grün. Und wir? Wir haben Martin Luther King und Jimmy Carter, ja richtig. Aber der eine ist schon lange tot und der andere sehr alt und irgendwie weit weg.

Die Mehrheit der Zeitungs-, Hörfunk- und Fernsehjournalisten in deutschen Redaktionsstuben erkennt und würdigt die Binnen-Pluralität der kongregationalistischen Kirchen nicht. Das finde ich unprofessionell, nachlässig, arrogant. Statt bei der Berichterstattung besonders akribisch und regional zu recherchieren, wenn Glaubenserfahrungen zu schildern sind, benutzen viele Kollegen ein Negativ-Etikett, das vorne knallig ist und hinten gut haftet: „Evangelikal!"

Heißt so viel wie: Gott schuf die Welt in sechs Tagen, Frauen gehören nicht auf die Kanzel, Kinder nicht in die KiTa, Muslime nicht zu Deutschland und Schwule nicht in die Kirche.

Dieses stereotype Vorurteil ist kein orchestriertes „Meinungskartell", es ist schlicht Faulheit. Ein Zeichen von Zeitdruck und Geldmangel bei der Recherche, ein Indiz persönlicher Aversion, Unlust auf ein Nischenthema. Erleichtert wird

so viel Bequemlichkeit aber auch von „uns" selbst: Wer selbsternannten Mandatsträgern am rechten Rand erlaubt, die Deutungshoheit *für alle* Frommen-im-Lande zu beanspruchen, der muss sich nicht wundern, wenn Außenstehende glauben, das seien tatsächlich „wir".

„Wir" haben gute, professionelle Öffentlichkeitsarbeiter in Kirchen und Freikirchen. Die machen die vielen vorbildlichen diakonischen, missionarischen und gesellschaftsstabilisierenden Initiativen und Projekte bekannt. Die arbeiten hart daran, über die mäßige Aufmerksamkeit für Exoten und Obskuranten hinauszukommen und echte Neugier, direkte Bezugnahme, womöglich gar persönliche Betroffenheit zu erzeugen. Viele ihrer Texte und Bilder „schaffen es" wenigstens auf die Lokalseiten der Tageszeitung oder in die Regionalberichterstattung der Sender. Aber – noch eine für uns unbequeme Wahrheit, diesmal eine im Grunde erfreuliche –: Es gibt halt auch 574 359 andere eingetragene Vereine in Deutschland. Die meisten davon sind gemeinnützig …

3 Das Nichtzeigbare und ein seltsamer Mechanismus

Der Wunsch, Erfahrungen des christlichen Glaubens müssten häufiger, gründlicher, zu besseren Sendezeiten und vor allem affirmativer in „den Medien" vorkommen, richtet sich bei einem visuellen Medium an die schlechteste Adresse. Warum?

Platt gesagt: „Der Glaube" lässt sich nicht fotografieren. „Die Gnade" auch nicht. „Erlösung" erst recht nicht. Die „Gegenwart Gottes" mag spürbar sein, sichtbar ist sie nicht. Alles, was Menschen in, mit und durch ihren Glauben erfahren, bedarf der verbalen Erläuterung, braucht das deutende Wort, vermittelt sich vom gesprochenen „Zeugnis" her. Kurz: Es ist die Tonspur, die mir die Information liefert. Nicht die Bildleiste.

Ob ein Elfmeter im Tor landet oder in den Händen des hechtenden Torwarts, ist klar zu sehen. Diese Fußball-Szene hat a) optisch eine eindeutige Aussage, sie hat b) Action, zwei Männer und ein Ball bewegen sich heftig, sie ist c) spannend und d) ihre Konsequenzen sind sofort nachvollziehbar.

Ob eine betende Nonne wirklich mit Gott spricht oder in Gedanken die Einkaufsliste für Aldi durchgeht, ist nicht klar zu sehen. Die Szene hat a) optisch keine eindeutige Aussage, sie hat b) keine Action, ist ein gefilmtes Passfoto; sie ist c) langweilig, wenn sie mir nicht erklärt wird und d) die Konsequenzen sind erst langfristig nachvollziehbar, falls überhaupt. Wenn im Shopping-Kanal QVC ein Diamantring angepriesen wird, dann gibt es a) die funkelnde Optik, b) eine Expertise oder ein Echtheits-Zertifikat und c) einen verbindlichen Preis.

Im spendenfinanzierten Christen-Kanal und in der öffentlich-rechtlichen Verkündigungssendung sind alle empfohlenen Kleinodien unseres Glaubens a) nicht gegenständlich, b) es gibt keine Garantien und c) der „Preis der Nachfolge" ist undefiniert und nach oben offen. Was also machen die vielgescholtenen „Me-

dienmacher", wenn sie die nichtgegenständlichen Werte eines Lebens-mit-Jesus ausgerechnet visuell publik machen sollen? Sie zeigen a) Symbole, die als konkrete Bildhälfte für eine abstrakte Sinnhälfte stehen oder sie zeigen b) augenfällige Auswirkungen des Glaubens, sichtbare „Früchte" jenes geistlichen Samens, der da verborgen im Herzen des Gläubigen heranreift. Sakrale Symbole (Kruzifix, Abendmahlskelch, Kreuz schlagen z. B.) setzen aber voraus, dass der Betrachter sich ihre Sinnhälfte, ihre Aussage, hinzudenken kann. Dass er (noch) weiß, wofür dieses Symbol steht. Das ist aber bei nicht religiös Sozialisierten – und sogar bei den nachwachsenden Generationen treuer Kirchgänger – immer seltener der Fall. Der Gekreuzigte könnte auch Spartakus sein, der Abendmahlskelch ist wahrscheinlich der heilige Gral vom letzten Dan-Brown-Thriller und ob sich nun jemand dreieckig an Stirn und Brust tippt oder dreimal auf Holz klopft …

Dasselbe gilt übrigens für Amt- und Ehrenzeichen, liturgische Kleidung und Farben: Was einen Pfarrer vom Bischof und den wiederum von einem Kardinal unterscheidet, ist rein optisch für den Zuschauer genauso wenig offensichtlich wie der Dienstgrad eines Militärs an der Anzahl der Streifen oder Sterne auf seinen Schultern.

„Auswirkungen des Glaubens zeigen" ist da schon einfacher. Ich mache seit 30 Jahren Fernsehen und habe oft und eifrig den geretteten Alkoholiker bei der Heilsarmee, das sexuell missbrauchte Teenagermädchen im evangelischen Frauencafe, den vor Abschiebung bewahrten Flüchtling im katholischen Kirchenasyl, die pfingstliche Gemüsefrau bei der Armen-Tafel, den Franziskanerpater bei der Methadon-Ausgabe und den baptistischen Seelsorger im Trauerhaus für verwaiste Eltern porträtiert. „Unbesungene Glaubenshelden" habe ich gefilmt, gern auch vor der exotischen Kulisse süd- oder ostafrikanischer Landschaften, auf dem „weltweiten Missionsfeld" also. Schön. Ich werde das weiter tun. Ich weiß aber auch: „Unser" Glaube bekommt in der Summe solcher TV-Reportagen eine Schlagseite bei der Werkgerechtigkeit. Christen, so die öffentliche Wahrnehmung, das sind Gutmenschen wie andere auch. „Christen helfen anderen, ja, find' ich gut, und das nicht nur aus bloßem Helfersyndrom heraus, sondern wegen der Nächstenliebe und so, wegen Jesus, wissen Sie, oder wegen diesem wie-hieß-der-noch, dem barmherzigen Samariter!"

Wenn der positiv porträtierte Samariter diese seine Motivation, das „von-Christus-gesandt-sein", aber in jedem zweiten Satz beteuert und seinen konfessionellen oder institutionellen Absender ständig hervorhebt („wir von den Steyrer Missionaren …", „die Liebenzeller", „als adventistisches Werk …"), fällt schon wieder ein Schatten auf das leuchtende Bild. Nicht weil böse Journalisten das so wollen, sondern weil Sie, der Fernsehzuschauer, unabhängige Berichterstattung von Public Relation und Public Relation von platter Werbung unterscheiden kann und will.

Ob als versteckte Spendenwerbung oder nicht: Warum kommen solche „christlichen Vorbilder" nicht häufiger ins Programm, zur Hauptsendezeit?!

Der Vorwurf geht zu Recht, aber nur zur Hälfte, an die Redakteure. Zur anderen Hälfte an Sie, die Zuschauer: Weil es Ihnen ein wohligeres Gefühl macht,

sich von einer Negativfigur absetzen zu können, als von einer Positivfigur hinterfragt und herausgefordert zu werden. Hart gesagt: Sie wollen ein Überlegenheitsgefühl, keinen Minderwertigkeitskomplex. Klingt verrückt, hat aber mit dem seltsamen Mechanismus von Identifikation zu tun. Wir wollen Helden als Projektionsfläche für ersehntes, erträumtes, erhofftes Leben. So schlank sein wie Heidi Klum, so lässig wie George Clooney, so frech wie Amy Winehouse, so reich wie Bill Gates. Wir wollen aber auch Helden als Projektionsfläche für befürchtetes, zu vermeidendes Leben. („Ei, da bin ich wirklich froh, denn Gottseidank – ich bin nicht so!", schrieb der Zeichner Wilhelm Busch).

Doppelt wohlig wird dieses Gefühl der eigenen, besseren Lebensbewältigung und Überlegenheit, wenn der Krisenbehaftete am Schluss es dann doch noch halbwegs schafft, wenn die Story das berühmte Happy End bekommt.

Der Vorwurf „schlechte Nachrichten sind gute Nachrichten für die Quote" geht nicht an „die Medien", sondern an Sie, den Mediennutzer: Wenn Ihre Tageszeitung jeden Morgen mit der Schlagzeile aufmachen würde „Auch gestern wieder kein Attentat auf Angela Merkel", hätten Sie sie längst abbestellt. Ein Flugzeug, das sicher landet, ist keine Nachricht, Eins, das abstürzt, schon.

4 Unser „Sendungsbewusstsein" und eine echte Entlastung

Christen handeln nicht mit den leckersten Informationen, nicht mit leicht verdaulichem Kopffutter, sondern verkünden das Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Christus. Unsere Kerninformation ist sperrig und paradox, heißt aber „frohe Botschaft". Wenn Sie diesen Widerspruch gar nicht mehr empfinden, leben Sie schon zu lange oder zu hermetisch in einem frommen Milieu. Es sind keine Christenhasser, sondern freundliche Zeitgenossen von gesundem Menschenverstand, die sich sagen:

Ein Gott wird kein Mensch, eine Jungfrau kriegt kein Kind, seine Feinde kann man nicht lieben, für morgen geschehende Sünden kann nicht gestern jemand sühnend gestorben sein, aus dem Grab steht niemand auf und ein Gott der Liebe lässt nicht unvorstellbares Leid zu! Warum doch, das sollen Theologen in einsdreißig erklären? Na dankeschön. „Gott hat in Christus alle und alles mit sich versöhnt", Kolosser 1, aber „es ist in keinem anderen das Heil", Apostelgeschichte 4. Ja, was denn nun ? Die Universalität und die Exklusivität Christi. Das „Schon und das Noch nicht" des Reiches Gottes. Das „simul iustus et peccator" des Menschen, seine Rechtfertigung und Erlösungsbedürftigkeit. Das Gotteswort in Menschenmund, „unser" Schriftverständnis. Warum wir ihrer „Zuverlässigkeit in Glaubens- und Lebensfragen" vertrauen, aber keine „widerspruchsfreie Irrtumslosigkeit" ihrer Zahlen, Daten und naturwissenschaftlichen Fakten postulieren.

Erklären Sie das bitte mal der Taxifahrerin aus Süderschmedeby und dem Bauschlosser aus Fissenknick. Gegen die Paradoxien des Evangeliums war die marx'sche Dialektik doch ein Kindergeburtstag, oder?

„Der Glaube besteht aus einer Reihe von Gegensätzen, die durch die Gnade zusammengehalten werden", schrieb Josef Ratzinger vor 40 Jahren in seiner „Einführung ins Christentum". Stimmt. Und deshalb finde ich es klug und gut, dass in der katholischen Messe just in dem Moment, wenn das Klingelzeichen zur Konsekration der Hostie ertönt, jemand ruft „Geheimnis des Glaubens!"

Was dem Verstand ein heilloses Rätsel ist und bleibt, kann der Seele nämlich ein heilsames Geheimnis werden. Rätsel wollen gelöst werden. Geheimnisse wollen bewahrt werden. Deshalb werden Christen, deshalb werde ich, ein Leben lang nicht aufhören, diese Paradoxien als wahr, lebensförderlich, unlösbar, aber erlösend zu kommunizieren. „Wir können's ja nicht lassen ..." sagten Petrus und Johannes vor dem Jerusalemer Religionsgericht, „von dem zu erzählen, was wir gesehen und gehört haben" (Apg 4, 20). Als Augen- und Ohrenzeuge eines Geheimnisses auftreten, ohne es rational zu ent-rätseln oder billig zu profanisieren – dazu gehört eine gehörige Portion un-verschämte Forschheit, sicher. „Exusia" heißt die im Neuen Testament. Freimut. Braucht man, wenn man Glaubenserfahrungen weitergibt. Brauchte schon der intellektuelle Paulus, als er den kultivierten Römern eine lange Liste von Paradoxien zumutete und bezeichnenderweise vorausschickte: „Ich schäme mich des Evangeliums von Christus nicht" (Röm 1, 16).Vordergründig ist es nämlich hochnotpeinlich, sich mit der „Torheit des Kreuzes" (1 Kor 1, 18) in den Wettbewerb der Sinnanbieter zu werfen. Im Reigen der Ratgebersendungen und -zeitschriften handelt ein Verkündiger des Evangeliums immer mit Zitronen. Die Versuchung ist groß, diese Peinlichkeit mit dem Gestus göttlichen Gesandtseins zu überspielen. Wie ein goldglänzender Mose vom Sinai hinabzusteigen zum Zuhörervolk und ihnen die Gebote Gottes aus der Überlegenheit einer moralischen Elite heraus um die Ohren zu hauen. Nein, derlei „Sendungsbewusstsein" amerikanischer und afrikanischer Scharlatane unter den Fernsehpredigern und -predigerinnen ist uns in Deutschland bisher und weitgehend zum Glück erspart geblieben. Mit rechthaberischem Schaum-vorm-Mund kommt auch vor der Mattscheibe – auf den Kanzeln und Bühnen der Kirchen und Gemeindehäuser – keiner mehr durch. Stattdessen zu beobachten und zu berichten, wie sich die „Torheit des Kreuzes" in eine „Kraft Gottes" wandelt und im Leben eines Menschen die Haltungen, Meinungen, die Beziehungen und die Verhältnisse verändert – das ist m. E. die Herausforderung des Missionsbefehls in einer postmodernen Medienkultur. Zuhören, beobachten und berichten, was Augen- und Ohrenzeugen des Auferstandenen erzählen; dokumentieren, von welchen „großen Taten Gottes" sie sprechen; die subjektive Interpretation ihrer Glaubenserfahrungen so übersetzen, dass andere Zugang finden und das Erlebte nachvollziehen können, kurz: den lebendigen Christus auf frischer Tat ertappen – das ist die Aufgabe medienkompetenter Christen im 21. Jahrhundert, finde ich.

Aber – für mich in den 1990er Jahren eine überraschende, entlastende Entdeckung – dass wir diese Aufgabe tatsächlich stemmen und das Nichtzeigbare zeigen wollen – das wissen säkulare Zeitgenossen sehr wohl zu schätzen. Mit

einem gedruckten, gehörten oder geguckten „Geheimnis" hat der Mediennutzer des 21. Jahrhunderts nämlich dann kein Problem mehr, wenn der Zeuge es „authentisch rüberbringt", wenn man ihm Redlichkeit und Aufrichtigkeit abspürt.

Dieses – bitte recht verstandene – christliche „Sendungsbewusstsein" widerspricht dann nämlich nicht mehr den journalistischen Grundsätzen der Überparteilichkeit und größtmöglichen Objektivität, dem Gebot von Augenhöhe und Respekt vor Andersdenkenden und Andersglaubenden.

Geht dabei nicht die eigene Überzeugung im seichten Sumpf der postmodernen Patchwork-Religiosität unter? Ich meine: Nein.

„Ohne Standpunkt kein Blickwinkel" sagt meine Kamerafrau immer. Irgendwo muss sie das Stativ und die Bildmühle ja hinstellen. Sobald sie das aber getan hat, ist unsere Perspektive definiert und ein Bildausschnitt festgelegt. Das Publikum weiß das und akzeptiert das auch.

Be- oder verurteilt werden wir nicht für unseren Standpunkt, sondern danach, wie wir die „Zeugen des Glaubens", die Protagonisten unserer Berichterstattung, aussehen lassen und welche Haltung wir ihren Erfahrungen gegenüber einnehmen. Ob wir den Mut und die Unabhängigkeit besitzen, Konflikte fair darzustellen, komplexe Sachverhalte nachvollziehbar zu vereinfachen, unbesungene Helden zu feiern und falsche Helden vom Sockel zu holen. Diese „Standpunkt-und-Haltungs-Wertschätzung" des Publikums war und ist für mich in der Arbeit bei Hörfunk und Fernsehen eine große Entlastung geworden.

Abstract

The author, a theologian and journalist, starts with a common criticism among Christians that the media in general have anti-Christian tendencies. He argues that this is in reality not true. He then gives a description of the three types of current television broadcaster in Germany: the publicly regulated broadcasters, which transmit thousands of church-related programmes in television and radio annually; the private broadcasters, financed through advertising, which broadcast few religious programmes, because these do not generate profit; and a number of Christian broadcasters, which rely on donations and often restrict their programmes to reflect the interests of their benefactors.

He then discusses how narrow-minded and numerically insignificant Baptists and other free churches are perceived to be, often being seen as holding extreme views.

Furthermore he discusses the difficulties of portraying faith content visually, where it requires oral explanation. In conclusion he states, that in spite of these limitations, it is still possible to present the gospel in a manner conducive to winning attention, if this is done in an authentic and sincere manner.

Andreas Malessa, Alte Zimmerei 1, 73269 Hochdorf;
E-Mail: andermale@googlemail.com; Homepage: www.andreas-malessa.de

Johannes Goldenstein

„High on emotion" – und wo bleibt der Verstand?

Plädoyer für einen denkenden Glauben angesichts unserer gefühligen Kultur

I Zeit für Gefühle

Vergangen die Zeiten, in denen Gefühle keinen guten Ruf hatten.[1] Vergangen die Zeiten, in denen die Konventionen es nur sehr bedingt erlaubten, Gefühle zu zeigen. Die Frage, ob, wann, wo und wem gegenüber man Gefühle zeigen dürfe, wird in unserem Kulturraum zwar auch immer noch diskutiert; viel häufiger aber ist die Frage „Und, wie fühlen Sie sich jetzt?" oder „Und, wie geht es Ihnen damit?" In all ihren sprachlichen Varianten ist sie eine der Kernfragen der „Erlebnisgesellschaft"[2]. Die begrifflichen Grenzen zwischen Gefühl und Emotion, Stimmung oder Affekt sind dabei fließend. An der Antwort scheint eher die emotionale Qualität als solche zu interessieren als die jeweilige ‚Farbe' der Wahrnehmung. Legendär das Statement des Fußballspielers Andreas Möller: „Ich hatte vom Feeling her ein gutes Gefühl." Es gehört zu den Kennzeichen postmoderner Lebenskultur, dass über Gefühle gesprochen wird – auch in der Öffentlichkeit – und dass Gefühle ausgelebt und dargestellt werden.

Auch im wissenschaftlichen Diskurs hat sich die Haltung gegenüber dem Phänomen Gefühl erkennbar geändert. Die anthropologischen Grundunterscheidungen zwischen Körper und Geist, zwischen Gefühl und Intellekt, wie sie die abendländische Tradition lange Zeit geprägt haben, und die mit ihnen vielfach verbundene negative Bewertung des Emotionalen als Teil des körperlich-animalischen im Unterschied zur Vernunftfähigkeit als spezifisch menschlicher Qualität ist mehr und mehr einem Verständnis von Emotionen als unabdingbarer Komponente von Kognition und Vernunft gewichen.[3] Das gilt für die Phi-

[1] Für die Veröffentlichung überarbeitete Fassung eines Beitrags anlässlich des Einkehrtags 2012 am Theologischen Seminar Elstal.

[2] Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a. M. 1992. „Die Psyche wird nicht mehr gemessen mit Begriffen wie Tugend, Standhaftigkeit, Charisma oder edle Größe, sondern mit Kriterien wie Spontaneität, Empfindungsreichtum und Gefühlsintensität. Diese Maßstäbe gelten auch für den Kontakt mit anderen. […] Soziale Milieus bilden sich als Erlebnisgemeinschaften" (59).

[3] Wie jede Zuspitzung ist auch diese eine Reduktion, die andere Aspekte ausblendet, z. B. die Tatsache, dass es parallel zu der genannten negativen Bewertung des Emotionalen eine mit Aristo-

losophie, insbesondere die Philosophy of Mind, ebenso wie für die Psychologie, in der die Emotionspsychologie seit Anfang der 1980er Jahre wieder zu einem zentralen Forschungsgegenstand geworden ist.

Die (Praktische) Theologie hat das Thema Gefühle mit einiger Verspätung erst in allerjüngster Zeit neu entdeckt.[4] Sie trägt damit der Tatsache Rechnung, dass auch in der Religionskultur Gefühle seit einigen Jahren Hochkonjunktur haben. Religion ist zwar seit jeher ein Raum, in dem Gefühle *dargestellt* werden (Freude und Trauer, aber auch Hoffnung und Angst usw.) – und das konventionell ‚erlaubt'–, und Religion ist ein Raum (neben anderen), in dem Gefühle *bearbeitet* werden.[5] Aber wenn man die religiösen Landschaften, insbesondere des Christentums, beobachtet, kann man den Eindruck gewinnen, dass auch dort in den letzten zwanzig oder fünfundzwanzig Jahren Gefühle und alles Emotionale stark an Bedeutung gewonnen haben.[6] Das gilt insbesondere für den Protestantismus, der traditionell im Ruf einer charakteristischen Nüchternheit steht.

Diese Beobachtung gilt zuallererst für die kirchlich Beheimateten. Das binnenkirchliche „Kernpublikum" hat die emotionale Seite religiöser Vollzüge neu entdeckt: die auch genussvolle Seite des gemeinschaftlichen Essens im Feierabendmahl als neue Dimension des Abendmahls am Gründonnerstag, den Friedensgruß mit einer Geste leiblicher Berührung (einem Händedruck oder einer angedeuteten Umarmung) vor dem Gang zum Altar, Segnungsgottesdienste mit Handauflegung, die Krankensalbung, Formen des liturgischen Tanzes und an-

---

teles, David Hume u. a. verbundene geistesgeschichtliche Tradition gibt, der zufolge Gefühle die Grundlage des moralischen Handelns bilden.

[4] Vgl. Engemann, Wilfried: Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Seelsorge. Zum seelsorglichen Umgang mit Emotionen, in: WzM 61 (2009) 271-286; ders.: Die emotionale Dimension des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: WzM 61 (2009) 287-299; Herrmann, Jörg: Gefühl und Religion. Anmerkungen zur Aktualität eines zu wenig beachteten Zusammenhangs, Tà katoptrizómena, Heft 70, 2011 (http://www.theomag.de/70/jh22.htm), ferner die 2. Lieferung des Jahrgangs 2013 der Zeitschrift „Praktische Theologie", die unter dem Titel „Starke Gefühle" u. a. Lust, Neid, Ekel, Schwermut und Scham jeweils in einem spezifischen praktisch-theologischen Kontext untersucht (PrTh 48 [2013] 71-101), sowie die Festschrift für Wilhelm Gräb (Charbonnier, Lars/Mader, Matthias/Weyel, Birgit (Hgg.): Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen. FS Wilhelm Gräb zum 65. Geburtstag, Göttingen 2013), die für die Zeit unmittelbar nach Abschluss dieses Manuskripts angekündigt ist und das Thema in seiner ganzen Breite zu erschließen verspricht.

[5] Dazu zählen klassischer Weise z. B. Musik, Theater, Literatur, Kunst und Film, und seit dem letzten Drittel des 20. Jh. in besonderer Weise die Medien (Fernsehen, Videoclips, Internet u. a. m.).

[6] Ich verzichte hier auf die feinsinnigen Distinktionen zwischen den Begriffen, wie sie sich in den Fachwissenschaften etabliert haben (Vgl. z. B. Otto, Jürgen H./Euler, Harald A./Mandl, Heinz: Begriffsbestimmungen, in: dies. (Hgg.), Handbuch Emotionspsychologie, Weinheim 2000, 11-18) und verwende die Begriffe Emotion und Gefühl synonym als Bezeichnung für „aktuelle Zustände von Personen[, die …] sich nach Qualität und Intensität unterscheiden", auf ein Objekt ausgerichtet sind, von der betroffenen Person individuell wahrgenommen bzw. erlebt werden und physiologische Veränderungen und Handlungsweisen bewirken können (Funke, Joachim: Vorlesung Allgemeine Psychologie II: Emotion, http://www.psychologie.uni-heidelberg.de/ae/allg/lehre/emotion.pdf, 4 [Version vom 19. 3. 2007, aufgerufen am 10. 4. 2012]).

deres mehr. Herausgehobene Bedeutung kommt dabei der Musik zu. Die Vielfalt popularmusikalischer Stilrichtungen hat in den Gottesdienst Eingang gefunden. Damit sind die Interaktionsformen niedrigschwelliger geworden – wer nicht singen kann, kann mitklatschen –, vor allem aber tritt bei Gospel, Praise and Worship oder Taizé-Gesängen die emotionale Dimension der Musik deutlich stärker in den Vordergrund als im traditionellen kirchlichen Liedgut. In der „Kirche des Wortes" sind Gefühle erlaubt! Der volkskirchliche Protestantismus hat hier allerhand Nachholbedarf. Und er hat neue Bedürfnisse. Das wird immer dann erkennbar, wenn ungute Stimmungen wahrgenommen und offen kritisiert werden – etwa der negative (sündentheologische) Grundton des gemeinsamen Rüstgebetes am Beginn des traditionellen (Abendmahls-)Gottesdienstes lutherischer Prägung, wie es u. a. in Bayern fester Bestandteil der Sonntagsliturgie nach Agende I war: „Da wir hier versammelt sind, um miteinander Gottes Wort zu hören, ihn im Gebet und Loblied anzurufen und in dieses Altares Gemeinschaft den Leib und das Blut Jesu Christi zu empfangen, so lasst uns zuvor gedenken unserer Unwürdigkeit und vor Gott bekennen, dass wir gesündigt haben mit Gedanken, Worten und Werken …"[7] – „Da werde ich als Mensch erst einmal richtig klein gemacht, bevor der Gottesdienst überhaupt begonnen hat. Das bedrückt mich total!," brachte es eine Teilnehmerin in einem Gemeindeseminar auf den Punkt. Die emotionale Qualität insbesondere des Gottesdienstes wird von vielen bewusst wahrgenommen, und emotive Wahrnehmungen werden offen zum Ausdruck gebracht. Was mit einer solchen Äußerung angestrebt wird, ist freilich nicht eine kognitive Auseinandersetzung mit dem theologischen Sachverhalt, sondern eine Änderung der emotionalen Disposition der Eingangsliturgie; die Formulierungen wurden im Evangelischen Gottesdienstbuch dem Einspruch entsprechend geändert, d. h. abgemildert: „Wir sind versammelt, um Gottes Wort zu hören [und das Mahl des Herrn miteinander zu feiern]. Gott begegnet uns in seiner großen Güte. Vor ihm erkennen wir, was uns von ihm trennt. Darum lasst uns um sein Erbarmen bitten."[8]

Emotionale Kompetenz und „Gefühls-Management" sind das, was auch diejenigen mit der Kirche verbinden und von der Kirche erwarten, denen sie sonst als Heimat eher fremd (geworden) ist. Das wird besonders im Kontext von Kasualhandlungen immer wieder deutlich. Diese werden wahrgenommen als kirchliche Dienstleistungen, die in herausgehobenen Lebenssituationen wie einer Hochzeit oder einem Todesfall dabei helfen, den mit ihnen verbundenen

---

[7] Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hg.): Agende für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen und Gemeinden. Band 1: Der Hauptgottesdienst mit Predigt und Heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste, Ausgabe Hannover, Berlin 1957, 198.

[8] Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, hg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin/Bielefeld/Hannover 2000, 65.

emotionalen Ausnahmezustand zu bewältigen. Bei aller Fremdheit im Kontakt mit der Kirche und ihren Repräsentanten erweist sich, dass viele Betroffene hier eine spezifische Kompetenz voraussetzen und, wo nötig, ausdrücklich einfordern. Das gilt primär für die gottesdienstlichen und rituellen Vollzüge, mitunter richten sich entsprechende Erwartungen aber auch auf begleitendes (seelsorgerliches) Handeln. Die Vorstellung von Kirche, die sich mit solchen Erwartungen verbindet, ist das Bild einer Institution, die den emotionalen Gehalt bzw. die emotionale Qualität bestimmter Ereignisse und Vollzüge regelt und sicherstellt – notfalls auch stellvertretend.[9] Bei der kirchlichen Trauung braucht sich die Mutter der Braut ihrer Tränen ebenso wenig zu schämen wie der Vater des Bräutigams. Der Gottesdienst an Heiligabend gehört nach wie vor in vielen Familien zum Konzept eines stimmungsvollen Weihnachtsfestes, ganz gleich, wie hart die gemeinsame Teilnahme daran im Einzelfall ausgehandelt werden muss.

Mit besonderen Erwartungen hinsichtlich der Gefühlsintensität und mit entsprechenden Erlebnissen sind viele musikalische Veranstaltungen verbunden, die in den Bereich der Religionskultur gehören, auch wenn sie von den Rezipienten nicht notwendig als (im engeren Sinne) religiöse Angebote wahrgenommen werden. Das gilt für den nach wie vor anhaltenden Boom der Gospelkonzerte ebenso wie für Aufführungen klassischer Kirchenmusik: „Wenn acht Solostimmen ansetzen ‚denn er hat seinen Engeln befohlen über dir, dass sie dich behüten auf allen deinen Wegen, dass sich dich auf den Händen tragen…' dann ist man zu Tränen gerührt", kann ein Musikkritiker im Kulturteil einer Regionalzeitung schreiben; „Frauen- und Männerstimmen tragen im fliegenden Wechsel die himmlische Botschaft vor, vereinen und trennen sich, um schließlich achtstimmig die […] Kirche zu verzaubern."[10]

Was im Bereich der individuellen und alltäglichen Religionskultur gilt, gilt mutatis mutandis auch für die kollektiven Großereignisse. Die hohe Aufmerksamkeit, die bestimmte Events erfahren, hat mit ihrem besonderen emotionalen

---

[9] Im Einzelnen freilich können die Vorstellungen darüber, wie die bestimmte emotionale Färbung eines Kasus angemessen zum Ausdruck kommt, stark voneinander abweichen. Für die Schulleiterin einer Grundschule im Südniedersächsischen war es von zentraler Bedeutung, dass der Schulgottesdienst zum Erntedankfest „feierlich" ist. Zu ihrem Konzept von Feierlichkeit gehörte, dass die Schülerinnen und Schüler für die Dauer des Gottesdienstes Ruhe und Ordnung zu wahren und sich vor allem still zu verhalten hätten. Zu meinem Konzept von Feierlichkeit hingegen gehörte, dass die Schülerinnen und Schüler im Gottesdienst etwas von dem Geist erleben könnten, der Menschen dankbar werden lässt, und dass an einem so kirchen-untypischen Ort wie dem Foyer einer Schule etwas von der Begeisterung spürbar wird, mit der Christen Gott ihren Dank für die Schöpfungsgaben zeigen. Der Gottesdienst, den wir gemeinsam gefeiert haben, litt unter diesen gegenläufigen emotionalen Zielvorstellungen nicht unerheblich: ein Pastor, der die Schülerinnen und Schülern zum Mitklatschen beim Singen auffordert, und eine Schulleiterin, die nach den Liedern die Lehrerinnen hektisch auffordert, doch Sitzreihe für Sitzreihe wieder Feierlichkeit herzustellen …

[10] Veith, Werner: Ein Oratorium, das zu Tränen rühren kann, Erlanger Nachrichten vom 2. 11. 2009, HEN Seite 5.

Gehalt zu tun. Die Veranstalter des Deutschen Evangelischen Kirchentags haben diese Erkenntnis in ihre Kommunikationsstrategie integriert, wenn sie mit der Formulierung „Kirchentag ist emotional, streitbar und nachdenklich" um Projektpartner werben.[11] Und die Berichterstattung der Medien spiegelt diese Wirklogik an den unterschiedlichsten Gegenständen, vom Weltjugendtag über die großen öffentlichen Trauerfeiern (für Diana Princess of Wales, für Papst Johannes Paul II.[12] oder für die Opfer der Anschläge vom 11. September 2001) bis hin zu dem Umstand, dass das jährliche Europäische Jugendtreffen von Taizé mit größerer Wahrscheinlichkeit als Meldung in der 20-Uhr-Ausgabe der Tagesschau zu finden ist als die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Das Phänomen der Gefühle prägt nachhaltig den medial-öffentlichen Diskurs; entsprechend hoch ist die mediale Aufmerksamkeit für die genannten Ereignisse. Gemeinsam ist ihnen, dass sie Stimmungen erzeugen, dass sie eine Atmosphäre schaffen, die einer großen Zahl von Menschen Gelegenheit gibt, sich von der Gefühlsdynamik einer Inszenierung ergreifen zu lassen und aus sich herauszutreten in einen Zustand der Ekstase, der auf ganz besondere Weise Gemeinschaft spürbar macht und Transzendenz – die Ahnung von etwas Größerem.

Eine letzte Beobachtung betrifft das weite Feld der Spiritualität. Auf der Basis einer Erhebung von Tendenzen im „religiösen Feld", d. h. außerhalb der verfassten Kirchen in Österreich gelangt Regina Polak zu der Einschätzung, das Thema Spiritualität sei „wesentlicher Bestandteil – Folge und Ausdruck – eines gesamtgesellschaftlichen Wertewandels, in dem sich die Fragen nach Sinn und Religion und deren öffentlich-politischer Relevanz verdichten. Zur Disposition steht die Frage, wie sich die persönlichen [...] Fragen nach Sinn und Religion in einer säkularen Gesellschaft öffentlich leben lassen, und welche gesellschaftliche und politische Relevanz sie haben können, dürfen und müssen bzw. nicht haben dürfen."[13] Für die Sinnkonstruktion individueller Spiritualität seien „Emotion und Ereignis die zentralen Entscheidungskriterien", ihnen gegenüber sei „Reflexion der Ereignisse weitgehend irrelevant [...]. Wichtig ist, wie es sich anfühlt und wie es im Leben hilft – weniger wichtig, ob es vernünftig argumentiert ist oder einem Wahrheitsanspruch genügt."[14]

---

[11] „Kirchentag ist emotional, streitbar und nachdenklich. Er ist ein wichtiger Wirtschaftsfaktor. Unterstützung des Kirchentages ist soziales Engagement. Der Kirchentag vereint Generationen, Länder und Konfessionen. Fünf Tage lang feiern 100 000 Menschen ein farbenfrohes Fest des Glaubens. Seien Sie dabei! Denn nur mit Ihnen findet dieses Großereignis statt!" (http://www.kirchentag.de/dabei-sein/unterstuetzen/als-partner.html, aufgerufen am 17. 9. 2013).

[12] Die Ausgabe des Nachrichtenmagazins Der Spiegel vom 11. 4. 2005 trug anlässlich der Trauerfeier für den verstorbenen Papst den Titel „Das Gefühl des Glaubens".

[13] Polak, Regina: Spiritualität – neuere Transformationen im religiösen Feld, in: Gräb, Wilhelm/Charbonnier, Lars (Hgg.), Individualisierung – Spiritualisierung – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, Berlin 2008, 106 f.

[14] Polak, Spiritualität 98 (wie Anm. 13).

2 Keine Zeit (mehr) für Theologie?

Mit dieser letzten Beobachtung ist ein Aspekt des beschriebenen Trends zum Emotionalen zur Sprache gebracht, der nähere Aufmerksamkeit verdient: Mit der Hochkonjunktur der Gefühle geht zumindest in der Religionskultur ein nachlassendes Interesse am theologischen Diskurs einher, oder, drastischer gesagt: an der Theologie – denn Theologie ist christliche Religion in Selbstreflexion.

Die Tendenz, die Regina Polak für das religiöse Feld in Österreich beschrieben hat, entspricht Wahrnehmungen, die sich auf dem Arbeitsfeld Theologie an den meisten Evangelischen Akademien in Deutschland machen lassen. Die Klientel, die sich für das Angebot an Veranstaltungen zu im engeren Sinne theologischen Themen und Fragestellungen interessiert, ist in den letzten Jahren spürbar zurück gegangen. Neben allen äußeren Gründen für diese Entwicklung, die sich identifizieren lassen (wachsende Anbieter- und Angebotsdichte, sinkende Kirchenmitgliederzahlen, verändertes Freizeitverhalten, andere Kommunikationsgewohnheiten, andere Konzepte der potentiellen Tagungsteilnehmer für die eigene Lebensplanung u. v. m.) begegnet in Einzelgesprächen mit möglichen Adressaten immer wieder die eben beschriebene Haltung: Diskursive Angebote finden weniger Interesse, die Angebote im Bereich Spiritualität erfahren eine lebhafte Nachfrage.

Die Akademiearbeit wird auf diese Entwicklung reagieren. Sie ist aber nicht das einzige Feld kirchlicher Praxis, das von ihr betroffen ist. Bislang steht eine empirische Untersuchung zu diesem Thema m. W. aus, doch zeigt bereits ein oberflächlicher vergleichender Blick der Angebote aus den 1980er Jahren mit denen unserer Tage, dass die Zahl der Bibelstunden und Gesprächskreise, der Initiativgruppen und theologischen Foren in den letzten zwanzig Jahren signifikant zurückgegangen ist. In welcher Kirchengemeinde treffen sich heute noch Menschen, um gemeinsam eine Denkschrift der EKD zu lesen und zu diskutieren? Stattdessen haben Glaubenskurse Konjunktur. Unter dem Dach der EKD werden zurzeit neun verschiedene Kursmodelle angeboten, von denen die meisten erlebnisorientiert angelegt sind.[15] Eine Untersuchung des Themenspektrums der Evangelischen Erwachsenenbildung im langjährigen Vergleich würde mutmaßlich zu ganz ähnlichen Ergebnissen führen; damit bewegen wir uns freilich im Bereich des Spekulativen.

Gesamtgesellschaftlich gesehen, steht das sinkende Interesse am theologischen Diskurs einigermaßen quer zu der allenthalben erhobenen Forderung nach Orientierung, nach „Leitplanken" für verantwortliche Lebensgestaltung, nach einem „Wertekompass" usw. Und es wäre ein Trugschluss, würde man es allein für das Resultat eines Bedeutungsverlusts der Kirchen wie der Theo-

[15] Der „Alpha-Kurs", „Emmaus", „Expedition zum ICH", „Kaum zu glauben?!", „Spiritualität im Alltag", „SPUR8", „Stufen des Lebens", „Warum glauben?" und „Zwischen Himmel und Erde"; vgl. http://www.kurse-zum-glauben.de/kursmodelle-im-ueberblick/ (aufgerufen am 22. 10. 2013).

logie in einer sich weltanschaulich immer stärker ausdifferenzierenden Gesellschaft halten; dagegen spricht insbesondere, dass das Desinteresse gerade auch unter den kirchlich mehr oder minder stark gebundenen Zeitgenossen zu beobachten ist.

Darum halte ich die These für prüfenswert, ob und inwiefern ein innerer Zusammenhang zwischen der Hochkonjunktur der Gefühle und dem Desinteresse am theologischen Diskurs besteht. Und darum halte ich es für geboten, dem Trend zum Gefühl das Plädoyer für einen denkenden Glauben entgegenzusetzen. Denn mit dem Verlust der reflexiven Dimension verliert der Glaube ein ihm wesentliches Moment. „Der christliche Glaube braucht die denkende Verantwortung seiner Inhalte und Vollzüge, weil er das Leben der Menschen in umfassender Weise in Anspruch nimmt."[16] Es gehört zum Wesen des Glaubens, dass er sich nicht auf das emotionale Moment reduzieren lässt. Darum dürfen die Religion und das religiöse Individuum sich die Selbstreflexion nicht einfach schenken.

3 Religion ist ohne Gefühle undenkbar

Spätestens hier ist es an der Zeit, dass der Name Friedrich Schleiermacher fällt. Denn seit Schleiermacher in seinen Reden über die Religion das Gefühl zum entscheidenden Merkmal von Religion erklärte,[17] ist deutlich, dass sie „weder als denkerischer Akt noch als moralisches Urteil hinreichend beschrieben werden kann".[18] In seiner Glaubenslehre hat er Glauben als Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit" von Gott beschrieben: „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind."[19] Für Schleiermacher ist also „jegliches fromme Wissen (auf das sich der Glaube stützt) nur in seinem Bezug auf das Gefühl plausibel […]; für ihn gibt es keine nackten Überzeugungsgewissheiten des Glaubens, die nicht verbunden und verankert wären in einem Gefühl, von dem aus sich alles Wissen, Wollen, Handeln und Glauben nährt und mit dem es in meinem inneren Zusammenhang stehen muss. […]

---

[16] Härle, Wilfried: Dogmatik, Berlin 1995, 14.

[17] Das Wesen der Religion „ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl" (Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], Stuttgart 1969, 35).

[18] Fechtner, Kristian/Lauster, Jörg: Starke Gefühle, in: PrTh 49 (2009) 71.

[19] Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt [2. Aufl. 1830], aufgrund der zweiten Auflage neu herausgegeben von Martin Redeker, Bd. 1, Berlin 1960, § 4.

Was wir je vom Glauben wissen, wovon wir aus Glauben überzeugt sind, was wir aus Glauben entscheiden, wollen und endlich tun, bedarf des inneren Zusammenhanges mit unseren Emotionen."[20]

Dieses Konzept eines inneren Zusammenhangs des Glaubens mit dem Gefühl ist anthropologisch unhintergehbar. Das gilt es festzuhalten angesichts der programmatischen Gefühllosigkeit, die das evangelische Christentum nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt hat – im Gefolge der Theologie Karl Barths und aus einem historisch höchst begreiflichen Misstrauen gegenüber allem emotional Gefärbten in der unheilvollen Geschichte des frühen 20. Jh.s, aber mit einer Tendenz zu höchst unevangelischer Gesetzlichkeit. Schleiermachers Konzept ist anthropologisch unhintergehbar; in ihm sind spätere Konzeptualisierungen von religiöser Erfahrung als Synthese von Erleben und Deutung ebenso angelegt wie die Frage nach einer angemessenen theoretischen Beschreibung des Verhältnisses von Emotion und Kognition, Erleben und Deuten, Gefühl und Interpretation im Kontext religiöser Erfahrung.[21]

Dieser Frage weiter nachzugehen, ist Sache eines Gesprächs der Theologie mit der Philosophie, der Psychologie und den Sozial- und Kulturwissenschaften – eines Gesprächs, das zu führen hier nicht der Ort ist.[22] Was aus der Rückbesinnung auf Schleiermacher festzuhalten bleibt, ist die Beschreibung von Religion als Dreiklang aus Fühlen, Denken und Handeln. Folglich kann es nicht darum gehen, Gefühl und Reflexion gegeneinander auszuspielen. „Gefühle sind [...] eben nicht nur emotionale Begleiterscheinungen, sondern sie sind inhaltliche Bestimmungsmomente religiöser Praxis."[23]

Wenn man fragt, wo der Glaube anthropologisch zu verorten sei, bekommt man im Anschluss an Platons Seelenlehre, wie sie u. a. durch Kant und Schleiermacher weiterentwickelt wurde im Sinne einer Dreiteilung des menschlichen Seelenvermögens in Wille (als Ort des Wollens), Vernunft (als Ort des Erkennens) und Gefühl (als Ort des affektiven Bestimmtwerdens) den Eindruck: Der anthropologische Ort des Glaubens kann nicht in *einem* der drei Seelenvermögen gesucht werden, sondern nur in ihrem Gesamtzusammenhang. Diesen Eindruck gilt es stark zu machen gegen die aktuell zu beobachtende Gefühlslastigkeit unserer Religionskultur. Glaube hat mit Wirklichkeitsdeutung zu tun. Er ermöglicht es dem Ich, in Distanz zu sich selbst zu treten durch Transzendierung. Wie man sich das vorstellen darf, kann man u. a. bei Paulus lernen; darum soll am Schluss meines Plädoyers ein Blick in den Galaterbrief stehen.

---

[20] Engemann, Dimension 291 (wie Anm. 4).

[21] Vgl. Herrmann, Gefühl [ohne Seitenzahl, Abschnitt 2], unter Verweis auf Jung, Matthias: Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg i. Br./München 1999.

[22] Vgl. aber die Beiträge in Charbonnier/Mader/Weyel, Religion (wie Anm. 4).

[23] Fechtner/Lauster, Gefühle 71 (wie Anm. 18).

4 Die Fähigkeit zur Selbstreflexion als Geschenk des Glaubens: Galater 2, 15-20

„[15]Wir, Juden von Natur
und nicht Sünder aus den Heiden,
[16]wissend aber,
dass ein Mensch nicht gerecht wird aus Gesetzeswerken,
es sei denn durch den Glauben an/von Jesus Christus,
auch wir sind zum Glauben an/von Jesus Christus gekommen,
damit wir gerecht werden
aus dem Glauben an/von Jesus Christus
und nicht aus Gesetzeswerken,
denn aus Gesetzeswerken wird kein Fleisch gerecht werden.
[17]Wenn wir jedoch danach streben,
in Christus gerecht zu werden,
und dabei trotzdem als Sünder entdeckt werden,
ist dann Christus ein Diener der Sünde?
Nein!
[18]Denn wenn ich wieder aufbaue,
was ich zerstört habe,
dann stelle ich mich als Übertreter hin.
[19]Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben,
damit ich Gott lebe.
Ich bin mit Christus gekreuzigt.
[20]So lebe nicht mehr ich,
sondern in mir lebt Christus.
Und was ich jetzt im Fleisch lebe,
lebe ich im Glauben an den/von dem Sohn Gottes,
der mich geliebt
und sich für mich dahingegeben hat."[24]

Die Verse sind Teil einer Rede des Paulus, in der er Petrus gegenüber seinen autobiographischen Rückblick (1, 13-2, 21) theologisch (2, 15 f.) und dann christologisch (2, 18-21) begründet. Die Pointe der paulinischen Argumentation liegt in der Gegenüberstellung von zwei Gottes- und Selbstverständnissen – dem aus Gesetzeswerken und dem aus dem Glauben. „Der Sinn der Gegenüberstellung ist eine Unterscheidung zwischen der Person und ihren Eigenschaften: Der Mensch als Individuum bekommt umsonst seine Identität von Gott und braucht nicht seine Herkunft und den Sinn seines Lebens in seinen Eigenschaften und Qualitäten zu finden."[25]

Der empirischen Definition des Personseins (Ich bin als Person eine einzigartige Kombination von Eigenschaften) wird eine theologische Definition des Personseins gegenübergestellt. Das Verhältnis der beiden Definitionen ist nicht im Sinne eines Entweder–Oder zu verstehen; der Akzent liegt vielmehr ganz auf der

[24] Gal 2, 15-20, Übersetzung von Vouga, François: An die Galater, HNT 10, Tübingen 1998, 50 f.
[25] Vouga, Galater 58 (wie Anm. 24).

Konstitution *dia pisteōs:* Die Person existiert durch Vertrauen – was auch immer ihre Eigenschaften sein mögen (vgl. *ean mē* V. 16). Personale Identität und Vertrauen gehören zusammen. Ich erhalte meine personale Identität dadurch, wie Gott mich neu schafft – unabhängig davon, was ich über mich sagen kann. Das heißt: Meine Identität kommt nicht von etwas, das außerhalb meiner selbst ist. „Christus ist nicht mehr der Vermittler der Rechtfertigung Gottes, sondern die lebendige Rechtfertigung im ‚Ich' selbst."[26] In mir wirken mithin drei Instanzen: Ich als Person, ich als Kombination von Eigenschaften, und das durch Christus befreite Subjekt, das sich selbst unterscheidend betrachtet.

Es ist diese im Heilshandeln Christi in mir angelegte Fähigkeit zur Selbstreflexion, die meine Identität als glaubendes Geschöpf ausmacht. Ihr wird nur ein Glaube gerecht, der nicht beim Fühlen stehen bleibt, sondern auch die geschenkte Fähigkeit zur denkenden Wahrnehmung der Wirklichkeit wahrnimmt.

Was der Protestantismus für das 21. Jh. braucht, ist nicht ein Verlust der gerade gewonnenen emotionalen Qualität des christlichen Glaubens. Es ist vielmehr der Mut, Gefühle, Formen und Inhalte der eigenen Religion zusammenzudenken und dem Glauben aus dieser Synthese heraus eine angemessene Gestalt zu geben. Wie drücken wir heute z. B. Ehrfurcht aus? Solcher Mut wird zu einem begründeten Misstrauen gegenüber unserer gefühligen Kultur führen, wo er entdeckt, dass emotionale Färbungen durch innere Werte und Haltungen nicht gedeckt sind. Und er wird zu überzeugenden Formen führen, wo in ihm zum Ausdruck kommt, dass sich die neu gewonnene Identität nicht einer ekstatischen Exzentrizität verdankt, sondern dem Ich Christi, das in mir wohnt.

Abstract

This paper begins with the observation that the days in which expression of feelings was frowned upon are gone. This has been recognized in the human sciences and latterly in the area of practical theology. The church has come to be regarded as having emotional competence, and emotions have become a key criterion in individual spirituality. This has led to an unfortunate decline in theological thinking, especially when the church is also being summoned for guidance in matters of ethical values.

The author recalls the contribution of Schleiermacher, for whom knowledge, will, behaviour and faith all stem from the feeling of being in a dependent relationship with God. He concludes with a consideration of Paul's self-understanding from Galatians 2 as having a new identity as a gift of God, in which emotions and reflective thinking both have their part to play. The author concludes with a plea, not to reject the new openness for feelings, but to find new forms of expression of emotions and reason in faith, while retaining a critical view of the new emphasis on feelings in contemporary culture.

Dr. theol. Johannes Goldenstein, Pastor und Referent im Projektbüro Reformprozess, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; E-Mail: johannes.goldenstein@ekd.de

---

[26] Vouga, Galater 61 (wie Anm. 24).

Rolf Schieder

Die Neugestaltung der Beziehung von Staat und Kirche in einer multireligiösen Gesellschaft

Verehrter, lieber Bruder Stiba[1]*, sehr geehrte Damen und Herren,*
wenn ein aus Bayern stammender lutherischer Theologe in den Räumen einer Berliner baptistischen Gemeinde einen Vortrag über das Verhältnis von Religion und Politik zu halten hat, dann tut er gut daran, sich und seine Zuhörerinnen und Zuhörer daran zu erinnern, dass sich im Wettstreit der Kirchen der Reformation die politischen Grundanliegen der Baptisten- und Brüdergemeinden durchgesetzt haben und heute selbstverständlicher Teil unserer politischen Wirklichkeit geworden sind.

Nicht antiklerikale Kreise haben als erste die Trennung von Staat und Kirche gefordert. Vielmehr war es der Baptist Roger Williams, der den Begriff der „wall of separation" prägte – ein Begriff, der für die Interpretation des Ersten Verfassungszusatzes der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika weite Verbreitung fand. Aus guten theologischen Gründen kämpfte er für einen die Glaubensfreiheit garantierenden säkularen Staat. Wenn wir heute respektvoll an diese Pionierleistung erinnern, dann müssen die deutschen Volkskirchen beschämt eingestehen, dass sie eine monarchistisch gestützte Staatskirche bis zu deren unfreiwilligem Ende 1919 präferierten und die Verfolgung ihrer Brüder und Schwestern in den Freikirchen Jahrhunderte lang billigten. Vielleicht wäre das kommende Reformationsjubiläum ja eine gute Gelegenheit, gebührend an den Beitrag der nonkonformistischen Kirchen zur Entstehung eines freiheitlichen und demokratischen Gemeinwesens zu erinnern.

Die Trennung von *Kirche und Staat*, die dem Staat die Identifikation mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft untersagt, meint freilich keineswegs, dass *Religion und Politik* einander ignorieren könnten. Das Gegenteil ist der Fall: gerade weil der Staat sich selbst aus allen Weltanschauungsdebatten zurückzieht, sind alle gesellschaftlichen Gruppen umso mehr gefordert, Bürgertugenden zu pflegen und zivilgesellschaftliches Engagement zu organisieren. Nach vollzogener Trennung von Staat und Kirche wird die Mitarbeit religiöser Menschen an der Lösung drängender politischer und sozialer Probleme umso notwendiger. Der Baptist Martin Luther King lebte diese Überzeugung. Sein Kampf gegen die Rassentrennung wurde von niemandem als illegitimer Übergriff eines Kirchen-

[1] Dieser Vortrag wurde am 26. November 2013 in Berlin-Schöneberg als Festrede zum Empfang von Christoph Stiba als neuer Generalsekretär des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (K. d. ö. R.) gehalten.

mannes in den politischen Bereich verstanden, sondern als ein prophetisches Zeugnis, das seine politische Kraft aus dem Evangelium bezog.

Die Offenheit und Geistesgegenwart baptistischen Glaubens ist mir – und das ist mein drittes und letztes Beispiel – schließlich in der Begegnung mit Harvey Cox deutlich geworden. Sein millionenfach verkauftes Buch „The Secular City" aus dem Jahr 1965 machte darauf aufmerksam, dass das Säkulare nicht im Widerspruch zum Geist des Christentums steht, sondern eine seiner Wirkungen ist. Die Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin hat Harvey Cox im Jahr 2011 die Ehrendoktorwürde verliehen – bereits 1964 hatte die Kirchliche Hochschule Berlin-Zehlendorf Martin Luther King die Ehrendoktorwürde verliehen.

Nun ist es freilich kein Zufall, dass diese Leuchttürme christlich-politischen Denkens und Handelns ihre Wirkung in den USA entfaltet haben. Die religionspolitischen und religionskulturellen Verhältnisse dort sind für Angehörige von Freikirchen und anderen religiösen Minderheiten unvergleichlich günstiger als in Deutschland. Obwohl es in Deutschland keine Staatskirche mehr gibt, sind die Verflechtungen zwischen dem Staat und den Kirchen eng. Verfassungsrechtler haben diese enge Kooperation eine „hinkende Trennung von Kirche und Staat" genannt. Allerdings scheint mir, dass die Metapher des Hinkens ihrerseits hinkt. Denn offenbar hat sich die Kooperation zwischen dem Staat und den Kirchen in Deutschland bewährt.

In religionspolitischer Perspektive kann man mit Fug und Recht behaupten: Den Kirchen in Deutschland ging es noch nie so gut wie heute. Zum ersten Mal in der Christentumsgeschichte Deutschlands sind die Kirchen frei von staatlicher Einflussnahme. Erst seit 1989 können alle Christen in Deutschland volle Religionsfreiheit genießen. Gleichzeitig leben wir in einem ausgesprochen religionsfreundlichen Staat. Er unterstützt die Kirchen großzügig: er hilft beim Einzug der freiwilligen Mitgliedsbeiträge und entlastet die Kirchen so von aufwendigen Geldbeschaffungskampagnen. Ausgerechnet Abgeordnete der Grünen fordern jüngst nicht die Abschaffung dieses Systems, sondern seine Ausweitung: Warum sollten nicht auch NGOs und Parteien die Infrastruktur der Finanzämter nutzen, um Mitgliedsbeitragslasten gerecht zu verteilen. Der Ministerpräsident von Baden-Württemberg, Winfried Kretschmann, sprach kürzlich von einem System der „aktiven Religionsfreiheit" in einem doppelten Sinne: der Staat sei bereit, „öffentliche Religionspflege" zu betreiben, wenn die Religionsgemeinschaften ihrerseits bereit wären, aktiv öffentliche Verantwortung zu übernehmen – ausdrücklich nicht nur auf sozialdiakonischem Feld, sondern als gesellschaftliche Akteure, die „den Sinn für den Sinn offenhalten".

Vollends evident wird die Partnerschaft von Staat und Kirche in Deutschland bei einem Blick auf das Bildungssystem. Es gibt wohl kein anderes Land, das so viel Geld für die religiöse Bildung seiner heranwachsenden Bürgerinnen und Bürger ausgibt wie die Bundesrepublik Deutschland – auch wenn die Berliner Situation zurzeit als eine beklagenswerte, aber offenbar doch optimierungsfähige Ausnahme die Regel bestätigt. Wenn ich meinen amerikanischen Kollegin-

nen und Kollegen das System religiöser Bildung in Deutschland erläutere, dann sehen sie mich mit großen Augen an und fragen ganz entgeistert: „Wie? Die Christen in Deutschland erlauben es dem Staat, ihre Kinder religiös zu erziehen? Das würden wir nie zulassen!"

Am staatlichen Religionsunterricht lässt sich Glanz und Elend der religionspolitischen Kultur Deutschlands gut zeigen. Einerseits wirkt er durchaus als Fundamentalismusprophylaxe. Die Fähigkeit von Schülerinnen und Schülern etwa, zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und einem Lob des Schöpferhandelns Gottes zu unterscheiden, lernen Schülerinnen und Schüler in Deutschland schlicht dadurch, dass im Biologieunterricht und im Religionsunterricht eine je eigene Sicht auf die uns umgebende Welt eingeübt wird. Das Elend zeigt sich darin, dass in Deutschland – wie übrigens auch in Skandinavien oder England – die Teilnahme am Gemeindeleben extrem niedrig ist. Man schickt die Kinder in den staatlichen Religionsunterricht, man nimmt aber am Gemeindeleben nicht teil. Es hat sich eine „vicarious religion" eingeschliffen, eine „stellvertretende Religionspraxis", die damit rechnet, dass andere die Verantwortung für das religiöse Leben im Land übernehmen und man selbst in der Halbdistanz verharren kann.

Wenn ich versuche, meinen amerikanischen Gesprächspartnern das deutsche System plausibel zu machen, dann wähle ich gerne folgenden Vergleich. Ich sage: „Die Deutschen haben zu ihren Kirchen ein Verhältnis wie zur Feuerwehr. Sie geben viel Geld dafür aus, dass die Kirche für die Notfälle des Lebens gerufen werden kann: bei Hochzeiten, bei Taufen, bei Beerdigungen. Aber wer will schon jede Woche mit der Feuerwehr zu tun haben?" Nur einer kleinen Minderheit – den Mitgliedern der Freikirchen etwa – ist bewusst, dass eine Christengemeinde nur dann überleben kann, wenn jeder sich engagiert. Was in den USA eine selbstverständliche Einsicht ist, nämlich dass man nur so viel von seiner Gemeinde zurückbekommt, wie man bereit ist, in sie zu investieren, wird in Deutschland von einer gesamtgesellschaftlichen Versorgungsmentalität überlagert, die nicht nur sozial- oder gesundheitspolitisch, sondern auch auf den Feld der Religion eine staatlich organisierte, möglichst eigenkostenlose Versorgung erwartet.

Man könnte diese Mischung aus Versorgt-werden-Wollen und mangelnder Selbst-Aktivierung auch als Staatsfrömmigkeit bezeichnen und diese als nachhaltige Wirkung der von Michel Foucault so bezeichneten „Pastoralmacht des Staates" auffassen. Diese deutsche Staatsfrömmigkeit hat sich für das Wachstum der Freikirchen in Deutschland nicht als förderlich erwiesen. Was in Deutschland keinen staatlichen Stempel besitzt, ist erst einmal verdächtig – ein Sachverhalt, der in den USA nur größte Verwunderung auslösen kann. Dort ist das Misstrauen gegenüber staatlicher Einmischung so verbreitet, dass wir Deutschen uns nur wundern können, weshalb die Amerikaner beispielsweise so viel Schwierigkeiten mit ihrer Gesundheitsreform haben.

Religionssoziologen weisen seit vielen Jahren darauf hin, dass der „Zwang zur Wahl", oder wie es Peter L. Berger formuliert hat: „the heretical imperative" nicht

mehr aufzuhalten sei. War in der Vergangenheit die Religionszugehörigkeit eine Frage der Herkunft und des familiären Erbes, so sei Religionszugehörigkeit heute eine freie Wahl – eine Option, die durch nicht-religiöse Gründe kaum mehr beeinflusst werde. Die gesellschaftliche Ausdifferenzierung habe dazu geführt, dass niemand mehr wegen seiner Eltern, wegen seiner Karriere, wegen aller möglicher Gründe vorgeben müsse, religiös zu sein. Religion sei zu sich selbst befreit worden – habe aber gerade so ganz neue Wachstumsmöglichkeiten.

Wer einen Blick in die USA wirft, der kann das Wachstum der sogenannten „nondenominational churches" nicht übersehen. Eine ihrer erfolgreichsten ist die „Saddelback Valley Convention Church" im Süden von Los Angeles. Sie gehört zwar der Southern Baptist Convention an, ihr Name lässt aber sehr bewusst keine Rückschlüsse auf irgendeine konfessionelle Tradition zu – vielmehr identifiziert sich die Kirche mit der Region, in der sie gegründet wurde, dem Saddleback Valley. Allerdings führte das rapide Wachstum der Saddleback Church dazu, dass eine ganze Reihe von Filialgemeinden in der Umgebung gegründet wurden – schon allein um einen Verkehrsinfarkt in Orange County zu vermeiden.

Vor einigen Monaten ist die „Saddleback Church Berlin" eröffnet worden. Da es in Berlin gar kein Saddleback Valley gibt, sehr wohl aber den Kreuzberg, den Prenzlauer Berg oder den Grunewald, ist der Name „Saddleback Berlin" ein wenig verwirrend. Offenbar ist aus der regionalen Bezeichnung inzwischen ein Markenname geworden. Sonntag für Sonntag können Video-Predigten von Rick Warren in einem schicken Raum mit cooler Bar-Atmosphäre in der Nähe des Potsdamer Platzes gehört und gesehen werden. Damit ist die Saddleback Church eine von knapp 250 neu gegründeten Kirchen im wiedervereinigten Berlin. Es ist noch zu früh, eine Prognose darüber abzugeben, ob diese Neugründung künftig in die Kategorie „Migrantenkirche" einzuordnen ist – oder als erfolgreiche Missionskirche Geschichte schreiben wird. Die Erwartung jedenfalls, dass auch die Menschen in Deutschland sich dem häretischen Imperativ, also den Zwang zur Wahl in religiösen Angelegenheiten, nicht entziehen können, hat diese ambitionierte Neugründung vermutlich auch motiviert.

Allerdings zeigt der Terminus „Zwang" an, dass mit dem Wegfall einer Tradition auch die Unsicherheiten und die Risiken zunehmen. Und so stellen die Religionsforscher fest, dass es zunehmend mehr Menschen gibt, die sich schlicht weigern zu wählen. Vor allem in den neuen Bundesländern ist die Lust der Deutschen auf eine Religion ihrer Wahl bemerkenswert gering. Während weltweit die Forscher eine wachsende Religionsdynamik diagnostizieren, müssen sie zugleich feststellen, dass der Nordosten Deutschlands die Ausnahme darstellt. Welchen Reim soll man sich darauf machen?

Möglicherweise herrscht im Osten der Republik sehr viel weniger „religiöses Vakuum" und sehr viel weniger „Gottvergessenheit" als angenommen. Wem ist eigentlich noch bewusst, dass das einzige Bundesland, das den staatlichen Buß- und Bettag aufrechterhalten hat, der Freistaat Sachsen ist? Das Land mutet dafür den Arbeitnehmern einen höheren Beitrag zur Pflegeversicherung zu. Nur in den

neuen Bundesländern ist der Reformationstag staatlicher Feiertag. Und nur in einigen östlichen Bundesländern gibt es ein staatlich organisiertes „Landeserntedankfest"! Die Landeserntedankfeste werden mit einem sogenannten ökumenischen Gottesdienst eröffnet. Bei einem Landeserntedankfest im Land Mecklenburg-Vorpommern trug sich folgendes zu. Ich rekonstruiere die Ereignisse auf der Grundlage eines Gespräches, das ich mit Bischof Abromeit im September 2013 in Schwerin am Rande des sogenannten Nordkirchenkongresses führte.

Nach dem Festgottesdienst wurden der Ministerpräsident von Mecklenburg-Vorpommern, Erwin Sellering und Bischof Hans-Jürgen Abromeit, vormals Landesbischof der Pommerschen Evangelischen Kirche, heute Bischof des Sprengels Mecklenburg und Pommern der neu gegründeten Nordkirche, im Rahmen eines Festumzuges in einer Kutsche von der Kirche zum Festzelt gebracht. Den Weg säumen Passanten, die dieser Prozession zujubelten. Während der Ministerpräsident so viel Öffentlichkeit offenbar gewohnt war, so dass er landesväterlich das Volk winkend und lächelnd begrüßte, muss sich Bischof Abromeit in der Festkutsche recht unbehaglich gefühlt haben. Der Ministerpräsident nahm die Situation aufmerksam wahr und ermahnte den Bischof: „Herr Bischof, Sie müssen mehr winken!"

Angesichts von nur mehr 20 Prozent Kirchenmitgliedern in Mecklenburg-Vorpommern kann man die Zurückhaltung des Bischofs gut verstehen. Hätte er sich in den Vordergrund gedrängt, wäre ihm das vielleicht als Aufdringlichkeit ausgelegt worden. Doch zu viel Zurückhaltung in der Öffentlichkeit wird ebenfalls nicht gut geheißen. Selbst Kirchenferne erwarten von einem Repräsentanten der Kirche offenbar, dass diese zugewandt sind und über die Grenzen ihrer eigenen Kirche hinaus eine gewisse Ausstrahlung besitzen – unaufdringlich, aber doch präsent!

„Herr Bischof, Sie müssen mehr winken!" Ich habe lange über diese Ermahnung des Ministerpräsidenten nachdenken müssen. Was verbirgt sich hinter der Geste des Winkens bei öffentlichen Anlässen? Geradezu Kultstatus hat das Winken der Königin von England erlangt. Man kann kleine solarbetriebene Statuen kaufen, die die typische Handbewegung der Queen nachahmen. Eine Person des öffentlichen Lebens, die winkt, signalisiert Leutseligkeit – und vermeidet es so, als arrogant zu gelten. Sie zeigt freundliche Zuwendung – und hat keine Angst vor Anderen. Ein Bischof, der winkt, ist imstande, mit Öffentlichkeit umzugehen, er zeigt Öffentlichkeitskompetenz – und vermeidet die Gefahr der Selbstisolation, eine Gefahr, der Kirchen in Minderheitensituationen leicht erliegen können. Die Umwelt wird als feindlich wahrgenommen – die eigene Existenz als die eines heiligen Restes überhöht.

„Herr Bischof, Sie müssen mehr winken!" Vielleicht ist das eine Aufforderung an uns alle. Wer winkt, der sucht die Begegnung, der hat eine offene Hand und ein offenes Herz – und auch eine gehörige Portion Gottvertrauen und Risikobereitschaft, sich auf Fremde einzulassen und die Gemeinschaft mit und unter Fremden zu suchen. Das scheint mir die wesentliche Herausforderung in den

nächsten Jahren zu sein: Wie schaffen es die Religionsgemeinschaften, offen und zugewandt, aber auch selbstbewusst und ohne falsche Scham eine „company of strangers" zu formen?

In den letzten Jahren habe ich immer wieder versucht, meine Studierenden darauf vorzubereiten, dass der demographische Wandel auch die Volkskirchen dazu zwingen wird, das Prinzip einer flächendeckenden Versorgung aufzugeben und stattdessen auf angebotsorientierte Gemeindekonzepte zu setzen. Zugleich fragte ich mich aber, ob es wirklich eine gute Idee ist, dass sich nun auch noch die Kirchen aus ländlichen Regionen zurückziehen. Ein Gespräch mit dem anglikanischen Bischof von Bradford, Nick Baines, hat mir die Chancen, die im scheinbar überholten Parochial- und Territorialprinzip liegen, deutlich vor Augen geführt. Baines steht der Diözese Bradford vor. Der Anteil der muslimischen Bevölkerung ist sehr hoch. Die Stadt kämpft mit vielen sozialen und ökonomischen Problemen. Als ich ihn auf die höchst privilegierte Lage der anglikanischen Kirche ansprach, verblüffte er mich mit der Antwort: „We are not privileged, we have an obligation!" Gerade weil die anglikanische Kirche noch über ein stabiles organisatorisches Netz verfüge, habe sie vor Ort eine ganz besondere Verantwortung – für alle! Nicht der Rückzug, nicht der bequeme Verzicht auf vermeintliche Privilegien sei der richtige Weg, sondern ein neues Verständnis von Ortskirche. Er schärfe als Bischof seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern immer wieder ein, dass sie vor Ort nicht nur für die schrumpfende Zahl der Mitglieder der anglikanischen Kirche verantwortlich seien, sondern für den gesamten Sozialraum, in dem sie angesiedelt seien. Die Zusammenarbeit mit anderen Religionsgemeinschaften und mit lokalen Behörden, das Engagement an den sozialen Brennpunkten sei nicht *opus alienum*, sondern sei die zentrale Aufgabe der Kirche vor Ort.

Dann wären sinkende Gemeindemitgliederzahlen nicht notwendigerweise ein Grund für Kirchenleitungen, Pfarrstellen aufzugeben. Wenn die Umstände vor Ort es erforderlich machten, dann käme es darauf an, nicht nur als „Kirche für andere" – das klingt heute zu paternalistisch –, sondern als „Kirche mit anderen" das Leben in einer Region oder auch in einem Stadtviertel mitzugestalten. Die Kirchenleitungen würden dann also die Landkarte nicht mehr daraufhin studieren, wie viel Gemeindemitglieder in dieser Region „zu versorgen" sind, sondern welche Bedeutung eine Region – und deren Probleme – für Kirche und Gesellschaft haben kann. Die alte Parochial- und Territorialstruktur würde so in eine zivilgesellschaftlich verantwortliche, ökumenisch und interreligiös offene Struktur transformiert. Das Gesetz des Handelns bestimmen dann nicht mehr Kirchenmitgliedsstatistiken, sondern die Herausforderungen vor Ort.

Damit böten sich auch der Zusammenarbeit von Freikirchen und Landeskirchen ganz neue Möglichkeiten der Kooperation. Die Landeskirchen könnten die Stärken des Territorialprinzips nutzen und beispielsweise organisatorische Zentren von gemeinsamen Initiativen werden. Und die Freikirchen könnten durch ihr öffentliches Engagement neue Aufmerksamkeit auf sich ziehen. In einigen

Kiezen Berlins wird mit solchen Konzepten schon experimentiert – im Wedding unter aktiver und sehr erfolgreicher Mitarbeit der baptistischen Gemeinde.

Gerne lassen sich Christen in Deutschland von der Nachricht erschrecken, dass die Konfessionslosen mit einem Bevölkerungsanteil von 33 % mittlerweile die größte Bevölkerungsgruppe darstellten. Hier liegt aber ein Kategorienfehler vor. Es ist zwar richtig, dass der katholische Kirche und den evangelischen Landeskirchen nur noch jeweils knapp 30 % der Bevölkerung angehören, aber die Konfessionslosen selbst sind ja gar keine Organisation. Sie müssen als potentielle Kirchenmitglieder gelten oder als jener Bevölkerungsanteil, der es vorzieht, erst einmal nicht zu wählen. Selbst mit ihren knapp 20 % Bevölkerungsanteil stellen die Christen in den östlichen Bundesländern immer noch die größte organisierte zivilgesellschaftliche Gruppierung dar. Verglichen mit den Parteimitgliedern in Deutschland müssen sich die Kirchen nicht verstecken: Nicht einmal 2 % der Deutschen gehören einer Partei an.

Oft läuft ein Nachdenken über das Verhältnis von Staat und Kirchen in einer multireligiösen Gesellschaft auf einen Appell an die Kirchen hinaus, sich doch mit einer bescheideneren Rolle in der Gesellschaft zu begnügen und den Verlust eines Religionsmonopols und die Pluralisierung des religiös-weltanschaulichen Feldes tapfer zu ertragen. Auf diesen Ton konnte und wollte ich meinen Festvortrag nicht stimmen. Denn die Kirchen – seien sie freikirchlich organisiert oder landeskirchlich – haben sowohl je eigene als auch gemeinsam zu verwirklichende Potentiale unter gegenwärtig ausgesprochen günstigen religionspolitischen Bedingungen. Kleinmut ist mithin deplatziert.

Bei einer Tagung von Städteplanern im letzten Jahr kam mir das zu Bewusstsein. Da gab mir ein junger Architekt seine Visitenkarte. Und darauf war zu lesen: „Raumtaktik – Office from a better future". Also nicht „office for a better future", sondern „office from a better future". Ich fragte mich, weshalb die Werbestrategen der Kirchen nicht schon längst auf diese Idee gekommen sind, die Kirche als „office from a better future" ins öffentliche Bewusstsein zu heben. Ich war beeindruckt davon, wie bewusst und selbstbewusst die Teilnehmer/innen ihre Arbeit präsentierten. Obwohl man die Zukunft nicht kenne, sei man als Architekt gezwungen, sie zu gestalten. Die heute zu errichtenden Bauten würden das Raumgefühl für die nächsten Jahrzehnte bestimmen.

Gänzlich beeindruckt war ich schließlich, als ich den Vortragstitel las: „Die Doxa der Stadt". Denn für einen Theologen ist Doxa eine der wesentlichen Eigenschaften Gottes. Ins Deutsche übersetzen wir den Begriff mit „Herrlichkeit". Der ursprünglichen Bedeutung näher kommt die englische Übersetzung „glory". Denn die Doxa hat immer etwas mit einer Ausstrahlung zu tun. Was soll man sich aber unter der „Doxa einer Stadt" vorstellen? Es gibt – so lernte ich – auch eine außerbiblische Verwendung des Begriffs, die so viel wie Ansicht, Pracht, Ruhm, Wucht bedeutet. In der biblischen Tradition hingegen wird damit der Glanz, die Klarheit, die Fülle, das Angesicht, die Präsenz Gottes beschrieben. Diese Präsenz Gottes ist im Alten Testament so gewaltig, dass der Mensch

sich ihr gar nicht unmittelbar auszusetzen vermag. Allerdings besteht die Pointe bereits des aaronitischen Segens, in dem es heißt, dass Gott sein Antlitz über uns leuchten lassen möge, darin, dass wir als die von Gott Angesehenen nicht vernichtet werden, sondern dass Gott selbst uns Ansehen verleiht.

Im 2. Korintherbrief im 3. Kapitel weist uns Paulus auf eine ganz ähnliche Wirkung der Doxa Gottes hin. Denn in Jesus Christus wird die Ausstrahlung Gottes so anschaulich, dass sie nicht vernichtet, sondern uns selbst in ein neues Licht rückt. Und so heißt es in 2. Korinther 3,18: „Wir alle schauen mit aufgedecktem Antlitz die Doxa des Herrn wie in einem Spiegel und werden so verwandelt in die Gestalt, die er schon hat – von Doxa zu Doxa – wie der Herr des Geistes es wirkt." Mit anderen Worten: Wir selbst werden durch den Heiligen Geist zu Trägern der Ausstrahlung Gottes. Oder noch einmal anders formuliert: Auch wir bringen die Doxa Gottes zum strahlen. Man kann vor dieser Aufgabe erschrecken – man kann sie aber auch als ein Geschenk dankbar annehmen und sich frage: Was strahlen wir eigentlich aus? Wie wirken wir? Ist da etwas vom Glanz Gottes spürbar, von seiner Strahlkraft? Und müssten wir nicht alle Energie auf die Klärung der Frage verwenden: Was wollen wir ausstrahlen? Was strahlen wir aus? Und wie kommen wir vom Ist-Zustand zum gewünschten?

Gern neigen wir in den Kirchen dazu, einen Vortragstitel wie „Die Neugestaltung der Beziehung von Staat und Kirche in einer multireligiösen Gesellschaft" passivisch aufzufassen – ja geradezu aus der Perspektive der Opfer darüber nachzudenken. Nur selten verstehen wir uns als Akteure der Gestaltung. Aber gerade darauf wollte ich aufmerksam machen: Die Bedingungen zur Neugestaltung sind so gut wie nie zuvor! Die Formel: „Als Kirche mit anderen die Doxa Gottes zur Geltung bringen!" könnte eine Richtungsanzeige sein.

Abstract

In this paper on new composition of church – state relations in Germany, the author draws on the American experiences of the separation of church and state, originally called for by baptist clergy. He states that although there is no longer a state church in Germany, there is much interwovenness between the two and the church enjoys many advantages: freedom from state interference, use of the infrastructure of the inland revenue, close cooperation in education. On the other hand, the participation in church life is much looser than in the U.S.A.

In recent times there has arisen a growth in independent churches as well as an outright rejection of religion among the population. This has led to new challenges for the official churches. The author sees new possibilities for these to use their traditional infrastructure with ecumenical cooperation with the free churches to find new ways of magnifying the glory of God as churches with others together.

Prof. Dr. Rolf Schieder, Humboldt Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Unter den Linden 6, 10099 Berlin; E-Mail: rolf.schieder@rz.hu-berlin.de

Carsten Claußen

„Ein Stück Himmel auf der staubigen Erde"

Predigt über Joh 8, 1-11

„Die Hölle, das sind die andern."[1] So lautet der Kernsatz aus dem Theaterstück „Geschlossene Gesellschaft" von Jean-Paul Sartre. Und tatsächlich mag das wohl auch der Eindruck sein, den jene Frau, die hier vor Jesus gezerrt wird, von ihren Mitmenschen hat. Menschen bereiten anderen Menschen die Hölle auf Erden. Eine winzige Episode aus einem Drama mit fast unendlich vielen Szenen.

Dabei hatte der Tag so ruhig angefangen. Jesus kommt frühmorgens vom Ölberg zurück zum Tempel. Dort findet er seine Zuhörer, genauso wie an vielen Tagen. Die Menschen strömen ihm zu. So setzt er sich und beginnt zu lehren. Längst war Jesus ein gefragter Rabbi. Doch nicht nur berühmt bei den einen, auch berüchtigt bei den anderen. Wem die Menschen derart nachlaufen, der hat auch viele Neider, Konkurrenten und Kritiker. Solche treten hier auf den Plan, und sie bringen Jesus eine herausfordernde Aufgabe mit, quasi einen Testfall, eine Prüfungsaufgabe. Die Gretchenfrage in altem Gewand. Nicht: „Wie hast du's mit der Religion?" (Goethe, Faust, Vers 3415), sondern: „Wie hältst du es mit dem Gesetz?" Im Grunde ist das ein und dieselbe Frage. Denn am Gesetz und an der Moral versucht man doch fein abzulesen, wie fromm ein Mensch ist. Bis in unsere Zeit hinein tönt es an vielen Orten und auf den Straßen: „Nein, so etwas macht ein gläubiger Mensch nicht. So einer oder eine will andere belehren und macht oder sagt solche Dinge? Durchgefallen!"

Natürlich gibt es schwierige ethische und moralische Fragen, die eine sorgfältige Abwägung erfordern. Um solche Balanceakte mühen sich Judentum und Christentum bis heute in unzähligen Diskussionsrunden der Gelehrten und der Interessierten. Hier scheint die Sache jedoch lupenrein und glasklar:

„Mose aber hat uns im Gesetz geboten, solche Frauen zu steinigen." (Joh 8, 5) Übrigens auch solche Männer (vgl. Lev 20, 10), aber die bleiben hier verdächtigerweise unerwähnt.

Die Sache wird spannend: Wie wird sich Jesus verhalten? In der Mitte der Menschenmenge steht jetzt nicht nur die Frau, sondern auch Jesus. Beide stehen im Grunde vor Gericht. Jesus soll zum Richter gemacht werden, um dann in Erwartung seines „Fehlurteils" selbst gerichtet zu werden. Und die Frau: Was hat sie eigentlich noch zu sagen? Alles soll ganz schnell gehen. Die Menge ist auf-

[1] Sartre, J.-P.: Geschlossene Gesellschaft, fr. 1947; dt. 1949; Hamburg 1986, 59; Die Predigt wurde am 23. Juli 2013 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Frankfurt am Main – Am Tiergarten gehalten.

gebracht, und die Sachverständigen stehen bereit. Sie treiben die Frau und ihren Richter in die Enge. Schnell, schnell! Worauf noch warten? Ein kurzer Prozess.

Doch Jesus lässt sich nicht aus der Ruhe bringen. Sein Tag hat gerade erst begonnen. Die Sonne ist noch nicht lange aufgegangen. Warum hetzen? Jesus setzt an, langsam Licht in diese finstere Situation zu bringen. An keiner Stelle spricht der Text von einer „Ehebrecherin", sondern stets von einer „Frau". Hier gibt es keine Vorverurteilung. Zwar wird gleich zweimal das Vergehen benannt. Dennoch wird die Angeklagte nicht einfach auf ihre Tat reduziert. Sie behält ihre Würde als Mensch, im Text viel stärker, als man sich das in der realen Situation vorstellen mag, wo sie vom aufgebrachten Mob in die Mitte geschoben, zur Schau gestellt und vorgeführt wird – fast wie an den Pranger gestellt, damit auch alle sie sehen können.

Jesus lässt sich Zeit. Er bückt sich herab und beginnt mit dem Finger auf der Erde herum zu malen. Macht Jesus sich noch schnell ein paar Notizen auf diesem staubigen Spickzettel? Wir wissen es nicht. Der Wind hat die Spuren längst verwischt, bevor irgendjemand sie zu Papyrus bringen kann.

„Das ist doch zum wahnsinnig werden", mögen die Menschen in der Volksmenge denken. Hier wo sie Worte von tödlicher Schärfe erwartet hätten, da kritzelt der angerufene Lehrer im Staub und macht sich die Finger doch nicht schmutzig. Die Ankläger reden weiter auf Jesus ein, und endlich erhebt er sich – wohl um das allseits erwartete Urteil zu sprechen.

„Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie." (Joh 8,7) Dieser Satz trifft die Umstehenden wie ein Bumerang. Damit haben sie nicht gerechnet. „Was ist denn das für ein neues Gesetz? Wo steht denn das geschrieben?" Doch Jesus bückt sich wieder und schreibt weiter auf die Erde. Der Prozess geht buchstäblich in die Knie. Jesus, die Frau neben sich, bleibt an seinem Platz in der Mitte der Volksmenge. Nie, kein einziges Mal, spielt er sich rechthaberisch auf. Jesus erhebt sich nicht, nicht über die Frau und auch nicht über jene, die sie verklagen. Sondern er bückt sich. Beugt er damit das Recht? Nein, er beugt sich selbst. Fast hat man den Eindruck, als nehme er die Schuld der Frau auf sich. Denn Schuld gibt es hier tatsächlich. Daran lässt Jesus keinen Zweifel. Doch die Menschen in der Volksmenge sind wahrlich nicht in der Lage, jetzt noch mehr Staub aufzuwirbeln. Aus Richtern und Anklägern werden Angeklagte, die sich besser schnell aus dem Staub machen – alle, einer nach dem anderen.

Als sie längst gegangen sind, wendet sich Jesus erstmals der Frau zu, die jetzt allein neben ihm steht – beide immer noch in der Mitte. (Joh 8,9) Jesus richtet sich wieder auf und richtet sie wieder auf: „Wo sind sie, Frau? Hat dich niemand verdammt?" (Joh 8,10) Nun darf auch die Frau reden. Nachdem ihre Ankläger gegangen sind, findet sie endlich Luft zum Atmen und zum Reden. Bislang ist sie behandelt worden wie ein Objekt, das Jesu Gegner ihm zum „Urteilsfraß" vorgeworfen hatten.

Zwei Worte antwortet sie: „Niemand, Herr." (Joh 8,11) All die aufgehetzten und selbsternannten Ankläger und Richter sind verschwunden. Nur Jesus, der einzige

Richter von Gottes Gnaden, ist noch da und spricht nun sein Urteil: „So verdamme ich dich auch nicht; geh hin und sündige hinfort nicht mehr.“ (Joh 8,11)

Jesus vollzieht „das Wunder des göttlichen Freispruchs.“[2] Der Kirchenvater Augustin schreibt dazu: „Zurück bleiben zwei; die Erbärmliche und das Erbarmen.“ „Also *hat* der Herr verurteilt – aber die Sünde, nicht den Menschen.“ (zitiert nach: Wilckens, ebd.)

Wird die Geschichte dieser Frau damit nicht verharmlost, gar beschönigt? Nein, gerade nicht. Denn am Ende ist klar: „sündige hinfort nicht mehr“. (Joh 8,11) Sünde wird auch weiterhin beim Namen genannt. Sie wird nicht banalisiert und nicht verschleiert. Sie hatte den gehörnten Ehemann dem Spott der Menschen ausgesetzt und den ungenannt bleibenden Liebhaber ebenfalls in eine lebensbedrohliche Lage gebracht. Auch er hätte ja nach dem Gesetz sterben müssen. Beinahe hätte die Sünde zwei Menschen das Leben gekostet. Sünde ist nicht harmlos. Sie zerstört das Miteinander der Menschen und im schlimmsten Fall sogar das Leben. Dieser Lebensgefahr tritt die Leben schaffende und Leben rettende Vergebung Gottes entgegen.

In der Geschichte wird ein Stück des Evangeliums von der Barmherzigkeit und der Vergebung durch Jesus Christus sichtbar. Durch diese Szene leuchtet schon die Versöhnung durch, die Gott später am Kreuz von Golgatha für alle Menschen geschaffen hat. Sünde bleibt Sünde, aber sie darf ihre zerstörerische Wirkung nicht mehr entfalten. Sie wird entwaffnet. Christus Jesus hat uns „frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes.“ (Röm 8,2) Doch soweit ist es an dieser Stelle noch nicht, an der unser Predigttext ins Johannesevangelium eingefügt wurde. Erst muss noch ein weiterer Prozess geführt werden. Ebenfalls an einem frühen Morgen (Joh 18,28; vgl. 8,3) wird Jesus vor Pilatus gezerrt. Wiederum treibt eine aufgeheizte und aufgehetzte Volksmenge einen Angeklagten vor sich her und den Statthalter Pilatus gleich mit. Doch anders als Jesus bleibt dieser römische Richter nicht standhaft und läuft mehrmals zwischen Prätorium und Volk hin und her. (Joh 18,29.33.38; 19,4.9.13) Immer wieder beteuert er, dass er Jesus nicht richten will. (Joh 18,29-32; 18,38-40; 19,4-8; 19,13-15) Doch unter dem Ansturm der demonstrierenden Menge droht er selbst zu einem Angeklagten zu werden, dem man mangelnde Loyalität gegenüber dem Kaiser vorwirft. (Joh 19,12) Pilatus schwankt und hält dem Druck der Straße nicht stand. Ein wankelmütiger Richter, der sich unter dem Druck des Volkes verbiegen lässt und schließlich umfällt. Pilatus gibt dem Drängen der Massen nach und liefert Jesus dem Tod am Kreuz aus. (Joh 19,16)

Der Kontrast zwischen den beiden Anklageszenen könnte kaum deutlicher sein. Jesus behält als Richter saubere Finger, obwohl er den Staub der Straße berührt, während Pilatus sich die Hände schmutzig macht und diese in Unschuld waschen möchte (vgl. Mt 27,24). Die schuldige Frau wird freigesprochen und

[2] Wilckens, U.: Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1998, 139.

zurück ins Leben geschickt. Die Sünderin darf ihre Schuld abgeben, doch der unschuldige Herr wird zum Tod verurteilt. „Der Gerechte muss viel erleiden" (Ps 34,20) und die Schuld der Welt auf sich nehmen.

Damit ist auch für unser Miteinander die Richtung grundlegend gewiesen: Jesus hat unsere Schuld auf sich genommen, und wir sollen genau diese Vergebung und Barmherzigkeit an andere weitergeben und uns nicht als Richter aufspielen. Wo immer wir erleben, wie ein Mensch schuldig wird, an uns oder an anderen oder gegen Gott, da haben wir nichts gegen ihn in der Hand. Schon gar keine Steine. Wir stehen mit leeren Händen voreinander und müssen bekennen, dass auch wir schuldig geworden sind, dass auch wir der Vergebung bedürfen. Täglich. Damit Vergebung sich unter uns Menschen ausbreitet und Barmherzigkeit regieren kann, muss Gottes Reich in diese Welt kommen: „Komm in unsre stolze Welt, Herr, mit deiner Liebe Werben. Überwinde Macht und Geld, lass die Völker nicht verderben. Wende Hass und Feindessinn auf den Weg des Friedens hin." (Feiern und Loben Nr. 195,1). Wo immer Hass und Feindessinn Menschen vor sich herjagen, da gilt „Die Hölle, das sind die andern". (Sartre) Da ist der Mensch des Menschen Wolf (Plautus; Hobbes). Da bereiten Menschen einander die Hölle auf Erden. Es gibt keine andere Möglichkeit, diesen Teufelskreis zu durchbrechen als Jesus und seine Liebe in dieser Welt wahrzunehmen und weiter zu geben. Vor dieser Liebe müssen alle todbringenden Mächte ihre Wurfsteine fallen lassen und sich aus dem Staub machen. Darum: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist. Und richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet. Verdammt nicht, so werdet ihr nicht verdammt. Vergebt, so wird euch vergeben." (Lk 6,36 f.) Wo immer das geschieht, da erleben wir ein Stück Himmel, bereits hier auf Erden. Amen.[3]

Pastor Dr. Carsten Claußen (BEFG), Am Tiergarten 18, 60316 Frankfurt am Main; E-Mail: carsten.claussen@t-online.de

[3] Im Anschluss wird „Komm in unsere stolze Welt" (Feiern und Loben Nr. 195) gesungen.

Martin Simon

Kommentar zur Predigt von Carsten Claußen

1 Ein erster Eindruck

Es ist eine besondere Herausforderung, über einen Text zu predigen, den fast jeder treue Kirchenbesucher kennt und dessen Fazit auch geläufig ist. Wie fesselt man da seine Hörerinnen und Hörer? Wie bringt man die Botschaft so zur Sprache, dass sie nicht im allgemeinen Kopfnicken untergeht, mit dem Gottesdienstbesucher dem Prediger zu verstehen geben, dass sie längst wissen, worauf die Sache hinausläuft? Dieser Herausforderung musste sich Carsten Claußen stellen. Um es vorwegzunehmen: Ich finde, er hat die Aufgabe über weite Strecken sehr gut gemeistert.

2 Zu Sprache und Aufbau

Gerne wäre ich Hörer dieser Predigt gewesen, denn sprachlich und rhetorisch ist sie ein kleiner Leckerbissen. Mir gefallen die vielfältigen Wortspiele. Claußen versteht es, mit wenigen Worten viel zu sagen. Diese Kunst beherrscht nicht jeder.

Die erste Hälfte der Predigt ist eine erläuternde Nacherzählung. Die gelingt dem Prediger sehr gut. Ich fühle mich mit hineingenommen in das Geschehen, kann es mir vorstellen, sehe die Beteiligten vor mir. Auch die eingestreuten Erklärungen und Hintergrundinformationen gefallen mir sehr gut. Zum Beispiel der Hinweis, dass die Frau nicht nur sich selbst in Schuld und Schande gebracht hat, sondern auch ihren Mann beschämt und den Liebhaber ebenfalls in eine lebensbedrohliche Situation gebracht hat. Dies wird in Auslegungen und Predigten zu Johannes 8,1-11 oftmals zu wenig beachtet.

Sehr spannend und interessant ist der zweite, dogmatische Teil der Predigt, in dem der Prediger einen Vergleich zwischen den beiden Gerichtsverhandlungen in Johannes 8,1-11 und Johannes 19,6-16 zieht. Diese Passage hat mich überrascht. Sie ist die Vorbereitung für den Schlussteil der Predigt und führt noch einmal in eine neue Dimension und eine andere Tiefe der Gedanken. Allerdings hat sich mir der Sinn erst im Nachhinein erschlossen. Beim ersten Lesen dachte ich: Wie schade, ich wäre jetzt gerne noch bei der „Leben schaffende(n) und Leben rettende(n) Vergebung Gottes" geblieben und hätte ihr in meinem Leben gerne noch nachgespürt.

Im dritten und letzten Teil folgt eine Anwendung. („Damit ist auch für unser Miteinander die Richtung grundlegend gewiesen.") Im letzten Satz kommt das Thema der Predigt zur Sprache: „Ein Stück Himmel auf der staubigen Erde" wird

dort sichtbar, wo wir, die wir selber Sünder sind, andere Menschen barmherzig behandeln, anstatt sie zu richten. Dies überrascht allerdings wenig.

3 Zum Inhalt

Im Anschluss an die Nacherzählung der Ereignisse gelingt Claußen eine sehr schöne Übertragung mit der Feststellung, dass die Sünde nicht banal oder harmlos ist, dass sie „das Miteinander der Menschen und im schlimmsten Fall sogar das Leben" zerstört. Gerade auf diesem Hintergrund hätte mich nun interessiert, was es eigentlich bedeutet, dass Jesus die Frau nicht verurteilt. Leider kommt hier die erfahrene Gnade für meinen Geschmack zu kurz. Was bedeutet es, dass die Frau trotz offenkundiger Schuld, weiterleben darf? Was bedeutet das für mich? Aber vielleicht war es auch gar nicht beabsichtigt, dazu viel zu sagen.

Zielpunkt der Predigt ist das „Richtet nicht" im Anwendungs- bzw. Schlussteil. Wir sollen nicht für andere die Hölle sein, sondern ein „Stück Himmel auf Erden" eröffnen.

Aber gerade hier erreicht mich die Predigt nicht. Das liegt m. E. daran, dass der Prediger zu schnell die Frau als das arme Opfer hinstellt und damit die Sympathien für sie gewinnt. Es wird zu wenig beachtet, dass die Pharisäer im Recht sind und Jesus ihnen das auch gar nicht abspricht. Im Gegenteil! Er bestätigt sie sogar. Er verlangt nur, dass der Erste, der einen Stein wirft, ohne Sünde sein soll. Nebenbei bedenke man auch die Verschärfung des Gebots durch Jesus: „Wer eine Frau ansieht, sie zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen." (Mt 5, 28)

Jesus trifft also keine Entscheidung, wie mit der Frau zu verfahren ist, sondern gibt die Entscheidung darüber und damit auch die Verantwortung an die Menschen zurück. Er stellt eine Bedingung, die niemand erfüllen kann, und erklärt damit im Grunde die Pharisäer für nicht zuständig. Natürlich sind die Pharisäer und Gesetzeslehrer hier nicht die Sympathieträger. Sie sind arglistig und wollen Jesus eine Falle stellen. Dafür schrecken sie nicht davor zurück, eine Frau zu instrumentalisieren, über die sie längst den Richterspruch gefällt haben. Wenn aber der Fokus der Predigt auf die Mahnung gelegt wird, nicht zu richten, dann kann das nur über die Identifikation mit den Pharisäern geschehen. Die Pharisäer aber werden als die Bösen hingestellt. Mit denen identifiziert sich niemand. „So einer bin ich ja nicht", denke ich mir da. Darum läuft auch die Aufforderung am Ende der Predigt ins Leere, wo von „Hass und Feindessinn" die Rede ist. Hier ist sicher breite Zustimmung zu erwarten. Aber der Hörer kann sich auch aus dem Geschehen fernhalten. Ich jedenfalls fühle mich hier nicht angesprochen.

Wie wäre es gewesen, wenn man statt einer Ehebrecherin einen Kinderschänder hätte auftreten lassen? Da werden auch bei mir sofort Emotionen geweckt. Und ich denke an den Mordfall Lena in Emden 2012, als eine aufgebrachte Menge vor einer Polizeistation die Herausgabe eines vermeintlichen Kinderschänders verlangte, um ihn zu lynchen! Oder man hätte – um es etwas „alltäglicher"

zu machen – eine Frau, die ihr Kind abgetrieben hat, oder zwei homosexuell veranlagte Menschen, die ihre Neigung offen ausleben, nennen können. Damit wäre die Predigt sehr viel näher gekommen, denn ich nehme wahr, dass gerade im christlichen Kontext hier schnell ein Urteil gesprochen wird. An der Stelle hätte ich mich auch ertappt gefühlt und gemerkt, dass ich in manchen Fragen auch nicht viel besser bin als die Pharisäer. Das „Richtet nicht" am Ende der Predigt wäre so brisanter gewesen. So bleibt der Eindruck, dass die Pharisäer die Bösen sind, von denen ich mich getrost distanzieren kann, obwohl Jesus sie auch nicht verurteilt. Merkwürdigerweise tun wir das aber … und finden das in Ordnung. Der Hörer geht auf Distanz zu ihnen. Ist das nicht auch eine Verurteilung? Dies hätte sich der Prediger auch zunutze machen können. Dort, wo wir die Pharisäer verurteilen, werden wir wie sie!

Sehr eindrücklich wird in der Predigt die Diskrepanz von Richtgeist und eigener Schuldverstrickung angesprochen. Wer ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein. Sehr schön bemerkt Claußen: „Wir stehen mit leeren Händen voreinander und müssen bekennen, dass auch wir schuldig geworden sind, dass auch wir der Vergebung bedürfen." Man hätte ergänzen können: Somit steht uns auch kein Urteil über andere Menschen zu. Wir müssen bewerten und beurteilen. Sünde muss auch als Sünde benannt und bekannt werden. Aber ein Urteil zu sprechen und uns als Richter aufzuspielen, ist uns verwehrt. Damit ist das ausgesprochen, was Jesus den Leuten damals auch gesagt hat: Man kann über Sünde nicht diskutieren, als sei sie ein fremdes, fernes Thema, das mich persönlich nichts angeht. Jeder von uns ist selber darin gefangen. Es gelingt dem Prediger gut, dies am Ende zu verdeutlichen.

Inhaltlich finde ich, dass der Schwerpunkt der Predigt zu sehr auf der Mahnung liegt, für andere Menschen nicht zur Hölle zu werden. Das versprochene „Stück Himmel", die erfahrene Vergebung durch Jesus, kommt mir ein wenig zu kurz. Sicher schaffen wir selber ein Stück Himmel, indem wir anderen barmherzig begegnen. Ich denke aber, dass beides nicht zu trennen ist. Wer selber die Gnade Gottes erlebt hat, der soll sie auch weitergeben. Man könnte sogar sagen: Nur, wer die Gnade Gottes selbst erlebt hat, kann sie auch weitergeben – und soll das auch tun.

Am Ende geschieht nach meinem Eindruck genau das, was nicht beabsichtigt war: Ich frage mich, wieso mich die Mahnung etwas angehen sollte. Ich bin kein Pharisäer, jedenfalls habe ich in der Predigt nicht erfahren, wo ich Gefahr laufe, einer zu werden. Genau deshalb lässt mich das Ende kalt. Ich finde alles richtig, verstehe aber nicht, wo der Text meine Lebenswirklichkeit berührt. Da bot sich vom Anfang der Predigt her gesehen eher die Identifikation mit der Frau an. Was bedeutet die Gnade Jesu für mich? Das bleibt meiner Meinung nach unklar.

Eine kleine Bemerkung sei mir noch erlaubt: Claußen spricht von einem „eingefügten Text". Es wird nur wenige Hörer geben, die das interessiert, aber dafür vermutlich einige, die es verwirrt. Was ist der Sinn einer solchen Bemerkung? Der Prediger stellt eine Behauptung auf, die für die Hörer nicht ohne weiteres

nachzuvollziehen ist und gedanklich ablenkt. Man hätte fairerweise mehr dazu sagen müssen und nicht die Hörer damit allein lassen sollen. Für meinen Geschmack gehören solche Anmerkungen nur in Ausnahmefällen in eine Predigt.

4 Fazit

Was bleibt unter dem Strich? Ich formuliere es kurz und dadurch vielleicht auch etwas schroff: Offen gestanden fühle ich mich nach der Predigt etwas allein gelassen. Versprochen wurde ein Stück Himmel auf der Erde. Aber dann erfahre ich, dass ich selber dieses Stück Himmel schaffen muss, indem ich Menschen, die Unrecht begangen haben, mich verletzt haben oder gegen Gottes Gebot handeln barmherzig behandeln soll, weil ich selber ein Sünder bin. Dem stimme ich voll und ganz zu, aber ich frage mich, wo sich für mich dieser Himmel öffnet. Das bleibt zwar nicht unerwähnt, bleibt aber bei mir nicht hängen. Ich frage mich, warum ich der Ermahnung bedarf, nicht zu richten. Das weiß ich nämlich. Ich weiß aber nicht immer, wo ich in Gefahr bin, mich zum Richter aufzuschwingen, und wie ich damit umgehen soll, wenn Menschen offenkundig sündigen, die Sache also „lupenrein und glasklar" ist. Soll ich das nun schweigend hinnehmen? Meine persönliche Lebenswirklichkeit berührt die Predigt darum leider nicht. Sie kommt mir kaum nahe. Andern mag es anders gehen.

Pastor Martin Simon (BFeG), Friedhofstraße 10, 35713 Eschenburg-Simmersbach; E-Mail: pastor.simon@t-online.de

Rezensionen

Hans-Joachim Leisten: Wie alle andern auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften, mit einem Anhang von Roland Fleischer, Berlin: WDL Verlag, 2010, kt., 191 S., ISBN 978-3-86682-137-8, € 20,–.

Endlich, möchte man sagen, endlich hat sich jemand den Festschriften als einer Gattung *sui generis* zugewandt. Wenn Gemeinden sich anlässlich ihres „Geburtstages" an das erinnern, was sich im Laufe der Zeit ereignet hat und in einem Buch darüber Rechenschaft ablegen, so öffnen sie quasi ein Fenster und gewähren Mitgliedern und Außenstehenden einen tiefen Einblick. Ob man dieser in freikirchlichen Gemeinden wohlbekannten literarischen Form das Prädikat „Geschichtsschreibung" aberkennt (so wie im Begleittext auf der Umschlagseite) oder nicht, mag umstritten sein. Dass es sich um einen wichtigen Forschungsgegenstand handelt, streicht der Autor mit Recht heraus.

Festschriften sind, und das ist nicht nur im Bereich des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) der Fall, sehr heterogener Natur. Sie reichen in ihrer Anlage von einer Aufzählung der handelnden Personen und einer Beschreibung der wichtigsten Arbeitsbereiche bis hin zu einer kritischen Reflexion des zurückgelegten Weges. Hinzu tritt die Problematik, dass die Anstöße zur Abfassung solcher Werke manchmal eher zufälliger Natur sind. Manche Gemeinden scheinen im Laufe ihrer Geschichte ganz auf solche Rückblicke zu verzichten, andere hingegen veröffentlichen anlässlich ihres 20- bzw. 40-jährigen Bestehens umfangreiche Werke, wiederum andere Gemeinden blicken anlässlich ihres 130. Geburtstages zurück (s. dazu die informative Übersicht auf den Seiten 185-188). Die Frage, die sich angesichts dieses Befundes stellt, ob Festschriften überhaupt zu einer Untersuchung, die belastbare Ergebnisse verspricht, herangezogen werden können, bejaht der Verfasser kurz und knapp, aber mit guten nachvollziehbaren Gründen (10-13).

Leisten gibt an, dass ihm 327 Festschriften von 229 Gemeinden im Oncken-Archiv des Theologischen Seminars Elstal zur Verfügung standen. Er hat diese Jubiläumsschriften zur Beantwortung der Frage herangezogen, wie Gemeinden in solchen Rückblicken die Zeit des Nationalsozialismus beschreiben. Aus etwa 90 dieser Festschriften wird zitiert, wobei auffällt, dass etwa 60 % in den achtziger und neunziger Jahren verfasst wurden, also in einer Zeit, in der man durchaus mit einer kritischen Reflexion dieser Zeit rechnen kann. Aus dem Zeitraum von 1950-1960 standen nur neun Festschriften zur Verfügung. Ob in dieser Zeit so wenige Jubiläen zu feiern waren oder ob diese geringe Anzahl einer allgemeinen „Geschichtsmüdigkeit" geschuldet ist, kann leider nicht beantwortet werden. Gerne hätte man als Leser zudem erfahren, ob manche Gemeinden die Zeit von 1933–1945 in ihren Rückblicken generell ausgeblendet haben. Von einigen Gemeinden liegen sogar mehrere Festschriften aus der Nachkriegszeit vor, hier wäre es sehr interessant gewesen, diese Schriften in Beziehung zueinander zu setzen. So ist als Beispiel auf die Gemeinde Spandau zu verweisen, die 1952 und 2002 je eine Festschrift veröffentlicht hat. Ähnliches ist von der Gemeinde in Lüneburg zu sagen, die in den Jahren 1969 und 1994 mit Veröffentlichungen ihrer Geschichte gedacht hat.

Die jeweiligen Aussagen hat Leisten in 21 Kapiteln thematisch zusammengefasst. Jedem dieser Kapitel wird eine kurze Einführung vorangestellt, dem dann die Zitate folgen. Damit hat das Buch vornehmlich den Charakter einer Dokumentation. Basie-

rend auf einer akribischen Untersuchung der vielen vorliegenden Schriften bekommt der Leser durch die Auswahl kürzerer und längerer Zitate einen guten Einblick, wie man auf die Geschichte im Dritten Reich zurückblickt. Leider werden die Auszüge unverbunden nebeneinander gestellt, eine genauere Untersuchung der jeweiligen Zitate wird nicht geboten. Welches Ordnungsschema der Auswahl zugrunde liegt, erfährt der Leser nicht. So erfordert die Lektüre eine hohe Aufmerksamkeit, da man jedes Zitat erst einmal einer bestimmten Gemeinde zuordnen und sich vor Augen halten muss, wann diese Festschrift entstanden ist. Generell stellt sich die Frage, ob es nicht zielführender gewesen wäre, sich auf einige wenige Themenbereiche zu konzentrieren, diese aber ausführlicher zu untersuchen und die jeweilige Auswahl mit einem Deutungsrahmen zu versehen. So umfassen manche Kapitel (z. B. Kapitel 8: Baptisten und der BFC; Kapitel 9: Betreuung der Zwangsarbeiter) nur wenige Seiten, sodass nicht recht erkennbar wird, ob die fünf bzw. vier Zitate wirklich zu überprüfbaren Ergebnissen führen. Dass der BEFG in der Zeit des Nationalsozialismus eine ökumenische Gesinnung vermissen ließ (61), erschließt sich m. E. nicht aus den wenigen Belegen. Der eminent wichtige Abschnitt über „Rassenwahn und ‚Judenfrage' in der Gemeinde" (103-118) hingegen macht die zur Sprache gebrachten Defizite („schmalspurige Theologie" [153]) evident. Hier könnte man sich eine noch grundlegendere Herangehensweise wünschen. Dass gerade das Verhältnis zwischen Juden und Christen in den Freikirchen (denn das, was über die Baptisten zu sagen ist, trifft genauso auf andere freikirchliche Gemeinden zu) dringend einer Untersuchung bedarf, kann nur unterstrichen werden. Inzwischen schließt der von Daniel Heinz zu diesem Thema herausgegebenen Band in Teilen die Lücke (vgl. Roland Fleischer, in: ThGespr 37 [2013] 143-145).

Das Fazit des Autors fällt über weite Strecken ausgewogen aus. Ja, auch in den Baptistengemeinden hat man sich in der Einstellung und im Verhalten von anderen unterschieden, es hat aber auch Widerstand gegen die neue Ideologie (151) gegeben, die man so nicht erwarten konnte. Ob allerdings eine vermutete direkte Verbindung zwischen der Geringschätzung theologischer Arbeit und der Entlassung des früheren Seminardirektors Eduard Schütz sowie anderer Vorgänge im BEFG (155) aus dem vorliegenden Material postuliert werden kann, erschließt sich mir nicht ganz. Hier wäre vielleicht eine größere Zurückhaltung hilfreich gewesen.

Dass der Untersuchung von Leisten ein Anhang des Baptistenpastors Roland Fleischer beigegeben ist, kann der Leser nur dankbar vermerken, werden doch in 24 Biogrammen „judenchristliche Schicksale" (157) vor dem Vergessen bewahrt. Damit wird zudem unterstrichen, dass das vorliegende Buch ein wichtiger erster Schritt ist, die vielen vorliegenden Festschriften als Forschungsgegenstand in den Blick zu nehmen und die mancherlei ausgelegten Fäden aufzugreifen.

Michael Schröder, Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal; E-Mail: schroeder@th-ewersbach.de

Schwier, Helmut (Hg.), Zwischen Torheit und Weisheit, Impulse aus der Heidelberger Universitäts-Kirche, Theologie-Spiritual-Ethik 2, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011, kt., X, 250 S., ISBN 978-3-8253-5958-4, € 25,–.

Die Idee klingt vielversprechend: Anlässlich des 625-jährigen Bestehens der Theologischen Fakultät Heidelberg halten Mitarbeiter in der Universitätskirche sowie in weiteren Kirchen der Stadt Predigten zum Thema „Weisheit" und publizieren diese in einem Sammelband. Weisheit steht bekanntlich an der Schnittstelle von Wissen und Leben. Die Theologie tut gut daran, die Verbindung zwischen den beiden zu pflegen. Als literarische Form dafür bietet sich durchaus die Predigt an.

Das Buch eröffnet mit einem Aufsatz von Gerd Theissen über „urchristliche Weisheit". Er umreißt zunächst das Phänomen der Weisheit und führt in die Besonderheit der neutestamentlichen Weisheit als einer Verschränkung aus Erfahrungs- und Offenbarungsweisheit ein. Anschließend werden verschiedene Themengruppen der neutestamentlichen Weisheit überblicksartig vorgestellt.

Es folgen 25 Predigten, geordnet nach den folgenden Bereichen: Gottes Weisheit, Frau Weisheit, Weisheit und Wissenschaft, Weisheit und Gesellschaft, Weisheit und Leid sowie Glaubens- und Lebensweisheit. Vom Alten Testament sind neben Hiob, Sprüche, Prediger und Sirach einige Weisheitspsalmen aufgenommen, daneben aber auch Texte, die nicht klassischerweise der Weisheit zugerechnet werden: Gen 8, 1 Sam 16,7, 1 Kön 3, Ez 34 und Jes 51. Beim Neuen Testament liegt der Schwerpunkt auf dem ersten Korintherbrief sowie auf Texten aus dem Matthäusevangelium. Auch Apg 17 und Jak 5 werden behandelt.

Das Buch schließt mit zwei wissenschaftlichen Aufsätzen zur Weisheit außerhalb der Bibel. Jan Assmann behandelt das Konzept der Ma'at in der altägyptischen Weisheit. Der Beitrag von Axel Michaels befasst sich mit dem bewussten Schweigen Buddhas in Bezug auf metaphysische Fragestellungen.

Während ich den einleitenden und die abschließenden Aufsätze als hilfreich und nützlich empfinde, lässt mich die Lektüre der Predigten mit gemischten Gefühlen zurück. Teilweise hat das mit der literarischen Form zu tun: Gerade die Predigten, die sich besonders um Aktualität bemühen, veralten in der gedruckten Fassung schnell und büßen ohne ihren performativen Kontext deutlich an Kraft ein. Aber auch handwerklich sind Anfragen zu stellen: Zumindest bei einzelnen Beiträgen dient der biblische Text lediglich als Anknüpfungspunkt, um dann Altbekanntes und gelegentlich auch allzu Banales zu wiederholen, Weisheiten, wie man sie auch am Postkartenständer lesen kann. Und auch wenn Predigten nicht der Ort für komplizierte Gedankengänge sind, hätte ein Mehr an argumentativer Klarheit gelegentlich gut getan.

Aber es gibt auch eine Reihe von klugen und interessanten Beiträgen. Mir persönlich sagen vor allem die Predigten zu, die ihren Bibeltext ernsthaft historisch auslegen und dessen Impuls für die Gegenwart nutzbar machen. So greift Klaus Tanner Salomos Bitte um ein „hörendes Herz" auf (1 Kön 3) und fragt, welche Art von Vernunft Politiker auch heute benötigen. Eine schöne Auslegung zur Frömmigkeit Hiobs bietet Johannes Eurich. Manfred Oeming nimmt den Hörer mit auf den Lernweg, den Ps 73 beschreibt, entlang der drei Schritte des naiven Gottvertrauens, der Krise und des Durchbruchs zu einem neuen, gereiften Gottvertrauen. Die Aufforderung Jesu „Sorgt nicht" impliziert nach Hans-Georg Ulrichs keine weltfremden Sorglosigkeit, sondern ein Vertrauen auf Gott als Schöpfer und Versorger und setzt ein Unterscheiden zwischen vorletzten und letzten Dingen voraus. Wilfrid Härle bietet eine sehr einfühlsame, gut nachgedachte Auslegung

zur Predigt des Paulus in Athen. Auch Beten ist Weisheit, wie Helmut Schwier es in seinem praxisnahen Beitrag zu Jak 5 aufzeigt.

Während die meisten Predigten des Bandes inhaltlich eher nebeneinander stehen, lassen sich die Beiträge der ersten Rubrik „Gottes Weisheit" miteinander ins Gespräch bringen. Weil hier auch der biblisch-theologische Schwerpunkt des Themas liegt, stelle ich abschließend drei – recht unterschiedliche – Beiträge aus dieser Rubrik vor:

Der Beitrag von Jochen Cornelius-Bundschuh arbeitet die formale Dialektik zwischen der menschlichen Weisheit und dem „Wort vom Kreuz" nach 1 Kor 1 schön heraus. Was das „Wort vom Kreuz" inhaltlich meint, wird dann allerdings nicht mehr mit Paulus bestimmt, sondern mit der Geschichte von einem Kind, das von der sterbenden Oma ein Kreuz geschenkt bekommen hat. Hier ist es nicht der für uns Mensch gewordene und aus Liebe sich hingebende Gott, sondern das fromme Kindergefühl, das sich der Weisheit dieser Welt gegenüberstellt.

Michael Welker warnt dagegen vor dem Klischee vom einfältigen Frommen, der den tieferen Zugang zu Gott besitze. Zu oft werde es mit der Absicht der religiösen Abgrenzung und Ausgrenzung angewendet. Die in 1 Kor 1-2 getroffene Unterscheidung sei jedoch dahingehend gerechtfertigt, dass Gott sich nicht in den „Triumphzügen dieser Welt" offenbare, sondern „aus der Tiefe heraus". Gott will in Christus in seiner „Menschenfreundlichkeit und Menschennähe" erkannt werden. Welker geht in der inhaltlichen Füllung vom „Wort vom Kreuz" also deutlich weiter als Cornelius-Bundschuh. Zum Kern der paulinischen Predigt vom Gekreuzigten stößt aber auch er nicht vor.

Die klarsten Aussagen zum Evangelium als der Weisheit Gottes bietet interessanterweise der Beitrag von Jan Christian Gertz zur Sintflutgeschichte. Konkret geht es um die Zusicherung Gottes, keine weitere Sintflut geschehen zu lassen. Die Stelle zeigt uns Gott zwischen dem Willen, Gerechtigkeit durchzusetzen und seinem Erbarmen, mit dem er fehlbare Menschen dennoch in Liebe annimmt „bis dahin, dass er für uns und unsere Schuld selbst ans Kreuz geht."

Prof. Dr. Julius Steinberg, Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Ewersbach; E-Mail: steinberg@th-ewersbach.de

Chun, Chris: The legacy of Jonathan Edwards in the theology of Andrew, Studies in the history of Christian traditions 162, Leiden u. a. 2012, geb., XX, 242 S., ISBN 978-90-04-22784-2, € 114,99.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die überarbeitete Dissertation des selbigen Autors aus dem Jahr 2008, vorgelegt an der Universität von St. Andrews. Chun hat es sich zur Aufgabe gestellt, die beiden Theologen Jonathan Edwards (1703-1758) und Andrew Fuller (1754-1815) miteinander in Beziehung zu setzen und deren theologische Konzepte vergleichend gegenüber zu stellen. Obwohl seit langem die These besteht, dass der reformierte Pastor, Theologe sowie spätere Präsident des Seminars in Princeton aus Neuengland, Jonathan Edwards (1703-1758), maßgeblich prägend für die Theologie des britischen Pastors und Vorsitzenden der *Baptist Missionary Society* (*BMS*) Andrew Fuller (1754-1815) gewesen ist, hat es diesbezüglich niemals Untersuchungen über die Art und den Umfang solcher Einflüsse gegeben. Chris Chuns Dissertation und das daraus resultierende Buch sind daher wegweisend, da Chun nicht nur versucht diese These zu

substantiieren und zu erhärten, sondern auch die damit verbundenen signifikanten Auswirkungen für den internationalen Baptismus und seine missiologischen Bestrebungen deutlich zu machen.

Der Einfluss wie auch die nachhaltige Wirkung Fullers, welche weithin im englischen als *Fullerism* – zu Deutsch „Fullerismus" – subsumiert werden, lassen sich anhand des Vaters und Mitbegründers der baptistischen Mission, William Carey (1761-1834), und des berühmten Predigers Charles Haddon Spurgeon (1834-1892) erkennen, die sich beide nicht nur verehrungsvoll auf Fuller beziehen, sondern die Fullersche Theologie konsequent weiterführen (XV).

Doch bevor auf Fuller überhaupt eingegangen werden kann, ist es für den deutschen Leserkreis wichtig diesen in seinem historischen Kontext zu verstehen. Fuller gehörte zu den *Particular Baptists*, welche maßgeblich die Erwählungslehre Calvins weiterentwickelt haben und die von dem theologischen Verständnis geprägt sind, dass allein Gott einige wenige (particular) Menschen zur errettenden Erlösung vorherbestimmt und erwählt; und somit weder dem einzelnen Christen, noch der Gemeinde die Aufgabe der Mission zufällt. Ganz im Gegenteil, Mission wird als menschliche Arroganz gewertet, die der göttlichen Souveränität entgegensteht und entgegenläuft. Solch ein Verständnis ist insbesondere in der Hochzeit des Hyper-Calvinismus zu finden. Fuller versucht daher seine Denomination, die *Particular Baptists*, in seiner Funktion als Pastor und Theologe vor allem aber als Vorsitzender der neugegründeten Missionsgesellschaft *BMS* aus dieser Sackgasse herauszuführen, indem er eine Alternative aufzeigt, gegeben durch die Adaption der Theologie von Jonathan Edwards.

Im ersten Kapitel (10-31) greift Chun auf Jonathan Edwards Veröffentlichung *Freedom of Will* zurück – zu Deutsch „Die Freiheit des Willens" – zurück. Chun erläutert ausführlich Edwards Grundgedanken, der den menschlichen Willen neu verortet. Diese Rekalibrierung geht weg von der Verankerung des Willens in der menschlichen Natur – Pelagianismus und Arminianern – hin zu der Verortung des Willens als ethisch-moralischer Größe. Neben dieser Neuverortung wird Edwards jedoch nicht müde, auf die natürliche und ethisch-moralische Unfähigkeit des Menschen hinzuweisen, wenn es um die Freiheit des Willens geht.

Im zweiten Kapitel (32-65) stellt Chun dar, wie diese beiden Gedanken von Fuller aufgegriffen und auf den Baptismus umgemünzt wurden. Die ethisch-moralische Neuverortung des Willens wird von Fuller als ethisch-moralischer Imperativ Gottes interpretiert, der von den einzelnen Christen und Gemeinden aufgenommen und an die noch Ungläubigen weitergegeben werden muss. Mit anderen Worten, der Christ ist ethisch-moralisch verpflichtet dem göttlichen Missionsbefehl zu folgen, auch wenn, wie vorher beschrieben, der einzelne noch nicht Bekehrte in seiner ethisch-moralischen Handlungsfreiheit eingeschränkt und gebunden ist.

Das dritte Kapitel (66-83) zeigt, dass Fullers eschatologischer Ausblick, basierend auf der Johannesapokalypse, mit dem von Edwards identisch ist. Beide Theologen interpretieren, entgegen der gängigen exegetischen Lehrmeinung, die Jahre der Trübsal als ein bereits zurückliegendes Ereignis, mit der Konsequenz, dass die nun folgende Epoche eine Zeit der Blüte für die Mission und Kirche ist. Diese sehr eigenwilligen Interpretationen beider Theologen von „Offenbarung 11" schaffen die Voraussetzung und den Impetus für die Zweckmäßigkeit von Mission schlechthin.

Das vierte Kapitel (84-109) ist das Bindeglied zu Kapitel eins. Es stellt Edwards ästhetische und epistemologische Pneumatologie dar. Die Kraft und das Verständnis, die

der Heilige Geist stiftet und somit den Menschen zur Passivität anhält, bildet das Gegenstück zu der menschlich ethisch-moralischen Handlungsanweisung – beschrieben im ersten Kapitel. Die Pneumologie übernimmt dabei die Funktion der Ausbalancierung von menschlichem Tun und göttlichem Handeln.

Die Kapitel fünf (110-141), sechs (142-182) und sieben (183-208) zeigen die Umsetzung und Anwendung der Theologie von Jonathan Edwards durch Andrew Fuller. In der argumentativen Bekämpfung von sektiererischen Tendenzen der Baptisten in Schottland, welche gemeinhin unter den Begriff *Sandemanismus* fallen und von John Glas (1696-1773) und Archibald McLean (1733-1812) repräsentiert werden, sowie der durch die Diskussion mit Abraham Booth (1734-1806) ausgelösten Frage nach dem Verständnis von Schuld und Sühne, hält sich Fuller an die theologischen Vorgaben von Jonathan Edwards.

Aus der Darstellung der einzelnen Kapitel zieht Chris Chun folgende Schlussfolgerungen: Erstens, Andrew Fuller folgt Jonathan Edwards in seinen theologischen Ausführungen bis aufs Engste; mit der Besonderheit, dass Fuller mehr an der Adaption, Applikation und Umsetzung von Edwards Theologie interessiert ist. Zweitens, ohne die Grundlage von Fullers Theologie wären die Missionsbemühungen William Careys bereits in ihren Anfängen stecken geblieben. Fuller und Carey sind nicht voneinander zu trennen. Sieht man die beiden als die Väter der baptistischen Mission, so ist Jonathan Edwards der Großvater.

Für die deutsche Leserschaft ist das Buch nicht nur ein interessantes Kapitel Kirchengeschichte, sondern auch ein Stück eigener Identität, insbesondere wenn man daran denkt, dass die Anfänge des deutschen Baptismus, gegründet durch Johann Gerhard Oncken, erst durch die Theologie Fullers und dessen Auseinandersetzungen mit dem *Sandemanismus* in Schottland möglich wurden. Dabei mutet es eigentümlich an, dass Andrew Fuller im ELThG nicht einmal erwähnt wird, eine Tatsache die hoffentlich bald korrigiert wird. Letztendlich bietet das Buch von Chris Chun die Grundlage für eine weitere theologische Eigenreflexion des stärker lutherisch geprägten deutschen Baptismus. Für die Zukunft ist es interessant abzuklären, inwieweit auch der deutsche Baptismus eine ethisch geprägte Soteriologie und Missiologie vertritt oder an diesem Punkt eine für alle Baptisten andere diskutable theologische Alternative aufzuweisen hat.

Markus Thane, Rev, 96 Kings Road, Rosyth, KY11 2RY, Scotland;
E-Mail: markus.thane@yahoo.co.uk

Christoph Markschies/Jens Schröter in Verbindung mit Andreas Heiser (Hgg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, 1. Band: Evangelien und Verwandtes, Teilband 1 und 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 1468 S., ISBN 978-3-16-150087-9 (Ln.) bzw. 978-3-16-149951-7 (br.) – € 249,– bzw. € 99,–.

Mit dem zweiteiligen ersten Band „Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung" legen Christoph Markschies und Jens Schröter zusammen mit Andreas Heiser eine umfassende Neubearbeitung der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher weitergeführten Sammlung „Neutestamentliche[r] Apokryphen in

deutscher Übersetzung" vor. Es handelt sich um die inzwischen 7. Auflage des gut eingeführten Standardwerks.

Bereits der geänderte Titel deutet an, dass sich die Neuauflage sowohl um Kontinuität zu den vorherigen Auflagen bemüht, als auch notwendige Veränderungen und Neuakzentuierungen nicht scheut. Bereits an dieser Stelle sei gesagt, dass den Herausgebern beides sehr gut gelingt. Sie gehen dabei stets mit großem Respekt gegenüber den Leistungen der bisherigen Herausgeber Edgar Hennecke und Wilhelm Schneemelcher vor.

Band 1 beginnt mit einer von Christoph Markschies verfassten magistralen Haupteinleitung (1-180). Deren Umfang hat sich im Vergleich zur 6. Auflage 1990 nahezu verdreifacht. Die aus den vorherigen Auflagen bekannte Gliederung der Haupteinleitung wird grundsätzlich beibehalten und durch zwei zusätzliche Abschnitte gerahmt. Der Begriffsdefinition von „Kanon, Apokryph und Testament" (9-24) geht eine Einführung (2-9) voraus, in welcher der neue Titel und die Auswahlkriterien der Texte begründet werden. Der Titel „Antike christliche Apokryphen" soll den neueren Forschungsergebnissen sowohl im Hinblick auf die Entstehung des neutestamentlichen Kanons als auch auf die einzelnen „apokryphen Schriften" Rechnung tragen, die im weiteren Verlauf der Haupteinleitung sowie den Einzeldarstellungen präsentiert werden. In deutlich erweitertem Umfang werden in einem 7. Abschnitt Texte zur Kanongeschichte geboten (115-180).

Sowohl die Haupteinleitung als Ganzes als auch konzentriert der 4. Abschnitt „Die antiken christlichen Apokryphen als Zeugnis antiker christlicher Frömmigkeit" (74-80) spiegeln das Anliegen der Herausgeber, die Leser/innen dieser Textsammlung für einen neuen Blick auf die apokryphen Texte zu gewinnen und sie stärker als eigenständige Zeugnisse antiker christlicher Frömmigkeit wahrzunehmen. Dieses Anliegen bricht sich beispielsweise in der von Dieter Lührmann übernommenen Rede von „apokryph gewordenen" Schriften (vgl. S. 1) und der in Abschnitt 3 (25-74) sehr ausführlich und differenziert dargestellten Kanongeschichte. So lässt sich für die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts die Unterscheidung in verbindliche heilige Schriften, nützliche Schriften mit untergeordneter Autorität und abzulehnenden Schriften feststellen. Nicht alle Schriften, die apokryph geworden sind, waren in der frühen bis mittleren christlichen Antike automatisch häretisch (vgl. S. 74).

Mit der Änderung des Titels dieser Sammlung geht auch eine Modifikation der Arbeitsdefinition dafür einher, welche Schriften als antike christliche Apokryphen zu werten sind (114). „‚Apokryphen' sind jüdische und christliche Texte, die die Form kanonisch gewordener biblischer Schriften aufweisen oder Geschichten über Figuren kanonisch gewordener biblischer Schriften erzählen oder Worte solcher Figuren überliefern oder von einer biblischen Figur verfaßt sein wollen. Sie sind nicht kanonisch geworden, sollten dies aber auch teilweise gar nicht. Teilweise waren sie auch ein genuiner Ausdruck mehrheitskirchlichen religiösen Lebens und haben oft Theologie wie bildende Kunst tief beeinflußt."

Diese Definition nimmt einerseits die Kriterien „Form" und „Inhalt" der von Schneemelcher in der 5. und 6. Auflage vorgeschlagenen Arbeitsdefinition auf, weitet jedoch den Blickwinkel durch Ausdifferenzierung des Inhalts und Verzicht auf Zeit- und Titelangaben (Evangelien, Apostelgeschichten usw.). Dementsprechend erfolgt eine Anpassung der bisherigen Aufnahmekriterien für die Sammlung. Der zeitliche Rahmen wird bis zum Ende der christlichen Antike (Johannes von Damaskus, Mitte 8. Jahrhundert) geweitet und jüdische Schriften sowie Schriften mit Bezug auf das Alte Testament christlicher Rezeption werden mit aufgenommen (vgl. S. 7-9).

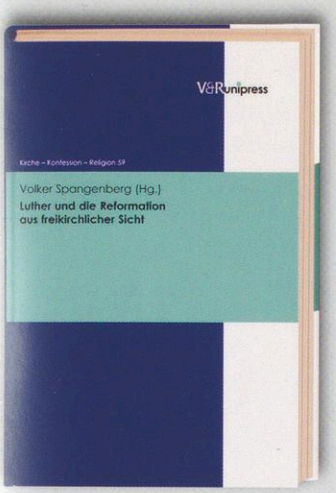
Dadurch und durch die im Vergleich zur 6. Auflage in der Regel deutlich umfangreicheren Einzeldarstellungen (z. B. die Kommentierung und Übersetzung des koptischen Thomasevangeliums und der Einzelfragmente durch Jens Schröter und Hans-Gebhard Bethke nun 40 S. statt 20 S. in der 6. Auflage) nimmt der Gesamtumfang dieser Schriftensammlung deutlich zu. Neben dem ersten Band „Evangelien und Verwandtes" sind zwei weitere Bände „Apostelakten und Verwandtes" sowie „Apokalypsen und Verwandtes" in Vorbereitung.

Hinsichtlich der Einteilung des Materials zu „Evangelien und Verwandtes" haben die Herausgeber eine gegenüber den vorherigen Ausgaben noch stärker profilierte formgeschichtlich orientierte Gliederung vorgenommen. Diese überzeugt neben der besseren Orientierung und Auffindbarkeit von Texten innerhalb der Sammlung auch dadurch, dass durch den Verzicht auf inhaltliche Gliederungsaspekte wie z. B. den Begriff „gnostisch" eine (negative) Vorbeeinflussung der Leser/innen und deren Beschäftigung mit den Texten vermieden wird. In Teil A wird zunächst außerkanonische Jesusüberlieferung (A.I Außerkanonische Herrenworte, A.II Außerchristliche Zeugnisse über Jesus) behandelt. Teil B enthält dann den umfangreicheren Teil der „Außerkanonische[n] Evangelien. Nach „B.I Fragemente[n] unbekannter Evangelien auf Papyrus", „B.II Sonstige[n] kleine[n] Fragmente[n] außerkanonischer Evangelien" und „B.III Nachrichten über außerkanonische Evangelien" werden in B.IV Spruchevangelien, B.V erzählende Evangelien, B.VI dialogische Evangelien und B.VII Evangelienmeditationen behandelt. Dem ersten Band sind drei umfangreiche Indices angefügt (103 S.).

Insgesamt gelingt es sowohl den Herausgebern mit dem Gesamtwerk als auch den Autorinnen und Autoren der Einzeldarstellungen sehr gut, die Leser/innen an den aktuellen Stand der Apokryphenforschung heranzuführen und apokryph gewordene Schriften als eigenständige Zeugen frühchristlicher Frömmigkeit zu profilieren. Die 7. Auflage dieser Apokryphensammlung ist ein sehr gutes und wichtiges Hilfsmittel für die Beschäftigung mit apokryphen Schriften im Theologiestudium oder akademischen Kontext.

Ein Wehmutstropfen sei zum Schluss aber erwähnt. Der stark erweiterte Umfang führt auch zu einem deutlich höheren Preis für die Gesamtausgabe. Es bleibt zu hoffen, dass auch die an der Beschäftigung mit apokryphen Schriften Interessierten außerhalb des akademischen Kontextes wie Pastorinnen und Pastoren den wissenschaftlichen Mehrwehrt durch eine Anschaffung dieser Schriftensammlung mittragen.

Christian Wehde, Theologisches Seminar Elstal, Eduard-Scheve-Allee 2,
14641 Wustermark; E-Mail: christian@wehde.org



Volker Spangenberg

LUTHER UND DIE REFORMATION AUS FREIKIRCHLICHER SICHT

Inwiefern sind auch Freikirchen Erben der Reformation? Das Jubiläum 2017 bietet evangelischen Freikirchen Anlass, sich und anderen Rechenschaft über ihr Verhältnis zu Martin Luther und der Reformation insgesamt zu geben – nicht allein unter historischen Gesichtspunkten, sondern auch aus gegenwärtiger Sicht.
In diesem Buch sind repräsentative Beiträge zur Thematik aus der Perspektive baptistischer, methodistischer und freier evangelischer Theologinnen und Theologen zusammengestellt. Sie bieten überraschende Erkenntnisse und zeigen verschiedene, gelegentlich auch inhaltlich differierende Zugänge von Freikirchlern zur lutherischen Reformation.

ISBN 978-3-8471-0133-8
198 S., geb., **39,99 €**

oncken:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: 0561/52005-88 | buchhandlung@oncken.de | www.oncken.de

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 38. Jahrgang • 2014 • 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.

Redaktionsassistenz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.
Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de
Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.
Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 4.
Satz: OLD-Media, 69126 Heidelberg.
Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.

oncken:

scm Bundes-Verlag

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

sicher + sinnvoll: SKB

**Werte schaffen
und Gemeinden helfen.**

**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG**

Postfach 12 62, 61282 Bad Homburg vdH
Tel.: 0 61 72 / 98 06-0
Fax: 0 61 72 / 98 06-40
E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de
Internet: www.SKB-BadHomburg.de

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Gebet

Aufsätze

Edwin Brandt: **Die Bedeutung des persönlichen Gebetes der Pastorin / des Pastors. Pastoraltheologische Anmerkungen** 59

Heinrich Christian Rust: **Hörendes Gebet und andere Gebetsformen – Einblicke in mein Gebetsleben und Reflexionen** 73

Markus Iff: **Was geschieht, wenn wir beten? – Dogmatische Überlegungen zum Gebet** 83

Rezensionen 99

210

PREDIGTWERKSTATT

Ralf Dziewas: Predigt zu Philipper 1, 12-26 91

Kommentar zur Predigt von Ralf Dziewas (Wolfgang Theis) 95

ISSN 1431-200X

2014 • Heft 3

38. JAHRGANG

Gebet

Man könnte denken, zum Thema „Gebet" sei alles gesagt und geschrieben und es brauche daher kein Theologisches Gespräch darüber. Dagegen schreibt Doris Hiller in der 4. Auflage des Lexikons Religion in Geschichte und Gegenwart: „Bleibende Aufgabe ist es, die mit dem Gebet zum Ausdruck gebrachte kommunikative Relationalität von Gott und Mensch für das Erkenntnisgeschehen der Theologie in allen ihren Teilen fruchtbar zu machen, um der fundamentalen Bedeutung des Gebets gerecht zu werden." Die Beiträge dieser Ausgabe zeigen, wie notwendig und anregend eine Beschäftigung mit dem Beten für den christlichen Glauben und den pastoralen Alltag sein kann: Der ehemalige Rektor des Theologischen Seminars Hamburg/Elstal und Pastor im Ruhestand Edwin Brandt hat anlässlich eines Einkehrtages seine Einsichten zur Bedeutung des Gebets für den Beruf der Pastorin und des Pastors vorgetragen. Aus einer reichen pastoralen und seelsorgerlichen Erfahrung schöpfend und mit breiter Kenntnis der biblischen Überlieferung und Kirchengeschichte stellt er heraus, wie sehr sich Gott um das Gebet seiner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter müht und welche Berechtigung der Anspruch Dietrich Bonhoeffers hat: „Der Pastor muss mehr beten als die Gemeinde."

Den Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Braunschweig (Friedenskirche), Heinrich Christian Rust, haben die Herausgeber gebeten, einen Beitrag zu neueren Gebetsformen zu verfassen. Für diese Ausgabe gibt er Einblicke in sein persönliches Gebetsleben und beschreibt das sogenannte „hörende Gebet", wie es in Braunschweig im Rahmen der Gemeindearbeit praktiziert und reflektiert wird.

Markus Iff, Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach, reflektiert dogmatisch die Frage: „Was geschieht, wenn wir beten?" Dabei entfaltet er eine fünffache Bedeutung des Gebets für den christlichen Glauben. Darüber hinaus geht er der herausfordernden Frage nach, inwiefern das Gebet Gottes Willen beeinflussen oder ändern kann. Sein Ergebnis stellt unter vielen Christen selbstverständliche Redeweisen in Frage und zeigt, wie das Thema Gebet fundamentale Erkenntnisse über Gott und Mensch voraussetzt.

Diese Ausgabe wird abgerundet durch eine Predigt von Ralf Dziewas, der als Professor für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie am Theologischen Seminar Elstal arbeitet. Die Besprechung der Predigt hat der Praktische Theologe der Ewersbacher Hochschule Wolfgang Theis übernommen.

Abschließend finden Sie zwei Rezensionen in dieser Ausgabe. Rezensionen vergangener Ausgaben können auch als Download auf der Homepage www.theologisches-gespraech.de abgerufen werden.

Dr. Michael Rohde (Schriftleitung)

Edwin Brandt

Die Bedeutung des persönlichen Gebetes der Pastorin / des Pastors

Pastoraltheologische Anmerkungen

I Heilsame Erinnerungen

1.1 Ist nicht schon alles gesagt?[1] Wenn es Menschen gibt, die sich mit dieser Thematik auskennen, dann sind es doch wohl die Pastorinnen und Pastoren, oder? Kann man ihnen dazu noch etwas Neues sagen? Unsere Gemeindeglieder sprechen schon gelegentlich von ihren Schwierigkeiten mit dem Beten angesichts der vielen Stressfaktoren in ihrem Alltag; aber wir „Beter vom Dienst"?

Gerade angesichts dieser ausgesprochenen oder unausgesprochenen Erwartungen und auch mancher zerbrochener Selbstbilder könnte eine ehrliche Reflexion eine wichtige Klärungshilfe sein. Der Satz eines Kollegen im Gemeindedienst ist vielleicht nicht so untypisch: „Ich habe in den letzten drei, vier Tagen mit vielen Menschen über Gott gesprochen, aber mit Gott selber habe ich kaum geredet."

1.2 Dabei soll nicht vergessen werden, dass wir einen sehr persönlichen Bereich der Spiritualität berühren, wenn wir einander nach unserer Gebetspraxis, nach unseren Gebetserfahrungen befragen. Wir sind es nicht gewohnt und schätzen es auch nicht gerade, nach unserer *praxis pietatis* gefragt zu werden. Allzu leicht wittern wir die Gefahr frommer Überheblichkeit und Selbstgerechtigkeit; und wer wollte sich da öffnen? Andererseits wäre es vielleicht gerade wünschenswert, mit einem Vertrauten einmal über unser Gebetsleben zu sprechen, über unsere Gebetserfahrungen und unsere Verlegenheiten, über unsere Freude am Gebet wie über unsere Unlust zum Beten mit einem Partner auszutauschen, um den biblischen Horizont dieses Themas neu vor Augen gestellt zu bekommen.

Schließlich werden zu unserem Verkündigungsdienst regelmäßig Predigtreihen über das Gebet, das Vaterunser, Gebete in den Psalmen, Jesus als Lehrer des Gebetes etc. gehören. Darüber predigen zu dürfen ist ein wunderbares

[1] Quellen: Luther, Martin: Eine einfältige Weise zu beten, in: Quell Verlag, hg. von Peter Zimmerling, Stuttgart 1983; Ruhbach, Gerhard: Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens, Göttingen 1987; Seitz, Manfred: Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität, Göttingen 1985; Seitz, Manfred: Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität, Göttingen 1985; Zimmerling, Peter: Evangelische Spiritualität. Wurzel und Zugänge, Göttingen 2003.

Geschenk, ein unverdientes Privileg; daran sollten uns innere Blockaden nicht hindern können.

1.3 Mit Bedacht nenne ich meine Ausführungen zum Gebet der Frauen und Männer im Lehr-, Leitungs- und Verkündigungsdienst pastoraltheologische Anmerkungen. Pastoraltheologie trägt die Signatur der Seelsorge, sie versteht sich als eine Form der Seelsorge an Seelsorgern. Genau so und nicht anders will dieser Aufsatz verstanden werden.

2 Die Freude über Entdeckungen in der Bibel

2.1 Wenn wir uns dem Thema Gebet innerhalb des Wortes Gottes nähern, fällt uns zunächst der Reichtum, die kaum vorstellbare Fülle und Weite der biblischen Aussagen ins Auge. Kaum ein biblisches Buch, das dieses Thema nicht entfaltet. Hier tun sich Welten vor uns auf: Verheißungen und Aufforderungen aus der Welt Gottes weiten unseren Blick für die Dimensionen des Reiches Gottes; verzweifeltes Klagen und Hilferufe aus tiefer Not schärfen uns den Blick für das oft verborgene Leid der Menschen, die unter der Last ihres Lebens zusammenzubrechen drohen; begeistertes Danken und unbändige Freude angesichts erfahrener Hilfe lassen Gebete zu Liedern des Bekenntnisses und zu Lobpreisungen werden; Texte der Sehnsucht artikulieren Hoffnung und Zukunftserwartung. So und noch viel reicher, so vielfältig und anschaulich ist vom Gebet nach biblischem Zeugnis zu reden.

2.2 Dem entspricht die Vielzahl der Verben und Begriffe, mit denen Menschen der Bibel in beiden Testamenten als Beter, in ihrem Gebet beschrieben werden. Wie armselig macht sich manches Mal unsere Gebetspraxis dagegen aus! Mit den Psalmen beten zu lernen ist eine Entdeckung, die unserer Frömmigkeit Ehrlichkeit, Tiefgang, Natürlichkeit und tiefe Freude vermitteln wird. Ganz abgesehen von dem Gebetsleben Jesu, von dem die Evangelien in seiner Einzigartigkeit anschaulich berichten. Unser Herr ist und bleibt der einzigartige Lehrer des Gebetes. „Herr, lehre uns beten" bleibt unsere Bitte (Lk 11, 1).

2.3 Die Warnung Jesu: Aber beim Blick in die Bibel fällt uns noch etwas auf: die Warnung, mit der Jesus die Gebetsunterweisung seiner Jünger beginnt. In Mt 6 geht es um die drei klassischen Formen der Frömmigkeit, in denen sich die Frommen im Volk Gottes sehr wohl auskannten. Jesus nennt das Gebet, das Fasten und das Almosengeben und stellt diese *praxis pietatis* – durchaus korrigierend – in den neuen Zusammenhang seiner Botschaft vom Reich Gottes.

Allem vorgeordnet ist Jesu Warnung: Habt acht (Mt 6, 1)! Denn auch das, was um Gottes willen getan wird, auch das, was zum Kostbarsten in unserer Bezie-

hung zu Gott gehört, das vertrauensvolle Gespräch mit Gott, kann pervertiert und missbraucht werden zur frommen Selbstdarstellung. Dann verkommt das Beten zur Heuchelei, der Beter wird zum Schauspieler, der vor dem Publikum eine Rolle spielt, die ihm Anerkennung und Ansehen vermitteln soll. Oder er verhält sich wie ein ungläubiger Schwätzer, der mit vielen Worten Gott bearbeiten und umstimmen zu können meint.

2.4 Demgegenüber stellt Jesus Gott als den Vater heraus, der uns kennt und sich in liebevoller Fürsorge um uns kümmert. Dann folgt das Gebet, das in seiner Gewichtung und Knappheit Mitte und Ziel der Gebetsunterweisung Jesu ist (Mt 6,7-13).

2.5 Diese Warnung Jesu werden gerade wir „Beter von Berufs wegen" zu beachten haben, da wir mit unseren Gebeten in der Öffentlichkeit im Gottesdienst wie bei anderen Anlässen immer in Versuchung stehen, die zuhörenden Menschen zu beeindrucken und Gott als Adressaten unseres frommen Geredes nur vorzuschieben. Und dass es beim Beten nicht um einen frommen Leistungsnachweis mit möglichst gesteigertem Aufwand geht, müssen wir uns und unseren Gemeinden auch immer wieder klar machen.

Wir wissen, dass unser öffentliches Beten in enger Beziehung zu unserem persönlichen Beten „im Kämmerlein" steht, dass dieses in seiner Ehrlichkeit und Intensität uns davor bewahrt, zum Scharlatan *coram publico* zu werden. Das öffentliche und das private Gebet sind voneinander zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Immer bleibt das Wort, das von Gott kommt, die Quelle, aus der wir Beterinnen und Beter schöpfen![2]

2.6 Mit Erhörungsgewissheit beten: Wohl am deutlichsten wird die Gebetsunterweisung Jesu charakterisiert durch die Erhörungsgewissheit, mit der er die Einladung zum Beten verbindet. Mit einer Kühnheit sondergleichen verspricht Jesus seinen Jüngern, dass ihre Gebete nicht ins Leere laufen, niemals ohne Antwort bleiben. Diese Gewissheit ist verankert in der einzigartigen theologischen Charakterisierung des Betens in seinem Namen: im Namen Jesu dürfen wir Gott, den Vater, in der Kraft des Heiligen Geistes anrufen (Mt 7,7-11; 18,19; Joh 14,13 f.; 15,16; 16,23; Röm 8,14-16.26 f.).[3]

Darum nennt Jesus die Beter Töchter und Söhne des Vaters im Himmel – diese einzigartige Beziehung charakterisiert christliches Beten und macht es der Erhörung gewiss!

---

[2] Seitz, Erneuerung 93 (wie Anm. 1).

[3] Vgl. Liebschner, Siegfried: Dem neuen Menschen eine Chance geben. Baptistische Beiträge zu einer Theologie des Heiligen Geistes (Baptistische Studien Bd. 10), Kassel 2006.

2.7 Wenn Jesus so zum Beten auffordert, unser Beten geradezu zur Sache des dreieinigen Gottes macht, entdecken wir, wie weit unser oft ängstlich-berechnendes, unser kleinmütiges Beten von dem entfernt ist, was er damit gemeint hat. Vermutlich müssen wir uns diese Dimension des Gebetes zum Vater im Namen Jesu in der Kraft des Heiligen Geistes immer wieder neu bewusst machen. Würden wir sonst mit halb schlechtem Gewissen von der Belastung durch die vielen „Appelle" zum Gebet sprechen und mit unserer terminlichen Überlastung und dem Zeitmangel unsere Gebetsarmut zu entschuldigen versuchen? Oder bei Engpässen im Zeitplan unbedacht zuerst an unserer Gebetszeit Abstriche machen?

2.8 Tatsächlich: Die vielen Imperative, die uns zum Beten auffordern, sind eher als Einladungen zu verstehen, uns dem Werben des dreieinigen Gottes zu öffnen und uns auf den Prozess der Gemeinschaft mit ihm einzulassen. Dann geht es nicht mehr vordergründig um unsere Lust oder Unlust zu beten, um die richtige Stimmung oder unseren angeblichen Zeitmangel, sondern um die tiefe Einsicht: Gott erwartet uns, er nimmt sich Zeit für uns, er will uns beschenken mit seiner Gegenwart und seinem heilenden, klärenden Wort.[4]

3 Wir müssen umdenken: „Gott müht sich um unser Gebet"

3.1 Fernab allen gesetzlichen Drucks geht es um ein Umdenken, wenn wir den Reichtum dieses kostbaren Geschenkes aus der Hand Gottes erfassen wollen und unseren frommen Leistungskatalog endgültig aus der Hand geben. „Unser ganzes Leben wird einmal von Gott her offenbar werden als eine Schule des Gebetes. Es kann niemand sich in seiner Entwicklung besser verstehen als so, daß er sie zu begreifen sucht als Gottes Bemühung um sein Gebet."[5] Gott müht sich um unser Gebet. Das zu wissen und zu glauben, bedeutet, dem Gebet einen entsprechenden Stellenwert in unserem persönlichen Leben wie für den pastoralen Dienst einzuräumen.

Gott müht sich um unser Gebet: So werden wir sensibel für die Impulse seines Geistes, der uns hörfähig macht. Wir nehmen sein Wort ernst, das uns zugute geschrieben ist, das uns gilt und uns im Hören neu zugesagt wird, das wir hören

---

[4] Vgl. Guardini, Romano: Vorschule des Betens, Einsiedeln 1964.

[5] „Wer sein religiöses Leben nur auf dem inneren Drang aufbauen wollte, würde wahrscheinlich bald überhaupt nicht mehr beten. Er wäre wie ein Mensch, der alles auf Eingebung und Erlebnis setzen und Ordnung, Zucht und Arbeit beiseite lassen wollte: ein solches Leben wäre dem Zufall ausgeliefert. [...] Wer es mit seiner Beziehung zu Gott redlich meint, sieht bald, dass das Gebet nicht nur ein Ausdruck des Innern ist, der sich von selbst durchsetzt, sondern auch und in erster Linie Dienst, der in Treue und Gehorsam getan werden soll. So muss es gewollt und geübt werden." Asmussen, Hans: Das Gebet der Diener am göttlichen Wort. Vom Gebetsdienst der Träger des Amtes, Berlin 1941, 10.

und dem wir gehorchen. So müht sich Gott um unser Gebet. So und nur so werden wir Diener des göttlichen Wortes sein – *verbi divini minister.*

3.2 Denn wenn Gott nicht sein Wort an uns richtet und wir nicht mit ihm reden – was haben wir dann zu sagen? Wir haben weder die Kraft noch den Auftrag, dem Wort Gottes Leben einzuhauchen. Der lebendige Gott selber gibt seinem Wort durch den Heiligen Geist in uns die Kraft, das Wort als lebendiges Wort zu empfangen und Worte des Lebens weiterzugeben.

3.3 Zu dem nötigen Umdenken gehört auch die Entdeckung, dass das biblische Zeugnis vom Gebet nicht allein von einem Tun unsererseits spricht, sondern im Tiefsten eine Beziehung beschreibt, die der heilige und allmächtige Gott mit uns Menschen eingehen möchte. Der Gott, der uns als sein Ebenbild geschaffen hat, hat uns seinen Namen gegeben, wir dürfen ihn so anreden, wie er sich uns in Jesus Christus offenbart hat. Als durch Christus erlöste Töchter und Söhne des Vaters im Himmel haben wir freien Zugang zu ihm, dürfen seiner Gnade und Barmherzigkeit gewiss sein und in seiner liebevollen Fürsorge Halt und Geborgenheit finden (Röm 8, 14-17.26).

Haben wir diese biblischen Zusagen vor Augen und im Herzen, wenn wir vom Gebet sprechen? Gal 4, 4-7 bringt es anschaulich zum Ausdruck: So will Gott mit uns Gemeinschaft haben, dieser einzigartigen von Gott in Christus geschaffenen Beziehung dürfen wir Gestalt geben. Darum lädt sein Wort uns so anschaulich und eindringlich zum Beten ein!

3.4 So kann unser Leben und Dienst eine „Schule des Gebetes" werden. Robert Leuenberger schließt seine Pastoraltheologie mit dem nachdrücklichen Hinweis auf das Gebet, wenn er zur Mitte des christlichen Lebens, zur Heiligung, zurückkehrt: „Heiligung heißt, daß wir aus unserm Leben eine Schule des Gebetes machen. Das Gebet ist, vor aller Theologie, vor aller Predigt, vor aller Seelsorge, der Ort, da das Wort Gottes uns immer zum neuen Wort wird, der Ort, da der Herr der Kirche seinen Diener zum gehorsamen Knecht und zum freien Herrn über alle Dinge in einem macht. Das Gebet umfasst und trägt und ist denn alles: die Theologie, die Predigt, die Seelsorge. In ihm allein ist dies alles eins, ja ist dies alles erst wirklich, weil der Heilige Geist es in sein eigenes Werk verwandelt. Nur solange und soweit er betet, verdunkelt der Theologe und Prediger das Licht Gottes nicht durch sein menschliches Licht …".[6]

[6] Leuenberger, Robert: Berufung und Dienst. Beitrag zu einer Theologie des evangelischen Pfarrerberufes, Zürich 1976, 253.

4 „Der Pastor muss mehr beten als die Gemeinde"[7]

4.1 Gehen wir dieser Spur nach und vergegenwärtigen wir uns die Bedeutung des Gebetes für unsere theologische Arbeit in Verkündigung und Seelsorge. Pastorinnen und Pastoren müssen mehr beten als die Gemeinde, wenn sie nicht Schwätzer und Routiniers werden wollen.[8]

Eine anschauliche Vertiefung bietet Dietrich Bonhoeffer mit seinem Hinweis auf das Betpult im Amtszimmer der Pastoren. In seiner Finkenwalder Homiletik findet sich im VI. Teil das Kapitel „Der Pfarrer und die Bibel"; darin heißt es programmatisch: „Der Pfarrer begegnet der Bibel in dreifachem Gebrauch, auf der Kanzel, auf dem Studiertisch und auf dem Betpult. An allen drei Stellen geht es darum, sie recht zu gebrauchen. Darum wird ein Kampf geführt werden müssen. [...] Der Pfarrer gebraucht die Bibel nur recht, wenn er sie ganz, d.h. in diesem dreifachen Sinn gebraucht. Es gibt nicht den einen ohne den anderen Gebrauch. Niemand kann die Bibel auf der Kanzel auslegen, der nicht mit ihr auf dem Studiertisch und dem Betpult umging ..."[9]

Nach seinen Erläuterungen zu den Stichworten Kanzel und Studiertisch geht Bonhoeffer näher auf die „betende Schriftbetrachtung" ein, die er mit dem „Betpult" verbindet: „Dieses Pult ist aus unseren Amtszimmern verschwunden. Luther besaß es. Der auslegende Prediger muss selbst in der Schrift gegründet sein. Er muss sich Zeit nehmen zu betender Schriftbetrachtung. Das Wort soll ohne Gebrauchsabzweckung zu ihm selber reden. Apg 6,2-4 proseuche und diakonia tou logou! Der Pfarrer muss mehr beten als die Gemeinde. ... Er bedarf der Befestigung im Glauben und der Erleuchtung in der Erkenntnis. Die betende Schriftbetrachtung gibt ihm den festen Boden unter die Füße. Sie macht ihm seine Bitten gewiss. Er braucht diese Zuflucht [...]. Diese Schriftbetrachtung ist wirkliche Arbeit und kein Hindämmern. Es geht nicht darum, neue und große Gedanken zu denken, sondern um das einfache Hören der alten Gedanken und das Bewegen und Aufbewahren im Herzen. [...] Wir haben nur den Auftrag, diesen Dienst zu tun. Gott will, dass sein Wort gelesen und gebetet wird. Wir stellen ihm anheim, was er daraus macht. Der Pfarrer sei darin nur treu und gehorsam."[10]

4.2 Mit dem Wort Gottes beten – wie Jünger hören und reden: Hier sind nicht die vielen Gebete gemeint, die wir in den unterschiedlichen Situationen des Tages an Gott richten in Dank, Bitte, Klage oder Fürbitte. Sie alle haben ihr

---

[7] Bonhoeffer, Dietrich: Der Pfarrer und die Bibel, hg. von Eberhard Bethge (Ges. Schr. Bd. IV), München 1965, 257.

[8] A.a.O., 292.

[9] A.a.O., 255.

[10] A.a.O., 257; ähnlich auch 291 f. in „Finkenwalder Bibelarbeiten"; dort: „Es ist ratsam, der stillen Gebetszeit ein Wort Gottes zugrunde zu legen. Das gibt dem Gebet Inhalt, festen Grund und Zuversicht. Es kann für eine Woche derselbe Schriftabschnitt sein. Dann wird das Wort in uns zu wohnen und zu leben beginnen und uns bewusst oder unbewusst gegenwärtig sein ..." (292).

Recht und sind von unserem Herrn unter Verheißung gestellt. Daneben aber gilt für Pastorinnen und Pastoren, treu und verbindlich mit der Bibel zu beten, was geradezu als ihre Berufspflicht und darum auch als ihr Privileg anzusehen ist. Was wissen wir denn von Gott zu sagen, wenn er sich uns nicht selber in seinem Wort offenbart? Wie sollen wir denn Menschen trösten, ermahnen und Orientierung geben, wenn wir nicht selber von dem lebendigen Gott überführt, ermahnt, getröstet worden sind? Würde es nicht an Hybris grenzen, wollten wir Menschen in ihrer konkreten Lage mit einem Zuspruch Gottes aufrichten und segnen, wenn wir nicht selber einen derartigen Zuspruch von ihm empfangen hätten?

4.3 Natürlich ist uns vertraut, dass zur Predigtvorbereitung neben der gründlichen Exegese die Meditation als geistliche Vertiefung und persönliche Aneignung des Textes gehört, um ihn in die Situation der Hörer übertragen und als Wort Gottes ausrichten zu können. Darüber hinaus aber gehört das Beten mit dem Wort Gottes zu unserem Alltag, weil es unsere Dienste im pastoralen Alltag prägen und qualifizieren will. Das ist mit dem „Betpult" gemeint.

Weil wir an den lebendigen Gott glauben, der mit uns reden will und uns etwas zu sagen hat, halten wir inne, suchen wir seine Nähe und nehmen ihn beim Wort (Ps 27,8). Das ist durchaus wörtlich zu nehmen, denn wir wissen, wo wir sein Wort finden! Wir lesen ein Bibelwort, nur wenige Verse, betrachten, „reiben" sie,[11] lernen in der Stille zu warten und zu hören, akzeptieren sie auch in ihrer Sperrigkeit, versuchen hinein zu hören in ihre lebendige Kraft, lassen sie uns vom Geist Gottes übersetzen und zusprechen, nehmen sie in uns auf als Wort des Lebens, mit dem wir heute leben, glauben und arbeiten dürfen.Wir tun das in dem Vertrauen, dass die Worte, die von Gott kommen, die Stufen sein werden, auf denen wir zu Gott finden.[12]

4.4 Beten gibt das Verständnis unseres Berufes zu erkennen.

Diese Gebetspraxis ist Ausdruck einer bestimmten Haltung dem Wort Gottes gegenüber und sie prägt zugleich unsere Haltung in unserem Dienst. Auch deswegen ist diese Sichtweise für uns Theologen im pastoralen Dienst so entscheidend wichtig! Wir kommen zu unserem Vater mit leeren Händen, mit vielen offenen Fragen, demütig, aber voller Vertrauen, nicht als Wissende und Alleskönner, sondern als seine Kinder und Freunde (Joh 15, 14-16).[13]

---

[11] So beschreibt Luther gern die intensive Betrachtung des biblischen Wortes, um seiner Bedeutung und Kraft, seinem „Duft und Geschmack" auf die Spur zu kommen.

[12] Vgl. Bonhoeffer, Dietrich: Das Gebetbuch der Bibel – Eine Einführung in die Psalmen; in: ders.: Beten mit der Bibel, Hamburg 1970, 56.

[13] So wie es weder im AT noch im NT den einen Begriff für Beten / Gebet gibt, so vielfältig sind auch die Gebetsgebärden, durch die die Situationen der Beter und der Charakter ihrer Gebete anschaulich vor Gott ausgebreitet werden. Vgl. dazu Grün, Anselm und Reepen, Michael: Gebetsgebärden (Münsterschwarzacher Kleinschriften Bd. 48), 1988.

Wie leicht gerieren wir uns als „Meister der Schrift" und lassen es an der angemessenen Haltung der Demut und des geistlichen Respekts dem Wort Gottes gegenüber fehlen, wenn wir aufgrund unserer – Paulus würde sagen, sarkischen – Weisheit und Erfahrung Menschen zu raten und in höherem Auftrag zu reden versuchen.

Wie schnell geschieht es heute, dass bei der Beurteilung aktueller Probleme und Herausforderungen nicht mehr vorrangig nach biblischen Weisungen und den Maßstäben des Evangeliums gefragt, sondern prioritär von humanwissenschaftlichen Positionen her geurteilt wird.

Wie kurzschlüssig treffen wir bisweilen unsere Urteile in geistlichen Fragen, wenn wir nicht geduldig und intensiv genug die Weisung Gottes erwartet und auf sein aktuelles Reden gewartet haben, sondern allein mit dem Zitat eines Bibelwortes die anstehenden Fragen meinen beantworten zu können.

Wie betrügerisch wäre eine Reaktion, die mit Verweis auf die nicht nachzuweisende Effizienz auf die betende Schriftbetrachtung verzichtet und aus Zeitgründen nur die praktische Tat gelten lassen würde.

Wir erkennen, was für ein Schatz an Erkenntnis, an geistlicher Weisheit und Vollmacht im hörenden Beten und in betender Schriftbetrachtung verborgen ist und für uns bereit liegt, wenn wir uns dazu einladen lassen und uns dafür bereit halten. Wir würden dann reden, weil wir tatsächlich etwas zu sagen hätten.[14]

4.5 Schließlich machen wir uns bewusst, dass wir in dieser inneren Haltung Teil einer Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern werden, die vor uns und mit uns auf das Wort Gottes gehört und nach seinem Willen für ihren Dienst zu ihrer Zeit gefragt haben.

Selbst wenn wir uns einmal im pastoralen Dienst so „wie ein einsamer Vogel auf dem Dach"[15] fühlen sollten, mit unserem Hören auf das Wort des lebendigen Gottes tauchen wir in eine weite geistliche Geschwisterschaft ein, die sich vom je neuen Zuspruch des Geistes und Wortes Gottes gehalten und beauftragt wissen durfte und das auch heute glauben und erwarten darf.

4.6 Dazu noch Stimmen von zwei Lehrern der Kirche zu unterschiedlichen Zeiten. Immer wieder findet Julius Schniewind, der bekannte Exeget und frühere Seelsorger der jungen Theologen der Bekennenden Kirche, mit seinen Thesen zur geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes aus dem Jahr 1947 Erwähnung: „Erneuerung unseres Betens heißt, dass wir unsere Unfähigkeit zum Gebet eingestehen …" mit diesem Eingeständnis beginnt Schniewind seine 15. These.[16] Aber mit

---

[14] „Bibelworte offenbaren ihre Schätze oft erst, wenn man sie mit dem Schlüssel des Gebetes öffnet." Thielicke, Helmut: Vom geistlichen Reden, Stuttgart 1961, 112.

[15] Vgl. Ps 102,8; vgl. Barth, Karl: Theologische Existenz heute!, hg. von Hinrich Stoevesandt, München 1984, 86.

[16] Schniewind, Julius: Geistliche Erneuerung, Göttingen 1981, 142.

dem Hinweis auf Röm 8,34 ermutigt er uns, in unserer Unsicherheit und Zerrissenheit zur Fürbitte Jesu Christi Zuflucht zu nehmen in der Gewissheit: „Unseren unfähigen und unwürdigen Dank, unser unlauteres und verwirrtes Beten nimmt er, so wie es ist, und darin ist unser Beten vor Gott angenehm und erhörlich. Solches Beten steht unter der Fürsprache des Geistes. Das Wort Röm 8,26 f. meint nicht Ausnahmezustände, sondern es beschreibt all unser Beten. [...] Unser in seiner Konkretheit schwaches, törichtes, unwissendes Beten wird dennoch von Gott als die Stimme seines eigenen Geistes vernommen. [...] Das einsame Gebet des Pfarrers ist das Herzstück unseres Amtes. Paulus dient Gott am Evangelium [...] im geistgewirkten Gebet (Röm 1,9). Dies Gebet ist unablässig, ist *suspirium*; dennoch hat es bestimmte Gebetsstunden. Wir wissen, daß Luther täglich zwei Stunden auf das Gebet angewandt hat. Darin ist die Bibellese eingeschlossen: Gebet entsteht und besteht nur im Lauschen aufs Wort. [...] Solches Hören gewinnt seine Übung aus Luthers Grundsatz *scriptura sui ipsius interpres* ...".[17]

Eduard Lohse sagt es in seiner Pastoralethik so: „Ein Pfarrer kann seinen Dienst nicht recht ausüben, wenn er nicht Zeit und Gelegenheit zum Gebet findet. Gewiss ist das Gebet Sache jedes Christen. Doch das Gebet des Pfarrers hängt mit seinem Auftrag zusammen, es gehört zu seinem Dienst der Versöhnung. Dabei mag es nicht selten so sein, dass er sich müde fühlt oder nicht weiß, wie er beten soll. Gerade dann aber braucht er an jedem Tag wenigstens eine kurze Zeit der Stille [...] Beten kann nicht geraten, wenn es von persönlichen Stimmungen oder Neigungen abhängig ist. Es braucht geordnete Gestalt, um beständig bleiben zu können. [...] Jeder evangelische Theologe sollte sich selbst eine feste Regel geben, nach der er täglich Schriftlesung, Meditation und Gebet hält. [...] Als Diener am Wort kann er nicht wirksam sein, wenn er nicht Tag für Tag zunächst selber Hörer des Wortes ist, das er anderen weitergeben möchte".[18]

4.7 Sicher bedürfen wir immer wieder einmal der Erinnerung an das biblisch gebotene proton panton (1Tim 2,1), um diese Gewichtung für unser geistliches Leben wie für die konkrete Zeiteinteilung unseres Tages zu beherzigen. Unser Leben gewinnt eine gesunde Struktur aus der Priorität des Gebetes, wie viele geistliche Vorbilder bestätigen!

Bonhoeffer ermutigt seine Vikare nachdrücklich zur geistlichen Disziplin der Dienerinnen und Diener Christi: „Es ist nicht gut von ‚Gesetzlichkeit' zu reden, wo es um die Ordnung unseres christlichen Lebens, um die Treue in den gebotenen Dingen des Schriftlesens und Betens geht. Unordnung zersetzt und zerbricht den Glauben. Das muss der Theologe besonders lernen, der Zuchtlosigkeit mit evangelischer Freiheit verwechselt".[19]

---

[17] A.a.O., 142 f.

[18] Lohse, Eduard: Kleine evangelische Pastoralethik, Göttingen 1985, 26 f.

[19] Bonhoeffer, Pfarrer 291 f. (wie Anm 7). Entscheidend bleibt dabei, dass wir geistliche Ordnungen nicht mit gesetzlichem Druck und Zwang verwechseln! Hilfreich ist die Differenzie-

5 Herausgefordert zur Treue in der Fürbitte

5.1 Natürlich werden alle Christen zum Fürbittegebet aufgefordert, und dabei wird der meist enge Rahmen unserer eigenen Anliegen weit überschritten: 1Tim 2,1 ff. In der Regel geben wir der Fürbitte auch in unseren Gottesdiensten entsprechend Raum. Doch für Pastorinnen und Pastoren ist die Fürbitte elementarer Bestandteil ihres Gemeindedienstes so wahr sie sich vor Gott für die ihnen anvertraute Gemeinde verantwortlich wissen.

5.2 Diese Fürbitte weiß sich getragen von der Fürbitte des Herrn für seine angefochtenen Dienerinnen und Diener (Lk 22,32; Joh 17,9.11.15.17) und nimmt selbstverständlich die frühchristliche Praxis auf.[20]

In der Fürbitte wird das ntl. Verständnis von Gemeinschaft konkret. Sie schafft eine geistliche Verbindung zwischen den Betenden und denen, denen ihre Fürbitte gilt, und stellt sie alle unter den Schutz und Segen ihres Herrn.

5.3 Was die Fürbitte unserer Gemeinden für uns und unseren Dienst bedeutet, werden wir kaum ermessen können. Darauf kann keiner von uns verzichten! Es versteht sich, dass auch wir in diesem Dienst für die uns Anvertrauten treu sind und uns dafür Zeit nehmen. Was wir Einzelnen im persönlichen Gespräch, beim Hausbesuch, nach dem Gottesdienst versprochen haben und worauf sie sich verlassen, darf von uns nicht vergessen oder gedanken- und lieblos missachtet werden. Dazu noch einmal J. Schniewind: „Solche Fürbitte braucht Zeit. Die Anliegen unseres Amts, die uns unmittelbar anvertrauten Menschen, die Kirche Gottes und alle, die ihr dienen als ‚Hirten und Lehrer' ‚im Werk der Leitung und in der Arbeit der Liebe', in unserm Volk, in der Weite der ganzen Welt: Fürbitte braucht Zeit, und wir verstehen, wie der sterbende Polykarp zwei Stunden in Fürbitte betet und nicht aufhören kann …"[21]

5.4 Oftmals erwachsen aus der Fürbitte innere Klarheit, tiefe Vergewisserung und konkrete Impulse, wie eigene Erfahrungen und persönliche Berichte be-

---

rung, die G. Ruhbach vornimmt, wenn er die Urordnung des christlichen Lebens unterscheidet von den vielen Teilordnungen, die uns beanspruchen und zerreißen wollen: „Glauben zielt elementar auf Nachfolge, und Nachfolge heißt, dass mein Leben einerseits immer neu in Ordnung kommt, dass ich aber andererseits die Ordnung Gottes und seiner Gemeinde als auch für mich gültig bejahe. Nachfolge ohne konkrete Gestaltwerdung gibt es nicht; Ordnungen, die sich dafür und daraus ergeben, sind Wegordnungen, Hilfen für gestaltetes Leben … Ob sich im Umgang mit Ordnung Befreiung oder Belastung einstellt, wird die Probe für rechten Umgang mit Ordnung sein. Es sei lediglich hinzugefügt, dass Freiheit niemals in den Schoß fällt, sondern immer auch etwas kostet …". Ruhbach 35 f. (wie Anm. 1); vgl. dazu auch a. a. O., 184-186.

[20] Vgl. Apg 4,29 ff.; 6,6; 12,5.12; 13,3; 20,36; Röm 1,8 ff.; 15,30 ff.; 2Kor 1,11; Eph 1,15 ff.; 6,18 ff.; Phil 1,9-11; Kol 1,3-11; 4,3 f.; 1Thess 5,17.25; 2Thess 3,1; 1Tim 2,1 ff.; Jak 5,16; Hebr 13,18 u. ö.

[21] Schniewind 144.

zeugen. Dennoch: Nicht die von uns nachgewiesene „Erhörung" im Sinn einer „Erfolgsmeldung" motiviert uns zur Fürbitte, sondern unser Vertrauen in die von Jesus Christus zugesagte liebevolle Zuwendung des Vaters im Himmel zu allen Menschen in seiner Welt (1Tim 2,1-4). Weil wir an den barmherzigen Gott glauben, dessen Gnade allen Menschen gilt, steht unsere Fürbitte immer im Zeichen der Hoffnung. Wir beten für andere Menschen und vertrauen sie so mit ihrer Not dem Gott an, der sich als Vater der Barmherzigkeit und Gott allen Trostes offenbart hat (2Kor 1,3 ff.).

5.5 Maßgeblich wird für uns die Erfahrung des Apostels Paulus bleiben, von der er im 2Kor berichtet. Seine intensive Bitte um konkrete Hilfe und Entlastung hat Gott nicht wie gewünscht erfüllt. Aber der Herr hat auf sein Gebet geantwortet. Er hat ihm ein Wort gegeben, einen Zuspruch zugesagt, mit dem Paulus leben konnte, getragen von der Gewissheit, dass der Herr sein Gebet auf seine Weise erhört hat: 2Kor 12,8 f.

5.6 Mit der Verheißung der Gnade Gottes im Rücken und mit dem Vertrauen auf das Kommen seines Reiches beten wir für Menschen in der Nähe und in der Ferne, für das verborgene wie offenkundige Wirken seines Wortes, für Gerechtigkeit und Frieden auf unserer Erde. Umklammert bleibt unsere Fürbitte von den ersten drei Bitten des Vaterunser-Gebetes.

6 „Anfechtung lehrt aufs Wort merken"

6.1 Dass zu unserem pastoralen Dienst die Anfechtungen gehören, ist uns nicht nur durch Martin Luther vertraut.[22] Wir erleben sie in unterschiedlichen Erscheinungsweisen: einmal als *superbia*, als Stolz und geistlichen Hochmut, wenn wir die Sache Gottes mit unseren eigenen Fähigkeiten und Kräften verwechseln, als würden wir mit unserer Hingabe, unserem Eifer und unserer „Persönlichkeit" die Gemeinde retten und den Bau des Reiches Gottes voranbringen. Wir reden von Vollmacht und suchen Macht, die uns im geistlichen Dienst durchaus „angeboten" werden kann (cf. Mt 4,8 ff.). Auf sehr subtile Weise kann sich derartiges Denken unserer Gefühle und Einstellungen bemächtigen und unser Selbstbild formen.[23]

---

[22] M. Luther in seiner Vorrede zum ersten Band seiner deutschen Schriften, 1539: „Über das will ich Dir anzeigen eine rechte Weise, in der Theologia zu studiren, so ich mich geübet habe … drei Regeln … heißen also: oratio, meditatio, tentatio … Zum dritten ist da tentatio, Anfechtung. Die ist der Prüfstein, die lehret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie wahrhaftig, wie süß, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort sei, Weisheit über alle Weisheit …"

[23] Auch wenn in unseren Kirchen und Gemeindehäusern die Kanzeln nicht so hoch angebracht sind wie in alten Kirchen, werden wir das „Kanzelgebet" von Lothar Zenetti (1976) nicht unbe-

6.2 Wir können Anfechtung aber auch als *desperatio* erleben, als Verzagtheit, Enttäuschung und Verzweiflung angesichts ausbleibenden Erfolges, mit dem wir aufgrund unseres persönlichen Einsatzes meinten rechnen zu dürfen. Wie ist Erfolg überhaupt im Dienst zu messen, welche Erfolgserlebnisse können wir „verbuchen"? Was bestätigt mich als Person, meinen Einsatz, meine Kompetenz, mein „charismatisches Format", wenn doch das Meiste im pastoralen Dienst im Verborgenen geschieht? (Und wehe mir, wenn ich für publikumswirksame Bekanntgabe sorgen würde!) Meine Arbeit besteht im Säen, mühevoll und wenig attraktiv. Ernten dürfen dann die anderen? Kann ich mich dann an 1Kor 15,58 halten? Wie und auf welchen Feldern suche ich Anerkennung, wenn die Gemeinde vergisst, mir Zeichen ihrer Wertschätzung meines Dienstes und Einsatzes zu geben? Wie anfällig bin ich für Ersatzhandlungen oder gar wie süchtig für Surrogate jedweder Art, die nur problematische Abhängigkeiten schaffen?

6.3 Schließlich ist noch die *acedia*, die Unlust, die Müdigkeit, der Überdruss (auch *taedium spirituale* genannt) zu erwähnen, wenn uns die Motivation, die Kraft, die geistliche Energie fehlen zum Beten, zum Bibellesen, zum Glaubensmut, zum freudigen Bekenntnis, zu Worten und Taten der Liebe. So sehr uns das bekümmern mag, auch darin stehen wir nicht allein; wir sind nicht die Ersten und Einzigen, die diese bleierne Verzagtheit befällt. Ihre Ursache mag in körperlicher Überforderung über lange Zeit, in persönlicher Enttäuschung und eigenem Versagen oder auch in seelischen Defiziten liegen, in jedem Fall sind und bleiben wir geliebte Dienerinnen und Diener unseres Herrn, dessen Fürbitte uns gerade in solchen Zeiten trägt und hält (Lk 22,32; Joh 17,15.17.19).

6.4 Entscheidend wird sein, dass wir uns dem Reden Gottes in seinem Wort wie durch seinen Geist nicht verschließen. „Anfechtung lehrt aufs Wort merken" – so hat Luther Jes 28,19 (fälschlich) übersetzt; aber diese geistliche Wahrheit gilt. Gerade in Zeiten der Anfechtung, wenn auf erhabene Gefühle kein Verlass ist und unser frommer Erfahrungsschatz fraglich und beinahe unwirklich wird (cf. Ps 13,2 ff.!), bleibt uns nur die Zuflucht zum Wort Gottes, das wir uns laut vorlesen oder auch von anderen kräftig zusprechen lassen dürfen – als wäre es nur für uns geschrieben!

In aller unserer Zerrissenheit, unter Verzicht auf jede Rolle pastoraler Stärke und theologischer Überlegenheit wenden wir uns an den verborgen scheinenden

---

teiligt zur Kenntnis nehmen: „Wenn ich oben stehe / auf der Kanzel / hoch über den Leuten, / die mir zuhören, / kann ich hinuntersehn / von oben herab / auf sie alle. / Sie / unter mir / müssen aufschaun zu mir. / Gott sei mir gnädig, / so hoch / über allen!" Dazu gehört auch Kurtmartin Magiera (1979): „Als der Theologe sagte:/ ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben … / zupfte ihn Herr ZETT am Ärmel / und flüsterte ihm ins Ohr: Vergiß nicht, / daß du zitierst."

Gott, der uns aber unzweideutig in seinem Wort das sagt, was wir uns nicht selber sagen und vielleicht jetzt kaum glauben können (Mt 26,41).[24]

6.5 Angesichts unserer eigenen Armut dürfen wir aus einer Quelle schöpfen und von einem Schatz leben, wie sie uns in den Texten, Gebeten und Liedern aus der Geschichte der christlichen Kirche begegnen. „Aus tiefer Not schrei ich zu dir …" solchen und ähnlichen Liedern dürfen wir uns anvertrauen und erleben, wie Melodien, Bilder, Bekenntnisse des Glaubens in schwerer Zeit und biblisch geprägte Hoffnungsbilder Licht aus der Welt Gottes in unserer Dunkelheit aufleuchten lassen.

Bücher mit Gebeten aus der christlichen Tradition wie mit Chorälen und Liedern aus alter und neuer Zeit haben in unserer Bibliothek ihren festen Platz – aus gutem Grund.

7. Leben und Dienst vom Gebet geprägt

Eine wichtige Erfahrung wird mit uns Betern gehen, unser Selbstbild verändern und unseren Dienst prägen: Das, was unseren Dienst wertvoll und wichtig macht für andere Menschen, sind nicht unsere theologische Kompetenz, unsere starke Persönlichkeit, unsere seelsorgerische Weisheit, unsere rhetorische Begabung oder kybernetische Fähigkeit. Das alles sind hilfreiche Gaben, die geheiligt werden müssen, wenn sie dem Dienst im Reich Gottes zur Verfügung gestellt werden. Entscheidend ist und bleibt, dass der Herr, der uns berufen hat, sich immer wieder zu uns stellt, seine Berufung bestätigt und auch trotz unseres Versagens erneuert, unsere Schuld vergibt und in seiner Gnade Vollmacht und Freude, *parrhesia* schenkt zum Dienst der Versöhnung.

Die Demut und Hingabe, die Aufrichtigkeit und Liebe, die Freude und die Sehnsucht nach der neuen Welt Gottes, die uns in unserem Beten vor Gott bestimmen, werden auch unseren Dienst prägen. Denn *coram Deo* klärt und zeigt sich, wer und was wir wirklich sind; von hier aus formt sich unser Weg zu den Menschen, denen wir in der Liebe begegnen, mit der der ewig reiche Gott uns

---

[24] Wenn in diesem Beitrag auch die Bedeutung des gemeinsamen Gebetes zu zweit oder im vertraulichen Kreis nicht thematisiert ist, muss sie in diesem Kontext umso deutlicher erwähnt werden. Wir beten nicht nur mit anderen für andere, sondern sind auch darauf angewiesen, dass für uns gebetet wird, dass andere mit uns und für uns glauben, hoffen und beten. Wollten wir uns dem verschließen, würden wir uns zu unserem Schaden dem geistlichen Geschenk der *koinonia* verschließen, über die wir Ausleger und Verkündiger der Bibel so viel zu sagen haben! Das Evangelium erreicht uns u.a. auch *per mutuum colloquium et consolationem fratrum (et sorrorum)* nach Mt 18,20, betont M. Luther in III. 4 der Schmalkaldischen Artikel von 1537. In diesem Zusammenhang wäre auch an das Geschenk der Beichte zu erinnern, die von ihrem Wesen her zutiefst dem Evangelium entspricht, auch wenn sie aufgrund problematischer und irreführender Entwicklungen in der Theologiegeschichte in unserer freikirchlichen Theologie eher distanziert betrachtet wird.

beschenkt hat; denen wir Worte des Lebens weitergeben, die wir aus dem Reichtum des Wortes Gottes empfangen haben; mit denen wir die Sehnsucht nach dem Kommen seines Reiches teilen, die das Evangelium Jesu Christi in uns geweckt hat; mit denen wir gegen alle Widerstände die Hoffnung festhalten, dass der Herr mit uns, mit seiner Gemeinde und seiner Welt zu seinem Ziel kommen wird. Denn sein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit! So dürfen wir beten und glauben – Tag für Tag.

Abstract

In this paper the author comments on various aspects of prayer in the life of the pastor. He shows the rich diversity of prayer forms in the bible, making special mention of Jesus' prayer life, that should be understood as an invitation to prayer. He demonstrates that God is particularly concerned about the prayer of Christian workers as the primary means of cementing and furthering the relationship between the believer and the triune God.

The author then discusses the essential role of prayer in the work of the pastor in the church, in the preparation of the pastor for service, in supplication for church members, in warding off temptation in its various forms.

In conclusion he emphasizes that through prayer God confirms His calling of the pastor and His promise to be with the pastor until the end.

Pastor Edwin Peter Brandt, Dorfstraße 36c, 23617 Stockelsdorf;
E-Mail: edwinbrandt@aol.com

Heinrich Christian Rust

Hörendes Gebet und andere Gebetsformen

Einblicke in mein Gebetsleben und Reflexionen

Meine Eltern haben mir beigebracht, wie ich beten kann. Die Form war lebensnah und unkompliziert. Als kleiner Junge dachte ich, dass ich meine Hände korrekt falten muss, damit es auch ein richtiges Gebet ist. Die Inhalte meiner Gebete waren Dank, Bitte und Fürbitte. Die Gebete waren in der Regel sprachlich sehr schlicht und auch kurz. Es waren keine langen Ausführungen. Oft haben wir auch gemeinsam Gebete gesungen. In der kleinen Baptistengemeinde meiner Heimat gab es sodann auch die „Gebetsgemeinschaften", die meist nach der Predigt angesiedelt waren. Da konnte dann jeder noch einmal mit Gott über die Predigt sprechen. Einige beteten immer mit den gleichen Worten und auch sehr häufig. Andere waren zaghafter. In meiner Teenager-und Jugendzeit erlebte ich die ersten charismatischen Aufbrüche in der Gemeinde. Dabei lernte ich, dass man mit Gott ganz offenbar auch anders kommunizieren kann. Nicht nur das Sprachengebet (Glossolalie), sondern auch das hörende Beten ist seitdem nicht mehr aus meinem Gebetsleben wegzudenken. Das hörende Beten kann zunächst einfach ein bewusstes Stillsein vor Gott bedeuten. Das kannte ich so aus meinen Kindheitstagen nicht. Es wäre auch geradezu wie ein Bruch mit unserer Gemeindetradition gewesen, wenn der Pastor eine Gebetsgemeinschaft mit den Worten eingeleitet hätte: „Wir wollen zunächst 10 Minuten still sein und hören, was Gott uns ins Herz gibt." Im Nachhinein denke ich allerdings, dass so mancher peinliche Predigtkommentar, wie sie hier und da in den Gebetsgemeinschaften geschah, dann vielleicht ausgeblieben wäre. In meiner Studienzeit und auch durch viele ökumenische Kontakte lernte ich zunehmend andere Gebetsformen kennen, die ich als neu und zuweilen geradezu fremd erlebte: Die Gebetsmeditation, Beten und Pilgern, das immerwährende Herzensgebet, Exerzitien, Stunden- und Tagzeitengebete und andere liturgische Formen des Gebetes: Beten mit den Gebetstexten anderer Menschen, Psalmodieren, Schreibendes Beten, Beten durch nonverbale Ausdrucksformen (Malen, Gestalten, Bewegen) oder auch Gebetsformen, die mit bestimmten Gebärden verbunden waren (erhobene Hände, kniend, auf dem Angesicht liegend). Ich lernte neben meinem persönlichen Gebet und dem Gemeindegebet auch Gebetsformen kennen, die uns halfen in kleinen Gruppen schnell zu einer Gebetsgemeinschaft zu finden (z. B. Bienenkorb-Gebete, Gebetspaten).

Wenn ich heute diese Breite von Gebetserfahrungen reflektiere, so ist mir bewusst, dass fast alle diese Gebetsformen irgendwann für mich, der ich aus einer baptistischen Tradition kam, neu waren, aber sie waren keineswegs neu in der

Geschichte der Christenheit. Nicht alle Gebetsformen entsprachen meiner Persönlichkeit und wurden mir dabei zur Hilfe. So habe ich lange Zeit versucht, mit einem Tagzeiten-Gebetsbuch einen Zugang zu liturgischen Formen des Gebetes zu finden, weil auch befreundete Pastorenkollegen mir mit leuchtenden Augen berichteten, wie wertvoll ihnen dieser Zugang im Gebet sei. Klaus Douglass berichtet in seinem 2011 erschienen Buch „Beten – ein Selbstversuch" von ähnlichen unterschiedlichen Zugängen zu verschiedenen Gebetsformen. Oft hatte er davon gesprochen, dass es mehr als fünfzig Weisen gäbe, zu beten. In diesem Buch beschreibt er nicht nur fünfzig unterschiedliche Gebetsformen, sondern er hat sie quasi wie in einem Selbstversuch an sich erprobt und dann bewertet.[1] Ich habe nicht so kompakt diesen Selbstversuch durchgeführt, aber mich immer wieder neu mit mir neuen Formen des Gebetes beschäftigt. Dabei ist mir eine Grunderkenntnis zunehmend bewusst: Beten ist nicht nur ein kognitiver Vorgang, sondern eine bilaterale, ganzheitliche Kommunikation zwischen Mensch und Gott. Eine Gebetsform soll und kann mir helfen, dass diese Kommunikation zum Erkennen, zum Vertrauen, zum Leben in Christus beiträgt. Beten ist geradezu ein Lebensstil mit unterschiedlichsten Formen. Ich kann mich noch sehr gut daran erinnern, wie ich als junger Mann damit begann, bewusst mit Gott in eine Kommunikation zu treten und zwar während des Schwimmens, Laufens oder sportlichen Trainings. Ich nahm mir vor, den ganzen normalen Alltag mit „Gebetsstationen" zu besetzen. So gewöhnte ich mir an, unmittelbar nach dem Aufstehen einen ganz bestimmten Gebetssatz laut auszusprechen. Die Mahlzeiten sind ebenso Gebetszeiten. Wenn ich längere Autofahrten habe, so nutze ich sie häufig als Lobpreiszeiten oder auch Zeiten der intensiven Fürbitte für Menschen. Bei dem morgendlichen Spaziergang mit unserem Hund gab es sogar bestimmte „Stationen", die zu regelmäßigem Gebet für unsere Missionare und Theologiestudierenden führte. In meinem Fitnesszentrum hat jedes Gerät von mir einen Namen einer Person bekommen. Immer wenn ich an diesem Gerät trainiere, bete ich für diese Person. Selbstverständlich bete ich beim Training oder in den vielen anderen Alltagssituationen nicht laut, sondern leise oder still für mich.

Ich denke, dass nicht jeder Christ es ebenso halten soll wie ich. Mir sind diese neuen Formen allerdings zur Hilfe geworden, dem Geheimnis der immerwährenden betenden Verbindung mit Gott nachzuspüren (Eph 6, 18; 1Thess 5, 17). Es lohnt sich auf alle Fälle die eigene spirituelle Prägung durch Impulse aus der gegenwärtigen und historischen Kirchengeschichte zu reflektieren und bereichern zu lassen. Es lohnt sich nicht nur für das persönliche Gebetsleben, sondern auch angesichts einer spirituell suchenden postmodernen Gesellschaft. Was finden spirituell Suchende in unseren Kirchen und Gemeinden? Wie können sie Gott begegnen, ihn erkennen, mit ihm kommunizieren? In den meisten Fällen sind unsere freikirchlichen Gottesdienste durch Predigt, Gesang und Gemeinschaft

[1] Douglass, Klaus: Beten – ein Selbstversuch, Asslar 2011.

geprägt. Welche Rolle spielt das Gebet? Und welche Bedeutung haben dabei unsere Gebetsformen?

Der Begriff Spiritualität ist wegen seiner inflationären Anwendung hier und da auch in Verruf gekommen. Christliche Spiritualität bezeichnet die Lebensgestaltung aus dem Geist Gottes. Evangelische Spiritualität nimmt mehr und mehr Konturen an.[2] Ebenso wird der Zusammenhang zwischen Spiritualität und Theologie neu reflektiert. Welche Bedeutung hat das Gebet im Theologiestudium?[3] Theologie und Spiritualität sind aufeinander angewiesene Partner. Die spirituelle Erfahrung ruft nach einer Vergewisserung, einer Verankerung in Gottes Wort. Analog zum Anselm'schen Motto *fides quarens intellectum* könnte man ergänzen *spiritualitas quaerit intellectum* (Die Spiritualität sucht das Verstehen). Dieser Intellekt, den theologisch reflektierte Spiritualität bedarf, ist nicht allein durch die menschliche Vernunft gesetzt, sondern erhält seine Kompetenz durch den Heiligen Geist, der wiederum den Verstand zu einem Erkennen und Beurteilen befähigt. Als Reflexion der Praxis, z. B. der Gebetspraxis, hat die spirituelle Theologie eine Hauptfunktion in der *Diakrisis*, der Unterscheidung und Entscheidung. Nicht alle schönen spirituellen Erfahrungen und neuen Gebetsformen sind geboten, es mag auch einige Beobachtungen geben, die uns zur Zurückhaltung mahnen. Wenn wir allerdings unsere traditionelle, freikirchliche spirituelle Tradition nicht ebenso aufmerksam kritisch beleuchten, könnte es sein, dass wir ganze Dimensionen des Gebetes lediglich als Modeerscheinung abtun und nicht den darin liegenden Reichtum erkennen. Eine bestimmte Prägung einer für freikirchliche Traditionen neueren Gebetsform möchte ich aus diesem Grund im Sinn einer spirituellen Theologie reflektieren und verstehen. Es ist eine Prägung, die in deutscher Sprache häufig unter der Bezeichnung „Hörendes Gebet" Eingang gefunden hat.

---

[2] Wolfgang J. Bittner u. a. gründeten 2011 die „Arbeitsgemeinschaft für christliche Spiritualität". Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Evangelische Spiritualität, Gütersloh 1979; Barth, Hans-Martin: Spiritualität, Göttingen 1993; Ruhbach, Gerhard: Geistlich leben. Wege zu einer Spiritualität im Alltag, Gießen 1996; Josuttis, Manfred: Religion als Handwerk, Gütersloh 2002; Gremels, Georg: Meine Zeit steht in deinen Händen. Sieben Säulen evangelischer Spiritualität, Göttingen 2003; Möller, Christian: Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität, Stuttgart 2003; Zimmerling, Peter: Evangelische Spiritualität, Göttingen 2003; Jepsen, Maria (Hg.): Evangelische Spiritualität heute, Stuttgart 2004; Dahlgrün, Corinna: Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott, Berlin 2009; Bayreuther, Sabine: Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive, Göttingen 2010.

[3] „Es wird höchste Zeit die reiche Tradition spiritueller Traditionen evangelischer Spiritualität wiederzuentdecken, sie in das öffentliche Gespräch einzubringen und Wege zu ihrer erfahrungsmäßigen Aneignung zu veröffentlichen." Zimmerling, Peter: Plädoyer für eine neue Einheit von Theologie und Spiritualität (Pastoraltheologie 97), 2008, 138.

Was ist „Hörendes Gebet"?

Eigentlich trifft es diese Bezeichnung schon recht genau: Es geht um das Hören. Also um eine zunächst passiv anmutende Form des Gebetes. Hören setzt in der Regel auch eine Bereitschaft zur Stille voraus. Wenn hier vom „Hören" gesprochen wird, so ist jedoch ein umfassenderer Prozess gemeint, als lediglich ein akustisches Hören oder Stillwerden. Es geht um das Ausrichten aller Sinne auf Gott. „Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt!" (Offb 2,7 par.) Dieses Wort kennzeichnet, dass es bei diesem Hören nicht allein um einen normalen Hörvorgang geht, sondern um ein vom Geist Gottes gewirktes Hören. Jesus verheißt in der Bildsprache des guten Hirten seinen Nachfolgern „Meine Schafe hören meine Stimme" (Joh 10,27). Eine solche Kompetenz des geistlichen Hörens ist nicht nur einigen Christen verheißen, sondern als eine Art prophetischer Basiserfahrung anzusehen. Es geht dabei allerdings nicht nur um Wörter, es geht um ein umfassenderes Erkennen. „Er erleuchte die Augen eures Herzens" (Eph 1,18; vgl. Eph 3,16-19). Die Erleuchtung der Augen geschieht durch den Heiligen Geist, der ein Geist der Offenbarung ist, ein Geist, der verkündigt (Joh 16,13-15; 1Kor 2,6-16; Eph 1,17; Offb 19,10). Die Art und Weise wie wir diese Verkündigung und prophetische Basiserfahrung machen, kann sehr unterschiedlich sein. Häufig sprechen wir davon, dass Gott uns etwas aufs Herz gelegt hat; wir kennen auch die Tatsache, dass sich ein uns sehr bekannter Bibeltext in einer besonderen Weise neu erschließt, und uns die Augen geöffnet werden. Auch visuelle Erfahrungen oder Träume können Offenbarungsebenen sein. Im biblischen Zeugnis wird an keiner Stelle gesagt, dass diese Art des Hörens eines Jüngers und einer Jüngerin Jesu in dieser Zeit der Nachfolge überflüssig sei.[4] Beim hörenden Gebet gehe ich also davon aus, dass jeder Christ die Fähigkeit hat, geistlich zu hören und wahrzunehmen, was Gott sagt.

Zudem beschreibt das neutestamentliche Zeugnis die Ausprägung bestimmter charismatischer Profile. Aus dem Grundcharisma des ewigen Lebens (Röm 6,23) weckt der Geist Gottes unterschiedliche Gnadengaben und teilt sie so aus, wie er will (1Kor 12,11). Zu diesen Charismen gehören auch Offenbarungsgaben wie das „Wort der Weissagung", das „Wort der Erkenntnis", die „Unterscheidung der Geister" oder auch die „Auslegung von Sprachen". Alle diese Gaben sind nur denkbar, wenn wir dabei von einer Information im Sinn einer vom Geist Gottes gewirkten Offenbarung ausgehen. Diese Gaben sind nicht erlernbar, sie sind auch nicht frei verfügbar. Sie sind nicht als Auszeichnung für eine gute Heiligung zu

---

[4] Vertreter des Cessationismus (engl. Beendigung) gehen von einer eigenwilligen Interpretation des „*teleion*" in 1Kor 13,10 aus, indem sie das „Vollkommene" mit dem Abschluss der biblischen Kanonsbildung deuten. Dementsprechend gibt es zumindest nach ihrer Auffassung nicht mehr die Gabe der Weissagung und der Erkenntnis. Typische Repräsentanten sind David B. Wallace, John Mc Arthur. Ansätze finden sich auch bei Vertretern des modernen Dispensationalismus (John Nelson Darby, Carl und Rudolf Brockhaus, Dwight L. Moody oder Cyrus I. Scofield).

sehen, sondern als ein pures Gnadengeschenk. Bevor sie zum Einsatz kommen, bedarf es immer der Inspiration. Bei anderen Charismen ist der Einsatz menschlich steuerbarer, etwa beim Charisma der Diakonie oder der Lehre. Dennoch lesen wir im 1Kor 14 Anleitungen, wie ein geordneter Umgang mit dem Charisma der Weissagung aussehen sollte. Wir hören die Mahnung des Apostels „Weissagungen nicht zu verachten", alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1Thess 5, 19-20) und sich intensiv nach den Charismen auszustecken, besonders nach der Gabe der Weissagung (1Kor 14, 1.39). Es ist müßig, danach zu fragen, wie stark das prophetische Charisma damals oder heute in den Gemeinden verbreitet und „ausgeteilt" war, bzw. ist. Ganz offensichtlich wünscht sich der Apostel einen geordneten und zunehmenden Einsatz dieser Gabe. Ich gehe davon aus, dass Prophetie auch heutzutage viel verbreiteter ist, als es vielen bewusst ist. Das mag zum einen daran liegen, dass es doch ein hohes Defizit an guter theologischer Lehre zu diesem Charisma gibt.[5] Die damit häufig verbundene Assoziation und Gleichstellung mit alttestamentlicher Prophetie wird dem Wesen christlicher Prophetie in keiner Weise gerecht. Christliche Prophetie ist immer eingebunden in den Kontext der Gemeinschaft der Glaubenden, in den Leib Christi. Zudem ereignet sich das Wort Gottes immer auch in menschlicher Gestalt. Es tritt nicht in der Klarheit und Treffsicherheit auf, wie wir es bei alttestamentlicher Prophetie annehmen dürfen. Aus diesem Grund gehört das Element der Interpretation und Prüfung unlöslich zu einem gesunden Umgang mit prophetischen Impulsen.

Beim hörenden Gebet geht es darum, dass Menschen vom Geist Gottes geleitet auf Offenbarungen vom Geist achten, diese deuten und dann ggf. auch weitergeben als ein Wort der Weissagung. Es geht um einen kontemplativen Ansatz des Gebetes, wie er sich auch in den unterschiedlichen Ansätzen christlicher Mystik niederschlägt. Es geht um ein Stillwerden, ein Empfangen. Das Gebet wird als interaktive Kommunikation zwischen Gott und Mensch wahrgenommen. Es geht nicht nur um ein einseitiges verbales Ausschütten unserer Anliegen, Sorgen, Bitten, Fürbitten und auch nicht nur um unseren Ausdruck der Wertschätzung, des Dankes und der Anbetung vor Gott. Gebet ist auch im Bereich des Empfangens, des Hörens häufig immer noch „verzweckt". Es wird genutzt, um Orientierung für das Leben zu bekommen, um den Willen Gottes zu erkennen oder eine Hilfe für eine Lebensentscheidung zu erhalten. Gebet zielt jedoch auf die Einheit nicht nur mit dem Willen Gottes, sondern mit seinem Wesen, seinen Anliegen, seiner Freude. Das hörende Gebet ist demnach nicht gleichzusetzen mit den klassischen Ansätzen der christlichen Mystik, welche die Einheit mit Gott als Ziel erstrebt; nicht nur ein Beten und Handeln „im Namen Jesu", sondern ein Sein „im Namen Jesu".

---

[5] Ich empfehle hierzu Dautzenberg, Gerhard: Urchristliche Prophetie (BWANT 104), Stuttgart 1975. Wendel, Ulrich: Die erstrebenswerte Gabe. Prophetie in der christlichen Gemeinde heute – neutestamentliche Erkundungen, Neukirchen-Vluyn 2000. Grudem, Wayne: The Gift of Prophecy in the New Testament and Today, Wheaton/Illinois 2000.

Formen des hörenden Gebetes

Zunächst möchte ich beschreiben, welche Bedeutung das hörende Gebet im persönlichen Gebetsleben haben kann.[6] Ich kann heute mit voller Überzeugung sagen, dass die Zeiten der Stille und des Hörens auf Gott nicht nur zeitlich umfassender, sondern auch inhaltlich prägender sind als alle Gebetszeiten, in denen ich mehr auf der aktiv gestaltenden Seite der Kommunikation bin. Um es schlicht zu sagen: Wenn ich Gott etwas sagen darf, – sei es ein Dank, eine Anbetung, eine Bitte – so ist das wirklich etwas Großartiges! Wenn Gott jedoch etwas zu mir sagt, dann bewegt es mich weit mehr als Tausende meiner Gebetsworte zuvor. Zudem trägt mich die Gewissheit, dass Gott „über das Maß meines Bittens und Verstehens hinaus zu tun vermag" (Eph 3,20). Wenn es irgend möglich ist, so nehme ich mir meine persönliche Gebetszeit am frühen Morgen. Ich gehe dazu in mein Arbeitszimmer, wo ich allein sein kann. Vor mir liegen drei Bücher: Die Bibel, mein Terminplaner und mein Gebetstagebuch. Ich beginne diese bewusste Zeit mit Gott in der Regel mit einem schlichten Gebet: „Herr, sieh mich an!" – Meist schließe ich die Augen und ich stelle mir einfach vor, dass Jesus mich anschaut. Diese ersten Minuten sind vergleichbar mit einer „Morgenumarmung", die ein Vater seinen Kindern geben mag. – In einer zweiten Phase meines Gebetes schütte ich mein Herz vor ihm aus, so wie es mir eben gerade ums Herz ist. Manchmal hilft mir dabei mein Tagebuch. Ich schreibe meine Gebete auf. Die Gedanken sind gezielt und präzise und rutschen nicht hin und her. Das wäre zwar sicher für Gott nicht das Problem, aber für mich. – In einer dritten Phase greife ich dann zur Bibel und lese meist fortlaufend ein Kapitel aus einem biblischen Buch. Dabei hilft mir die *Lectio Divina*, ein mehrfaches bewusstes lautes Lesen und Hören des Textes und eine anschließende Meditation. Zuweilen bete ich auch mit den Aussagen eines Bibeltextes, wenn dieser sich dazu gut eignet. Ab und zu schreibe ich den Bibeltext sorgfältig mit Füllfederhalter und Tinte in mein Tagebuch. Es ist für mich eine Möglichkeit, der Vertiefung des Textes und auch ein Ausdruck der Wertschätzung gegenüber dem biblischen Wort Gottes. – Schließlich komme ich zu einer vierten Phase meiner Gebetszeit: Ich bin einfach still und höre auf Gott, auf diese innere leise Stimme des guten Hirten. Ich achte auf Gedanken und Impulse, auf innere Bilder oder Visionen, die mir Gott zuweilen in einer solchen Zeit schenkt. Oft erinnert er mich an Menschen, die ich zuvor „gar nicht auf dem Schirm" hatte; manchmal entstehen ganze Predigtentwürfe in einer konzentrierten Kürze vor mir. Wie praktisch! Und häufig ist es einfach nur still. Wenn ich höre, redet Gott nicht immer. Manchmal sind es einfach Zeiten der Stille. Sie haben den Charakter eines Rendezvous von zwei Liebenden, die zusammen sind, und die sich verstehen, ohne zu reden. Gottes Schweigen sagt oft mehr als sein Reden. Es bewegt mich, auf ihn ausgerichtet zu

[6] Ich verweise auf die Ausführungen von Peuster, Marianne: Gott spricht in meinen Tag hinein. Hilfen im Umgang mit Prophetie im Alltag (GGEThema), Hamburg 2008.

sein. Wenn ich konkrete Impulse in dieser Zeit empfangen habe, so schreibe ich sie mir auf. Wenn es konkrete Worte der Offenbarung oder Weissagung sind, so bete ich um die richtige Deutung und überlege, wie eine angemessene Weitergabe und Prüfung von anderen realisierbar ist.

Diese tägliche Gebetszeit ist das Schwungrad in meinem Leben und auch in meinem Dienst. Wenn es möglich ist, nehme ich mir dafür etwa 30-60 Minuten. Die meiste Zeit verbringe ich im hörenden Gebet. – Sicher, das ist meine ganz persönliche Art, wie ich dieses Hören auf Gott am besten erlebe. Jemand anderes braucht dabei die Bewegung und betet beim Joggen. Wieder ein anderer ist am frühen Morgen so eingespannt, dass besondere Gebetszeiten, und auch Zeiten des Hörens auf Gott immer mehr über den ganzen Tag verteilt sind; wieder andere konzentrieren das hörende Gebet auf spezielle Stilletage oder Klausuren.

Neben der persönlichen Gebetserfahrung ist es mir auch ein Anliegen, dass wir in den Gemeindeversammlungen Zeiten des Hörens auf Gott haben. Das geschieht in Gottesdiensten, Haus-und Gebetskreisen und in Mitarbeiter-und Leitungsgremien. Häufig nehmen wir uns in der Gemeindeleitung Zeit zum „Hören auf Gott". Wir achten auf die Impulse und prüfen miteinander, wie wir darin Gottes Stimme vernehmen. Wir protokollieren solche Impulse. Das Gebet, und mit dabei auch das hörende Gebet, steht am Anfang unserer Sitzungszeit und nimmt etwa ein Drittel unserer Zeit in Anspruch. – Seit etwa zehn Jahren haben wir in der Braunschweiger Friedenskirche auch die Einrichtung einer Dienstgruppe „Hörendes Gebet". In dieser Dienstgruppe sind Frauen und Männer, die prophetische Gaben haben und die gern auch mit diesen Gaben dienen möchten. Nun kann selbstverständlich niemand eine Prophetie auf Bestellung geben. Aus diesem Grund sprechen wir auch vom Hörenden Gebet und nicht von einem prophetischen Dienst. Wenn wir wöchentlich dazu einladen, diesen Dienst in Anspruch zu nehmen, dann formulieren wir es etwa so: „Gern möchten wir Sie unterstützen im Hören auf Gott." Man muss sich zu einer solchen Gebetszeit über unser Gemeindebüro anmelden, weil die Mitarbeiterteams, die sich meist aus drei Personen zusammensetzen, sich bewusst für jeden Einzelnen Zeit nehmen wollen. Die Person, die einen solchen Gebetsdienst in Anspruch nehmen möchte, ist eingeladen, schon etwa 15-30 Minuten zuvor in einen Gebetsraum der Gemeinde zu kommen. Dort wird sie von einer Mitarbeiterin empfangen. In dem Raum ist es schön hergerichtet. Bibeln liegen aus. Leise instrumentale Anbetungsmusik läuft im Hintergrund. Die Mitarbeiterin händigt der Person Zettel aus, auf denen beschrieben wird, was sie in einem solchen „Hörenden Gebet" erwartet und was nicht. Es sind ebenso Bibelstellen zusammengetragen, die uns dazu ermutigen, auf Gott zu hören. Weiterhin zeigen wir deutlich an, dass niemand wie eine Art „Orakel" etwas von sich gibt. Wir verstehen uns als eine Gebetsgemeinschaft vor Gott. Es kann durchaus vorkommen, dass in einer solchen Zeit des Hörenden Gebetes keine Impulse oder Offenbarungen gehört werden. – Nach dieser Zeit im stillen Gebetsraum wird die Person zur angesagten Zeit von der Leiterin bzw. dem Leiter des Gebetsteams abgeholt und

in einen anderen vorbereiteten Raum begleitet, in dem schon die anderen Mitarbeiter des Hörenden Gebets warten. Auf dem Tisch liegen Bibeln, Konkordanzen, Schreibzeug und es befindet sich auch ein Aufnahmegerät dort. Nach einer kurzen Vorstellung (Namensnennung) erläutert der Teamleiter, wie die nächste halbe Stunde gestaltet werden soll. Es wird etwa 15-20 Minuten Stille im Hören auf Gott sein. Im Anschluss an diese Zeit eröffnet der Teamleiter die Austauschrunde. „Wenn jemand einen Gedanken, einen Impuls empfangen hat, von dem er den Eindruck hat, dass dieser von Gott sein könnte, so wollen wir das jetzt miteinander hören." Dabei wird der Tonträger angestellt, damit alles, was gesagt wird, auch festgehalten wird, damit eine sorgfältige Prüfung möglich ist. – Im Anschluss an diese Zeit wird nochmals ein Gebet gesprochen. Die Person, die den Gebetsdienst aufgesucht hat, gibt oft schon ein kurzes Feedback. Häufig haben die Personen auch selber in dieser Zeit Impulse, die sie als Reden Gottes wahrnehmen. Der Tonträger wird der Person dann ausgehändigt mit dem Hinweis, dass alles, was gesagt wurde, auch einer Überprüfung bedarf. Hierzu werden auch Kontaktadressen von Seelsorgemitarbeitern zur Verfügung gestellt. Auch die Mitarbeiter des Teams können später noch einmal konsultiert werden, wenn es Rückfragen gibt. Weiterhin händigen wir Feedbackbögen aus, damit das Gebetsteam auch eine Rückmeldung erhält.[7] In den vergangenen Jahren sind Hunderte von Menschen durch diese Dienste gesegnet worden. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter werden von einem Diakon für Gebet und von mir supervidiert und auch gefördert. Es gibt überwältigende Zeugnisse, wie diese Form des hörenden Gebetes Menschen auferbaut, ermutigt und ermahnt oder auch getröstet hat. In meinem Büro steht ein Ordner mit ungezählten bewegenden schriftlichen Rückmeldungen von Menschen, die diesen Gebetsdienst empfangen haben.

Kritische Begleiter mögen anmerken, dass wir in den neutestamentlichen Schriften für diese Gebetsform keine Vorlage finden. Das ist zweifelsohne korrekt. Wir finden aber auch für andere unter uns bewährte Ausdrucksformen der Spiritualität und der Gemeindepraxis im NT keine Vorlage. Sie erweisen sich aber vielfach als hilfreich und sie treiben „Jesum und das Evangelium" (Luther). Eine aufmerksame Begleitung und pastorale Supervision würde ich allerdings in jedem Fall empfehlen. In Sonderheit ist darauf zu achten, dass das Gehörte immer auch geprüft werden muss. Die Gefahr manipulativen Handelns oder der Verstärkung von unmündigem verantwortungsscheuen Christsein ist nicht von der Hand zu weisen. Dennoch kann ich aus den langen Jahren der Praxis dieser Gebetsform nur dankbar bezeugen, dass wir sehr viel Segen als Gemeinde dadurch empfangen haben.

---

[7] Ich beschreibe hier lediglich die Form, wie wir es in der Braunschweiger Friedenskirche handhaben. Eine gute Anleitung ist zu finden bei SCHMIDT, URSULA und MANFRED: Hörendes Gebet. Grundlagen. Praxis. Wachstum (GGEThema), Hamburg 2009.

Abstract

After recounting his own experiences with prayer from early childhood through to adulthood, and how he learnt a large variety of forms of prayer, the author focusses particularly on the form of listening prayer. He provides a number of biblical texts that result in his describing listening prayer as a contemplative form in which in which the Holy Spirit leads the supplicant in spiritual revelation that can be interpreted and possibly given on as prophecy.

In conclusion he comments on the advantages of listening prayer in personal prayer life and also in the corporate prayer life of the church.

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

Markus Iff

Was geschieht, wenn wir beten?

Dogmatische Überlegungen zum Gebet

„Religiös sein heißt beten können"[1] formuliert Adolf Schlatter, um nach dieser religionsphilosophischen Aussage[2] fortzufahren mit der theologischen Bestimmung: „Es [das Gebet, M. I.] ist die unmittelbarste Äußerung des Glaubens; denn die Befestigung des Gottesgedankens zur Gewissheit erweist sich zuerst darin, dass wir unsere Gedanken und unseren Willen betend zu Gott wenden."[3] Schlatter weist mit diesen Worten auf den Zusammenhang von Glaube und Gebet, von Gebet und Gottesverhältnis hin.

Die Frage nach einem theologisch verantwortbaren Verständnis des Gebets kann man nicht auf der Basis des Gebetsbegriffs allein beantworten. Auch das Gottes- und Glaubensverständnis spielen eine entscheidende Rolle, wenn man nach Antworten sucht auf die Frage, was geschieht, wenn wir beten. Aber wie hängen Gebet und Glaube zusammen und wie erschließt sich Gott als Gegenüber des Betenden?

Das Gebet ist der „Pulsschlag christlicher Existenz"[4] und für den Glauben von existentieller Bedeutung. Es ist eine dauernde Kraftquelle für die Gläubigen im Alltag, insbesondere auch in Situationen der Anspannung und des Bruchs von Selbstverständlichkeiten. Wer Gott nicht mehr preisen, danken, bitten oder anklagen kann, dessen Glaube ist zutiefst erschüttert. Im Gebet nimmt der Mensch auf eine besondere Weise die Wirklichkeit Gottes wahr und weiß sich mit seinem Leben von Gott bestimmt. So können Menschen sagen: „Gott hat mein Gebet erhört". Bedeutet das aber, dass wir auf Gott eine kausale Wirkung ausüben, sodass man behaupten kann: „Weil ich gebetet habe, ist dies oder jenes geschehen"?

Im ausgehenden 20. Jahrhundert ist es Gerhard Ebeling gewesen, der den Zusammenhang von Glaube, Gebet und Gottesgedanke intensiv beleuchtet und reflektiert hat.[5] Das Gebet ist für Ebeling der Knotenpunkt „aller Relationen

---

[1] Schlatter, Adolf: Das christliche Dogma (1911), Stuttgart [4]1984, 204.

[2] Friedrich Heiler hat im frühen 20. Jahrhundert bekanntermaßen auf das Gebet als religiöses Grundphänomen verwiesen und dabei betont, dass das Gebet „das Herz und der Mittelpunkt aller Religion" sei. Vgl. ders.: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung (1919), [5]1923, 2.

[3] Schlatter, Dogma 204 (wie Anm. 1).

[4] So Christiane Tietz im Anschluss an Martin Luther. Vgl. dies., Was heißt: Gott erhört Gebet?, ZThK 106 (2009), 327-344, 327.

[5] Ebeling, Gerhard: Das Gebet, in: ders.: Wort und Glaube, Bd. 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 405-427; ders.: Dogmatik des christlichen Glaubens. Band I: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen 1979, insbesondere § 9: „Reden zu Gott".

des Menschseins"[6]. Der Mensch findet im Gebet die Grundsituation seines Menschseins vor, er ist „in seiner Weltsituation und um ihretwillen … der Mensch vor Gott".[7] Die Sinnhaftigkeit des Gebets für den christlichen Glauben besteht darin, unsere Grundsituation aufzusuchen und aufzudecken, die darin besteht, durch die Beziehung zu Gott bestimmt zu sein. Die Beziehung zu Gott im Glauben, die das Gebet prägt, ist eine beide Seiten bewegende Beziehung. Jedoch ist diese Beziehung nicht so gestaltet, dass Gott einem Kausalmechanismus unterliegt und der Mensch auf Gott kausal einwirkt. „Die Gottesbeziehung ist nicht eine physikalische Kausalitätsrelation … sondern eine sprachliche Personalitätsrelation"[8], stellt Ebeling zu Recht fest. Gott als der Schöpfer, Versöhner und Vollender der Welt steht zum Menschen in einer personalen Beziehung, sodass er den Menschen anspricht, sich ihm mitteilt und der Mensch sich als von Gott Angesprochener erfährt, der zum Dialog mit Gott eingeladen ist. Dadurch wird die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht symmetrisch, denn es bleibt der ewige, vollkommene und allmächtige Gott, der mit einem begrenzten, sterblichen und fehlbaren Menschen das Gespräch sucht und den Dialog führt.

Der Zusammenhang von Gebet, Glaube und Gottesverständnis soll im Folgenden unter der Leitfrage „Was geschieht, wenn wir beten?" in fünf Schritten unter Bezugnahme auf Positionen der Theologiegeschichte[9] und im Gespräch mit neueren Veröffentlichungen[10] zum Gebet dogmatisch erörtert werden.

---

[6] Ebeling, Gebet 422 (wie Anm. 5).

[7] Ebd.

[8] Ebd.

[9] Neben den Überlegungen und Ausführungen zum Gebet bei Gerhard Ebeling (wie Anm. 5) und Adolf Schlatter (wie Anm. 1) werden Friedrich Schleiermachers Gedanken zum Gebet sowohl aus einer Frühschrift als auch aus der Glaubenslehre einbezogen. Schleiermacher, Friedrich: Die Kraft des Gebetes, in so fern es auf äußere Begebenheiten gerichtet ist, in: ders. Kleine Schriften und Predigten, Bd. 1: 1800-1820, hg. von Hajo Gerdes und Emanuel Hirsch, Berlin/New York 1970, 167-178; ders.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, nach der zweiten Auflage hg. von Martin Redeker, Bd. 1 u. 2, Berlin/New York [7]1960.

[10] Eine Analyse des Gebetsbegriffs bietet Härle, Wilfried: Den Mantel weit ausbreiten. Theologische Überlegungen zum Gebet: NZSTh 33 (1991), 231-247, erneut veröffentlicht in: ders., Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin/New York 2008, 286-305 [nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert]. Brümmer, Vincent: Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung (MThSt 19). Übersetzt aus dem Englischen von Christoph Schwöbel, Marburg 1985; eine Zusammenfassung der neueren Diskussion bis 2005 findet sich bei Harasta, Eva: Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet, Neukirchen-Vluyn 2005, 1-36. Die neuesten Veröffentlichungen sind: Tietz, Christiane: Was heißt: Gott erhört Gebet (wie Anm. 4) und von Sass, Hartmut: Unerhörte Gebete? Das Bittgebet als Herausforderung, NZSTh 54 (2012), 39-65.

I Im Gebet öffnen wir uns, finden zu uns selbst in unserem Person-Sein und als Geschöpfe Gottes.

Wer betet, drückt etwas aus von dem, was ihn bewegt und teilt etwas von sich mit. Er richtet sich dabei an eine ihm schlechthin überlegene Instanz. Wer betet, öffnet sich dem Adressaten des Gebets gegenüber vorbehaltlos, sodass im Gebet tiefgehende Empfindungen, quälende Ängste, Sorgen und Gedanken ihren Platz haben, die man möglicherweise keinem Menschen anvertrauen würde. Dieser expressive Charakter und Sinn des Gebets bedeutet nicht nur ein Sagen und Aussprechen, sondern auch ein Anteil geben oder Abgeben, beispielsweise im Sinne von 1Petr 5,7: „Alle eure Sorge werft auf ihn; denn er sorgt für euch." Wer betet, drückt sein Bedürfnis nach Hilfe und darin seine Hilfsbedürftigkeit aus. Das ist auch ein Eingeständnis der Armut des Menschen, die im Gebet in ein Sich-Sehnen übergeht, das Anselm von Canterbury mit folgenden Worten beschreibt: „Denn so groß muss in diesem sterblichen Leben die Liebe sein und – wozu auch das Gebet gehört – das Verlangen nach dem, wozu du geschaffen bist, und der Schmerz darüber, daß du noch nicht dort bist, und die Furcht, du möchtest nicht dorthin gelangen: daß du keine Freude fühlen darfst, außer über das, was dir entweder eine Hilfe oder die Hoffnung gibt, dahin zu gelangen".[11]

Darüber hinaus hat das Gebet einen kommunikativen Charakter und Sinn. Wer betet, tritt in den Formen von Bitte und Dank mit dem Adressaten seines Gebets in einen Austausch, es geht um ein Mitteilen und Empfangen. Wenn dabei der Adressat Gott als personales Gegenüber in Anspruch genommen wird, ist damit zugleich, wie Gerhard Ebeling hervorhebt, das Person-Sein des Menschen in seiner Relationalität fassbar. „Das Gebet, das Gott als Person in Anspruch nimmt, ist das Faktum eines Inanspruchgenommenseins, das sich einem geglaubten Gegenüber verdankt."[12] Menschen öffnen sich im Gebet Gott als einem Anderen und vertrauen sich ihm an. Das zeigt, so Ebeling, dass es zum Menschsein als personales Wesen gehört, angesprochen zu werden, hören und verstehen zu können, eingeladen und aufgerufen zu sein zu einem unbedingten Vertrauen, d. h. zum Glauben. Das Gebet ist Ausdruck dafür, dass der Mensch ein von Gott in Anspruch genommenes Wesen ist.

Sören Kierkegaard hat die Behauptung aufgestellt, das Gebet verändere nicht Gott, sondern den betenden Menschen.[13] Es ist ihm insofern zuzustimmen, als dass das Gebet den Beter in der Gegenwart Gottes loziert und der Beter sich dadurch nicht mehr nur als Mensch der Natur, sondern als Teil der Schöpfung bzw. als Geschöpf Gottes versteht. Wenn wir im Gebet alle unsere Gedanken

---

[11] Anselm von Canterbury: Cur Deus homo, Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch, hg. von Franciscus S. Schmidt, Darmstadt 1960, 73.

[12] Ebeling, Das Gebet 424 (wie Anm. 5).

[13] Vgl. Kierkegaard, Sören: Erbauliche Reden in verschiedenem Geist, hg. von Hajo Gerdes, Düsseldorf/Köln 1956, 27.

mit Gott in Verbindung bringen können und wir – wie Friedrich Schleiermacher im Anschluss an das Gebet Jesu in Gethsemane eindrücklich formuliert hat – die Möglichkeit haben, unsere „Wünsche über die wichtigsten Ereignisse … [des, M.I.] Lebens Gott dem Herrn im Gebet vorzutragen“[14], weitet sich unser Horizont. Wer betet, versteht die umgebende Welt, seine Mitmenschen und sich selbst anders – und zwar in einem neuen, nicht alt werdenden Horizont: dem der Wirklichkeit Gottes.[15] Dadurch ist das, was im Gebet gesagt wird, dadurch dass es gesagt wird, in gewisser Weise schon nicht mehr das, was es war. Denn im Gebet verstehen wir uns durch die sich uns erschließende Wirklichkeit Gottes anders, nämlich als seine Geschöpfe. Dass das Gebet den Beter dadurch innerlich verändert, ihm Kraft und Mut zum Leben gibt, ist eine Erfahrung, die Betende immer wieder machen.

2 Das Gebet ist ein Ausdruck des menschlichen Gottesverhältnisses und im Gebet werden wir der Gegenwart Gottes gewiss.

Das Gebet ist ein Ausdruck dafür, dass Menschen zu Gott in Beziehung stehen, es ist allerdings nicht das Fundament dieses menschlichen Gottesverhältnisses. Nicht weil und wenn wir beten, haben wir eine Beziehung zu Gott, sondern weil Gott als personales Gegenüber zu denken ist, das zu den Menschen in eine (personale) Beziehung tritt. Nicht der menschliche Gebetsakt begründet das personale Gottesverhältnis des Menschen, sondern das vorausgehende Wirken Gottes durch sein Wort im Zuspruch und Anspruch für unser Leben. Der dreieine Gott schafft und erhält unser Leben, aber er begegnet uns auch, teilt sich mit und spricht uns an. Das Gebet ist somit Ausdruck dieser personalen Beziehung, und im Gebet bekommt diese von Gott ermöglichte Beziehung eine Gestalt. Gebete sind „Geschenke in Sprachnot“[16], in denen wir in den Formen der Bitte, des Dankes, des Lobes sowie der Klage und des Bekenntnisses auf den Bruch der Selbstverständlichkeiten in unserem Leben und in der Welt reagieren. Dadurch werden wir in unserer Sprachbedürftigkeit durch das sich im Gebet vollziehende Sprachgeschehen und Sprachgeschenk entlastet (vgl. Röm 8,26).

Das Besondere am Gebet besteht darin, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch hier einen dialogischen Charakter bekommt. Dadurch findet eine bemerkenswerte Ausweitung der personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch statt, die sich im Gebet als Klage, Bitte, Dank und Lob Ausdruck verschafft. Der Schöpfer pflegt die Beziehung mit seinen Geschöpfen, er lässt sich

---

[14] Schleiermacher, Kraft 170 (wie Anm. 8).

[15] Vgl. dazu von Sass, Gebete 49 (wie Anm. 9).

[16] Jüngel, Eberhard: Anfechtung und Gewißheit des Glaubens. Wie bleibt die Kirche bei ihrer Sache?, in: ders.: Ganz Werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 89-114, 96.

anrufen und um Hilfe bitten, und er ruft Menschen seinerseits auf, ihm zu vertrauen und sich in seiner Gegenwart zu bergen. Wie Friedrich Schleiermacher eindrücklich beschreibt, ist es ein Vorrecht der Kinder Gottes, im Gebet unsere wünschenden Gedanken, unsere „Wünsche … daß sich dies oder jenes ereignen, oder von uns … abgewendet werden möge“[17], mit dem Gedanken an Gott zu verbinden. Gleichwohl liegt der „Endzwekk des Gebetes“[18] nicht darin, dass diese Wünsche erfüllt werden, sondern darin, dass wir unsere Wünsche in den alleinweisen und gütigen Willen Gottes einstimmen lassen, wie Schleiermacher dem Gebet Jesu in Gethsemane entnimmt.[19] Begründet ist dieses Einstimmen in den Willen Gottes bei Jesus darin, dass er „den Gedanken faßte an den Vater im Himmel, zu dem er betete“[20]. Er führt sich also vor Augen, wer dieser Gott ist: der allmächtige, weise und gütige Gott.

Entscheidend ist, dass wir im Gebet der Gegenwart dieses Gottes gewiss werden und dadurch das Vertrauen gestärkt wird, „daß auch auf uns, ein wie kleiner Theil wir auch sind, Rücksicht genommen worden sei im Ganzen“, denn „so entsteht Ruhe, denn was uns auch begegne, es muß Gutes herauskommen; und so ruft endlich das stillgemachte und besänftigte Herz, Vater es geschehe dein Wille“.[21] Dass sich im Gebet die Gewissheit der Gegenwart des gütigen Gottes einstellt, bedingt die Kraft und die Zuversicht, die das Gebet Menschen zu geben vermag. Durch das Gebet werden wir gewiss, Geschöpfe und Kinder Gottes zu sein, oder wie Traugott Koch formuliert: „Kraft des Gebets ist einer, der betet, seines Sinns gewiß und verliert ihn nicht aus dem Blick – und dadurch wird er seines Lebens froh. Er kann sich aus dem Gebet aufrichten: erstarkt und gefaßt gegenüber dem ungeheuer Schrecklichen“.[22]

3 Das Gebet orientiert uns auf Gottes Wirken in Jesus Christus.

Das Spezifikum des christlichen Gebets ist das Gebet im Namen Jesu. Daher ist das christliche Gebet zutiefst von der Geschichte Jesu Christi geprägt. Die Geschichte Jesu Christi zeigt, dass Gott sich von der Not der Menschen bewegen lässt, und zwar so, dass er sich selbst dem Leiden und dem Tod ausgesetzt hat.[23] Die im Christusgeschehen sichtbar gewordene Treue und Barmherzigkeit Gottes zeigt uns den unveränderlichen Heilswillen Gottes für die Welt und die Men-

---

17 Schleiermacher, Kraft 167 (wie Anm. 8).
18 A. a. O., 167 f.
19 A. a. O., 173 f.
20 A. a. O., 172.
21 A. a. O., 173 f.
22 Koch, Traugott: Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben, Tübingen ²1993, 40.
23 Jüngel, Eberhard: Was heißt beten?, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (BEvTh 107), Tübingen 1990, 397-405.

schen. Damit sind die fundamentalen Anliegen und Bitten des Menschen, die Sehnsucht nach Anerkennung und Annahme, nach dem Zusammensein mit Gott, in Jesus Christus erhört. In der bewussten Hinwendung zu Gott im Gebet öffnen wir uns dafür, dass diese fundamentale Gebetserhörung Gottes durch sein Wirken in Jesus Christus für uns situativ konkret wird. Darauf verweisen u. a. die biblischen Überlieferungen im Johannesevangelium und im johanneischen Schrifttum: „Was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun" (Joh 14, 13); „So ihr den Vater etwas bitten werdet in meinem Namen, so wird er's euch geben" (Joh 16, 23); „Und das ist die Freudigkeit, die wir haben zu ihm, dass so wir etwas bitten nach seinem Willen, hört er uns" (1Joh 5, 14). Das Gebet im Namen Jesu enthält den Dank für Gottes Wirken in Jesus Christus und für die Offenbarung des Willens Gottes, „dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen" (1Tim 2, 4). Es behaftet Gott dabei, dass er sich in Jesus Christus als der erschlossen hat, der in ihm sein dem Menschen und der Welt zugutekommendes Reich aufgerichtet hat und eschatologisch vollenden will. Darin hält es einen grundlegenden Gebetsgestus des Alten Testaments fest, nämlich die Behaftung Gottes bei der Ehre seines Namens: „Hilf du uns, Gott, unser Helfer, um deines Namens Ehre willen! Errette uns und vergib uns unsere Sünden um deines Namens willen!" (Ps 79, 9). In der Perspektive des für den Menschen heilvollen Reiches Gottes, das in Jesus Christus in der Welt bereits aufgerichtet ist und zugleich die Welt transzendieren wird, darf und soll der christliche Glaube von Gott „das Einstehen für dieses Dasein … erwarten" und von daher „gibt es keine Beruhigung bei einer von Leid und Elend gequälten Welt"[24].

Das Gebet im Namen Jesu erbittet daher das Offenbarwerden des Willens Gottes durch das Christusgeschehen für alle Menschen. Im Namen Jesu beten heißt, für soziales Wohlergehen, Gesundheit, Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen als Geschöpfe Gottes einzutreten. Dies sind zudem die notwendigen, unabdingbaren Bedingungen dafür, dass Menschen in ihrem leibhaften sozialen Leben die Menschwerdung, Kreuzigung und Auferweckung des Sohnes Gottes zur Erkenntnis des Sinnes, des Ursprungs und des Zieles ihrer geschöpflichen Existenz wird. Dass uns das Gebet auf das Wirken Gottes in Jesus Christus hin orientiert, schließt ein, dass unser Blick darauf gerichtet wird, dass Gott in Jesus Christus nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Versöhner wirkt. Jesus Christus als fleischgewordenes Wort Gottes ist das „Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt" (Joh 1, 29, vgl. Hebr 1, 3). Die schöpferische Liebe Gottes umfasst nicht nur die Erwählung des Menschen zum Ebenbild und Statthalter Gottes in der Welt (vgl. Ps 8), sondern auch das Aushalten, Tragen und Überwinden seiner Sünden.

---

[24] Krötke, Wolf: Gottes Fürsorge für die Welt. Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre, in: ders.: Die Universalität des offenbaren Gottes. Gesammelte Aufsätze (BEvTh 94), 82-94, 82.

Das auf das Wirken Gottes in Jesus Christus ausgerichtete und in Jesu Namen vollzogene Gebet enthält die Bitte um Bewahrung in der Anfechtung, deren Grundgestalt im Geschick Jesu am Kreuz sichtbar wird. Daher nimmt die Bitte um Bewahrung in der Anfechtung die konkrete Gestalt einer Bitte um die Kraft zur Nachfolge an. Das Gebet im Namen Jesu ist zusammengefasst in der Bitte um ein gelingendes und ewiges Leben in der Gemeinschaft mit Gott und allen Heiligen sowie um die Realisierung des eschatologischen Heilswillens Gottes, wie er im Vater-Unser begegnet: „Dein Reich komme" (Lk 11,2). In Bezug auf die im Vater-Unser zum Ausdruck kommende „von innerster Lebendigkeit durchwirkte Passivität"[25] des Beters ist dieses Gebet eine Einweisung in das rechte Beten und Jesus ist dann nicht nur der exemplarisch Betende und Bittende, sondern der zugleich das Gebet und die Bitte Lehrende.

4 Im Gebet nehmen wir Gottes Fürsorge für die Welt und unser Leben wahr.

Für das Gebet ist die Gewissheit, dass Gott uns erhört, wesentlich und unverzichtbar. Das Gebet „erfordert die das Gebetene umfassende Gewissheit der Erhörung"[26], wie Schlatter feststellt. Aber dadurch ist dem Gebet auch eine Grenze gesetzt, denn wir können uns die Gewissheit des Glaubens, dass unser Gebet erhört wird, nicht geben. „Wir müssen inwendig zu ihr ermächtigt sein und die Überzeugung bekommen, daß das Erbetene in der göttlichen Güte für uns vorhanden ist."[27] Damit ist die Erhörungsgewissheit letztlich eine Konkretion des Rechtfertigungsglaubens. Der Beter tritt als gerechtfertigter Sünder vor Gott.[28] Deswegen beten wir nicht auf gut Glück, sondern sagen im Glauben „von Herzen Ja" zur Erhörungsverheißung Gottes, der uns mit seinem Wort bezeugt und durch seinen Geist gewiss macht, „daß ihm unsere Gebete herzlich wohl gefallen, dazu gewißlich erhöret und gewährt sein soll, auf daß wir's nicht verachten noch in den Wind schlagen und auf ungewiß beten"[29].

Die Erfahrung, dass Gott das Gebet erhört, bedeutet zunächst, dass das Gebet die Wahrnehmung des betenden Menschen verändert. Christiane Tietz formuliert dazu: „Der Satz ‚Gott hat mein Gebet erhört' beschreibt eine Veränderung auf der Ebene des Wahrnehmens des Menschen. Es verschiebt sich etwas in der Situationshermeneutik des Menschen, der nun im Glauben Gottes Fürsorge

---

[25] Ebeling, Dogmatik 199 f (wie Anm. 5).

[26] Schlatter, Dogma 208 (wie Anm. 1).

[27] Ebd.

[28] Vgl. dazu Martin Luthers Erklärung zur fünften Bitte des Vaterunsers im Großen Katechismus, BSLK, 684,16-28; ferner Mikoteit, Matthias: Theologie und Gebet bei Luther. Untersuchungen zur dritten Psalmenvorlesung 1532-1535 (TBT 124), Berlin/New York 2003, 26-31.

[29] Luther, Martin: Großer Katechismus, 1529, BSLK 666,46-667,1.

sehen kann."[30] Damit ist noch nichts darüber gesagt, dass sich durch das Gebet auf der Ebene des Willens und Wirkens Gottes eine Veränderung vollzogen hat. Allerdings hat sich im Gebet das ereignet, was Traugott Koch das Widerfahrnis des „Umschlagens" oder des „Subjektwechsels" nennt. Er beschreibt diese Erfahrung mit den Worten: „Wer betet, der vertieft sich ins Beten intensiv, rückhaltlos und achtsam innehaltend zugleich … bis dem Beter vermehrt zurückströmt, was er verlangend ins Gebet hineingelegt hat … In jenem ‚Umschlagen', in dem Gott sich mir erschließt, geht mir auf, dass Gott immer schon da ist für mein Leben."[31]

Im Gebet öffnen wir uns dafür, dass Gottes fundamentales Heilswirken in Jesus Christus in unserer täglichen Lebenswelt konkret wird. Der Grund für seine Fürsorge liegt in seinem unumstößlichen Heils- und Erlöserwillen sowie seiner unveränderlichen Treue und Barmherzigkeit gegenüber seinen Geschöpfen und Kindern. Im Gebet wird durch das Wirken des Heiligen Geistes Gottes Heil in Jesus Christus gegenwärtig und situativ wirksam. Daher können wir im Glauben sagen: Gott hat mein Gebet erhört, wenn wir an der von uns Gott dargebrachten Situation Gottes Fürsorge in irgendeiner Weise wahrnehmen können. Der unumstößliche Heils- und Erlöserwille Gottes sowie sein fundamentales Heilshandeln in Jesus Christus schließen nicht notwendigerweise ein, dass Gott einen unumstößlichen Willen für alle noch so kleinen Ereignisse dieser Welt und unseres Lebens hat. Gott hat sich in Jesus Christus als persönlicher Gott zur Gemeinschaft mit uns Menschen erschlossen, er ist kein unpersönliches Prinzip und keine willkürliche Schicksalsmacht. Sein Wirken und seine Fürsorge für unser Leben sind davon bestimmt, dass er das tut, was unser Heil in Jesus Christus befördert und es uns ermöglicht, als sein Geschöpf und Kind in der Gemeinschaft der Glaubenden zu leben und Verantwortung für die Schöpfung und Mitarbeit am Bau seines Reiches wahrzunehmen. Seine Fürsorge ist nicht auf unseren irdischen Erfolg ausgerichtet und sie hat nicht „die Gestalt eines verhängten Schicksals, dem man nicht entkommen kann, oder eines absichtslosen Zufalls, bei dem ein Geschehen so gut wie das andere ist"[32]. Es geht auch von Gottes Seite in seinem Verhältnis zu uns nicht um eine „Kausalitätsrelation", sondern um eine „Personalitätsrelation". Das gibt uns die Freiheit, im Gespräch mit Gott zu formulieren, wie wir meinen in einer bestimmten Situation Gottes Fürsorge wahrnehmen zu können. Eine Gebetserhörung in diesem Sinne ist grundsätzlich nur im Glauben möglich, weil nur der Glaube von der Gestalt der liebenden Fürsorge weiß. Sie kann nicht beobachtet, sondern nur berichtet bzw. bezeugt werden. Insofern können Gebetserhörungen nicht als Beweis der Existenz Gottes dienen, weil bei einem solchen Schlussverfahren notwendig vom Glauben abgesehen werden müsste.

---

[30] Tietz, Gebet 342 (wie Anm. 4).
[31] Koch, Gott 40 (wie Anm. 19).
[32] Tietz, Gebet 341 (wie Anm. 4).

Für das Verständnis von Gottes Fürsorge für die Welt fällt dem Gebet eine Schlüsselrolle zu, weil der betende Mensch in der Zwiesprache mit Gott, im Bitten, im Danken und auch im Klagen und Seufzen das Wirken wie das Sich-Versagen Gottes höchst existentiell und lebensspezifisch zu entschlüsseln sucht und vermag. Im Akt des Betens wird Gottes Wirken in den Erfahrungshorizonten des irdischen Daseins anerkannt und erfasst. Im Gebet nimmt der Mensch „faktischen, realen Anteil" an Gottes Weltherrschaft: „Gott will die Welt und ihren Lauf als Weltgeschehen nicht so erhalten, begleiten und regieren, dass er von der Welt, von der Kreatur her sich nicht berühren, nicht bewegen, nicht mit sich reden ließe, dass er nicht auf sie hörte, dass er sich, indem er allein Alles bestimmt, nicht auch durch sie bestimmen ließe."[33] Das Bittgebet erhält von daher seinen Sinn als Bitte um Erkenntnis dessen, was Gott wirken will, was er „vorsieht" und als Bitte um die Kraft des Geistes, an der Realisierung mitzuwirken. Der Betende wird jedoch auch mit der Erfahrung konfrontiert sein, dass die erbetene Einsicht, das erhoffte Wirken und die Kraft ausbleiben. Auch die Nicht-Erhörung, das Nicht-wahrnehmen-Können Gottes gehören zum Gebet und gehören in der Form der Klage in die „Personalitätsrelation" zwischen Mensch und Gott. Das Bittgebet wandelt sich auf diesem Weg zur Klage und diese wiederum zur neuen Bitte um die Kraft, diese Erfahrung aushalten zu können.

5 Gott bewegt sich: Sein Sein ist im Werden

Abschließend ist zu fragen, ob Gebete allein auf Seiten der Menschen verändernde Kraft und veränderte Wahrnehmung bewirken, oder ob und inwiefern sie Gott bewegen bzw. Gott sich bewegt. Die biblischen Überlieferungen zeigen uns, dass Gott sich von menschlichen Bitten und menschlicher Not berühren und verändern lässt. Sie zeigen einen Gott, der seinen Willen wandelt, weil ihm ein geplantes Unheil leid tut, wie Joachim Jeremias in seinem Buch über die Reue Gottes eindrucksvoll dargelegt hat.[34] Biblische Texte stellen uns einen Gott vor Augen, der bereit ist, „seine Entschlüsse zu ändern"[35], wie der Neutestamentler Ulrich Luz in seinem Kommentar zum Matthäus-Evangelium unter Verweis auf 2Kön 20,1-11, Jer 18,5-11 und Jona 3 f. zu formulieren weiß. Daraus ergibt sich unmittelbar die Frage, inwiefern es denkbar ist, dass das Gebet von Menschen ein göttliches Wirken bewirkt? Der Religionsphilosoph Vincent Brümmer hat die Behauptung aufgestellt, dass man in eine starke Spannung zum Glauben an einen allmächtigen, allwissenden, vollkommen guten Gott gerät, wenn man diese

---

[33] Barth, Karl: KD III/3, Zürich-Zollikon 1950, 323.

[34] Jeremias, Joachim: Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn ²1997, 112.

[35] Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 4: Mt 26-28 (EKK I/4), Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 135.

Frage bejaht. Für ihn liegt die Pointe des Bittgebetes und seiner Erhörung darin, dass Gott Ereignisse bewirkt, „die ohne unsere Gebete nicht geschehen wären"[36]. Das Gebet ist in seinen Augen eine „notwendige Bedingung" für „das Geschehen des Ereignisses"[37]. Die Gebetspraxis der Christen wäre dann aber geradezu ein „Akt des Unglaubens", wie Wilfrid Härle betont, weil sie darauf beruhen würde, „dass Gott ohne unser Gebet das Gute nicht kennt oder nicht tun kann oder nicht tun will"[38]. Zudem komme bei Brümmer, so Härle, das Gebet als fundamental assymetrischer Modus des Zusammenseins Gottes mit den Menschen zu kurz. Denn im Gebet werde Gott als „schlechthin überlegene Instanz"[39] angerufen, die jedoch zugleich auch als personales Gegenüber samt den traditionellen Vollkommenheitsprädikaten (Allmacht, Allwissenheit, Weisheit, Güte) zu verstehen sei.

Nun hat bereits Schleiermacher in seiner Glaubenslehre dafür argumentiert, dass der Mensch durch sein Gebet keine „Einwirkung auf Gott ausüben … [kann, M. I.], indem sein Wille und Ratschluß durch dasselbe gebeugt werde"[40]. Nähme man das an, wäre dies eine magische Vorstellung und man würde die Freiheit Gottes einem Kausalmechanismus unterwerfen. Das Gebetsverständnis ist ein Ausdruck des Gottesverständnisses und des Glaubensverständnisses des Menschen und Schleiermacher weist zu Recht darauf hin, dass das Gottesverständnis des christlichen Glaubens kein magisches ist und der Wille Gottes nicht „gebeugt" oder gezwungen werden kann. Dies muss allerdings noch nicht bedeuten, dass Gott sich nicht bewegen lässt bzw. sich selbst bewegt.

Härle bestimmt das Gebet des Menschen und die Frage nach dem Bewegtwerden Gottes so, dass der Mensch im Gebet Gottes ewige Verheißung empfängt, sodass Bitten und Empfangen dann identisch sind, wenn Gott es will. Dass Gebet ist nicht nur als Ausdruck und Mitteilung Gott gegenüber zu verstehen, „sondern zugleich als das (oder als ein) Mittel, durch das Gottes Wirken den Menschen erreicht und in ihm zur Wirkung kommt"[41]. Das Gebet hat somit nicht den Sinn oder die Funktion, Gott zu einem Wirken zu veranlassen, aber obwohl „Gott nichts tut, was er ohne Gebet nicht getan hätte", geschieht etwas (beim Menschen), „was ohne das Gebet nicht geschähe oder geschehen wäre"[42].

Die Annahme, dass Gott sich durch unser Gebet bewegen lässt, muss nicht im Widerspruch zur Freiheit Gottes stehen. Denn zunächst einmal räumt derjenige, der bittet, „dem Gebetenen dasjenige Prae ein, das denjenigen, den zu bitten Grund besteht, von dem Bittenden unterscheidet"[43]. Diese wesentliche Unterscheidung

---

[36] Brümmer, Was tun wir 59 (wie Anm. 9).
[37] A. a. O., 61.
[38] Härle, Mantel 295 f. (wie Anm. 9).
[39] A. a. O., 290.
[40] Schleiermacher, Glaube 2 § 147, 381 (wie Anm. 8).
[41] A. a. O., 297.
[42] Ebd.
[43] Jüngel, Eberhard: Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theo-

macht deutlich, dass der Mensch auf Gottes Einverständnis hofft und von diesem freien Einverständnis Gottes abhängig ist, wenn er betet und Gott um etwas bittet. Die Frage, ob sich im (Bitt-)Gebet auf der Ebene des Willens und Wirkens eine Veränderung vollzogen hat oder vollzieht, kann „getrost offenbleiben"[44] wie Christiane Tietz festhält. Die Gewissheit, dass Gott unsere Gebete erhört bleibt immer, wie Schlatter betont, „mit einem Nichtwissen vereint, weil der Glaube das uns gegebene Wissen und das uns gesetzte Nichtwissen immer mit derselben Entschlossenheit erfaßt"[45]. Als Christen kennen wir den, den wir anrufen, aber haben keinen freien Blick auf „die Tat, mit der er(!) jetzt uns hilft und begabt". Daher ist es angemessen, dass wir uns als Christen in Enthaltung üben, was die Versuche der „geschichtstheologischen Lauschangriffe auf Gottes verborgenes Wirken in geschichtlichen Ereignisfolgen"[46] betrifft, aber gleichzeitig „nicht darauf verzichten, den Gottesbezug alles Wirklichen für die Geschichte der Menschheit zu reklamieren"[47] und voller Vertrauen im Gebet Gott ansprechen, dessen Sein im Werden ist und dessen Wirken an und in der Welt auf die Aufrichtung seines Reiches bezogen ist.

Solche Gebete sind keine abergläubischen Einwirkungsversuche auf Gott, sondern der Ausdruck dafür, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nach dem Verständnis des christlichen Glaubens eine „Personalitätsrelation" ist. Von daher ist es angemessen, mit dem Wissen um Gottes Allmacht, Weisheit und Güte unsere (Bitt-)Gebete unter den Vorbehalt zu stellen: „Wenn es dein Wille ist" oder mit dem Satz zu verbinden: „Doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe" (Lk 22,42). Nicht wir bewegen Gott zu etwas, was er nicht war oder sein oder wirken will, aber Gott selbst lässt sich zu etwas bewegen, was er immer schon sein konnte und wirken wollte.

Abstract

Asserting that a responsible theological description of prayer is important, the author investigates the links between prayer, faith and understanding of God around the central question: What happens when we pray? He argues in five steps: that in prayer humans reveal and discover themselves as creatures of God; that prayer is an expression of a personal relationship to God; prayer directs people to God's working in Jesus Christ; in prayer God's providence for the world and the individual is apprehended; and discusses the apparent changing of God's will through prayer.

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

---

logie, in: DERS.: Unterwegs zu Sache. Theologische Bemerkungen (BEvTh 61), Tübingen ²1988, 179-188, 187.

44 TIETZ, Gebet 342 (wie Anm. 4).

45 SCHLATTER, Dogma 208 f. (wie Anm. 1).

46 BEINTKER, MICHAEL: Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben: ZThK 90 (1993), 442-461, 446.

47 Ebd.

Ralf Dziewas

Predigt zu Philipper 1, 12-26

Liebe Campusgemeinschaft,[1]
der Philipperbrief gehört zu den Gefangenschaftsbriefen des Paulus. Diese Zeilen, das muss man sich vor Augen halten, wurden im Gefängnis geschrieben. Dennoch klingen sie nicht so, als ob Paulus nur noch die Mauern um sich herum wahrnehmen könnte. Paulus sitzt als Angeklagter im Gefängnis von Ephesus. Sein Prozess läuft noch, und er weiß nicht, ob er in nächster Zeit freikommen oder den Löwen in der Arena zum Fraß vorgeworfen werden wird. Dennoch ist hier keine Spur von Angst oder Panik bei Paulus zu spüren. Es klingt vielmehr eine große Gelassenheit aus diesen Worten an die Gemeinde in Philippi.

Aber hätte Paulus nicht eigentlich alles andere als gelassen sein müssen? Er sitzt hinter Gittern und kann sich nicht um seine Gemeinden kümmern. Er würde gerne weiterreisen und seine Missionstätigkeit fortsetzen, von Jesus predigen und weitere Gemeinden gründen, aber er sitzt fest. Ja, er muss erleben, dass andere seine Gefangenschaft ausnutzen, sich in den Vordergrund drängen, seine Abwesenheit auf dem Missionsfeld ausnutzen. Dennoch spricht hier kein gekränkter, gereizter oder wütender Paulus. Nein, dieser Gefangenschaftsbrief ist voller positiver Aussagen, voller guter Worte und Stimmungen.

Die Gelassenheit und Souveränität, mit der Paulus hier schreibt, beruht m.E. auf der Deutung, die er selbst seiner eigenen Situation gibt. Er sieht nämlich nicht auf das, was er zurzeit nicht kann, er stellt fest, was trotz alledem geschieht: Er hat die Möglichkeit, mit den Beamten, die seinen Prozess führen, über seinen Glauben zu reden. Er kann den Wärtern erzählen, dass er wegen Christus in Untersuchungshaft sitzt. Und sogar die Gemeinde vor Ort ist durch seine Verhaftung nicht verunsichert, sondern gestärkt worden, denn nun müssen andere predigen, Entscheidungen treffen und die missionarische Arbeit weiterführen. Die Gemeinde in Ephesus macht also ihre erste apostellose Zeit durch, und das stärkt die noch unerfahrene Gemeinde, weil sie lernt, auf eigenen Füßen zu stehen.

Paulus zieht hier also eine unerwartet positive Bilanz seiner Haftzeit. Von außen betrachtet scheint diese Zeit verlorene Zeit zu sein. Für Paulus ist sie dennoch eine Zeit, die – ganz gegen alle Erwartung – die Evangeliumsverkündigung voranbringt.

---

[1] Diese Predigt wurde am 3. April 2013 im Gottesdienst des Theologischen Seminars Elstal (Fachhochschule) zur Eröffnung des Sommersemesters 2013 gehalten. Einen Monat zuvor, am 1. März 2013, war der Neutestamentler und Prorektor der Hochschule, Prof. Dr. André Heinze, im Alter von 51 Jahren verstorben. Dies war der erste Gottesdienst der Seminargemeinschaft nach seiner Beisetzung. Zudem wurde der Prediger offiziell in das Amt des Prorektors eingeführt.

Die entscheidende Frage, die sich Paulus hier stellt, ist interessanterweise nicht: Wozu ist diese Zeit *für mich* gut? Er fragt sich: Inwieweit dient diese Situation *Christus*? Was kann *er* mit dieser Zeit anfangen? *Kann mein Leiden einen Sinn für Jesus Christus haben?* Es ist dieser Blickwechsel, der Paulus die Gelassenheit bringt. Er schaut nicht auf sich, er schaut auf Jesus – und daraus gewinnt Paulus die Möglichkeit, seine Situation zu akzeptieren, so wie sie ist.

Diese Perspektive, aus der Paulus seine Situation betrachtet, steht ganz quer zu unserem gewöhnlichen Denken. Wenn ich mit Schwierigkeiten konfrontiert werde, dann frage ich mich: Welchen Sinn kann das für *mich* haben? Warum passiert *mir* das? Wie kann Gott *mir* das antun? Wie kann *ich* damit fertig werden?

Angesichts schwieriger Situationen suchen wir meist nach einem Sinn *für uns selbst*. Aber was ist, wenn der Sinn gar nicht bei uns liegt, sondern Gott durch unsere Situation etwas erreichen will, das mit uns auf den ersten Blick nur wenig oder gar nichts zu tun hat? Was, wenn Gott uns ausschaltet, damit andere zum Zuge kommen? Was, wenn Gott uns Einschränkungen auferlegt, damit andere lernen, selbstständig zu werden? Was, wenn Gott unsere Probleme braucht, um andere wachzurütteln? Vielleicht haben meine Schwierigkeiten durchaus einen Sinn in Gottes Plänen, auch wenn ich ihn nicht erkennen kann?

Ich meine nicht, dass sich hinter solchen Überlegungen grundsätzlich der Sinn schwieriger Lebenssituationen versteckt. Aber wagen wir es überhaupt, so zu denken? Können wir einen Sinn des Leidens akzeptieren, der außerhalb unserer selbst liegt? Paulus kann offenbar so denken. Ihm erscheint sein Leiden, seine Gefangenschaft sinnvoll, weil dadurch andere zur Verkündigung Jesu angespornt werden. Und dabei ist es ihm erstaunlicherweise völlig egal, ob sie nun Christus verkündigen, weil ihnen wirklich das Evangelium so wichtig ist, oder weil sie zeigen wollen, dass sie besser als Paulus predigen können. Es stört ihn nicht einmal, dass einige sich nur deshalb bei der Mission so ins Zeug legen, damit alle sehen: Es geht auch ohne Paulus. Solange das Evangelium unter die Leute kommt, solange sind ihm selbst die Motive der Prediger gleichgültig.

Derselbe Paulus, der sonst so scharf urteilen kann, der in theologischen Fragen keine Kompromisse duldet und seine Gegner mit scharfen Argumenten zu widerlegen pflegt, der zeigt hier eine große Gelassenheit und Toleranz. Selbst die unehrlichen, eigennützigen, mit Hintergedanken verkündigenden Prediger – sollen sie ruhig predigen, solange dadurch Christus verkündigt wird. Mögen dabei unlautere Motive im Spiel sein, wen interessiert es – solange dabei Menschen zum Glauben an Jesus kommen?

Auch diese Gelassenheit ist die Folge des veränderten Blickwinkels. Es geht Paulus um *Christus*, nicht um sich selbst. Es geht ihm *nicht* darum, dass *er selbst* überall bekannt ist und bewundert wird. Es geht ihm allein darum, dass die Menschen *Jesus* kennenlernen. Dabei weiß Paulus, dass manche Dinge letztlich allein in Gottes Hand liegen und nicht in seiner. Das ist so bei seiner Gefangenschaft wie bei der Verkündigung, die nicht seinen Vorstellungen entspricht. Und es ist letztlich auch so bei dem Urteil, das auf ihn zukommt. All dies beunruhigt ihn nicht, bereitet ihm keine

schlaflosen Nächte, denn er geht davon aus: Der Herr wird so oder so etwas Gutes daraus machen. Wird er freigelassen, kann er sich weiter um seine Gemeinden kümmern und die geplante Arbeit fortführen. Wartet aber die Hinrichtung auf ihn, dann wird er in der Freude leben, für immer bei Christus zu sein. Auch hier wieder diese beeindruckende Gelassenheit des Glaubens. Für Paulus ist klar: Mein Leben habe ich Christus gewidmet, und daher kann mir Sterben keinen Verlust, sondern nur Gewinn bringen. Am Ende führt mein Weg immer zu dem, dem ich gehöre, zu Christus.

Doch noch etwas wird deutlich: Das sind nicht die Worte eines resignierten Gefangenen, der den Tod als Ausweg aus seinem Leid sieht. Paulus hat noch viel vor. Er will noch das ganze römische Reich bis nach Spanien bereisen, um überall die gute Nachricht von Jesus zu verkünden. Der Mann ist nicht am Ende seiner Kraft. Der sieht sein Leben noch vor sich. Wenn Paulus sagt: Eigentlich wäre es das Beste, bei Jesus zu sein, dann ist das nicht der Wunsch eines Mannes, der keine Lust mehr aufs Leben hat. Es ist der Satz eines Mannes, den der Tod morgen ereilen kann, der aber weiß, dass der Tod nicht das Ende ist. Weder für ihn selbst, noch für sein Lebenswerk. Sollte der Statthalter über ihn das Todesurteil sprechen, wären alle seine Missions- und Gemeindegründungspläne vergebens. Aber dennoch, da ist sich Paulus sicher, würde die frohe Botschaft von Jesus weiter verkündigt. Dann würden dennoch Gemeinden entstehen, nur eben nicht durch ihn. Das Urteil des Statthalters kann das Leben des Paulus beenden, nicht aber die Verbreitung des Evangeliums verhindern. Daher hat Paulus seine Gelassenheit. Deshalb fürchtet er sich nicht vor dem Tod, sondern plant seine zukünftigen Aktivitäten, als wäre seine Freilassung so gut wie beschlossen. Er geht einfach davon aus, noch gebraucht zu werden – aber wenn nicht, dann wäre auch das okay.

Paulus kann trotz des noch offenen Ausgangs in seinem Strafprozess so gelassen bleiben, weil er weiß: Ich kann getrost Gott die Entscheidung über mein Schicksal überlassen. Ich brauche nicht zu wählen zwischen Leben und Tod. Gott wird entscheiden, ob er mich noch brauchen will in dieser Welt oder ob er mich abberuft. Was immer kommen mag, es ist auf jeden Fall ein Grund zur Freude. Entweder warten weitere Chancen zur Missionstätigkeit auf mich oder es kommt die ewige Gemeinschaft mit dem Herrn, dem ich mein Leben gewidmet habe.

Wir kommen gerade vom Osterfest her, und wir haben die Botschaft von der Auferstehung wieder neu gehört. Und dennoch erscheint uns die Gelassenheit des Paulus angesichts seines möglichen Todes ungewöhnlich. Wir gehen doch irgendwie alle davon aus, mindestens 70 oder 80 Jahre alt zu werden, und doch begleitet uns die Angst, es könnte auch viel früher Schluss sein. Und wenn wir heute noch einmal an André Heinzes frühen Tod erinnern, dann steht es uns deutlich vor Augen: Wer sagt uns denn, dass uns Gott eine lange Lebensspanne zubilligt? Vielleicht ist unser Lebensweg schon morgen zu Ende. Über unserem Kopf schwebt vielleicht nicht wie bei Paulus ein Todesurteil als Damoklesschwert, aber es kann ein Verkehrsunfall, ein Schlaganfall, ein Herzinfarkt oder eine Gehirnblutung sein, die unser Leben von heute auf morgen beendet.

Wir leben, als hätten wir ein Anrecht darauf, alt und lebenssatt zu sterben, aber tief im Innern wissen wir, dass es dafür keine Garantie gibt. Wir verdrängen unsere Sterblichkeit so lange wie möglich und wundern uns dann, dass die Angst vor dem Tod gleichsam durch die Hintertür wieder in unser Leben eindringt. Auch wir werden wie die meisten unserer Zeitgenossen ungern an unsere Sterblichkeit erinnert. Aber alles Verdrängen dieser Möglichkeiten hilft letztlich nicht, denn unser Leben ist endlich und irgendwann werden wir abberufen. Und weil wir diese Erkenntnis letztlich auch gar nicht wirklich verdrängen können, versuchen wir, unser Leben so zu gestalten, dass wir dabei möglichst auf unsere Kosten kommen, dass es uns gut geht, wir unseren Willen durchsetzen, wir unbelastet und bequem leben können. Wir leben, als gäbe es nur dieses Leben, als müssten wir in dieser Zeit, die uns verbleibt, unserem Leben seinen Sinn abgewinnen. Aber damit sind wir weder gelassen angesichts des Todes noch angesichts des Lebens.

So wie Paulus in guten und schlechten Tagen fröhlich und gelassen leben zu können, das ist nur möglich, wenn es jenseits von Leben und Tod noch etwas Wichtigeres gibt als uns und unsere Gefühle und unsere Erfolge. Gelassenheit im Leben werden wir nur dann haben, wenn es etwas gibt, das noch wichtiger ist als unser Leben und unser Sterben. Die Gelassenheit des Glaubens kommt aus dem Wissen, dass es auf uns letztlich nicht ankommt, dass wir nur Werkzeuge Gottes sind in einem größeren Ganzen. Für Paulus ist dieses größere Ganze die Verkündigung des Evangeliums. Dass die gute Nachricht unter die Leute kommt, ist für ihn wichtiger als sein eigenes Leben und Sterben. Die Verkündigung der guten Botschaft von Jesus Christus ist für ihn wichtiger als seine Freiheit. Dass die Menschen das Heil Gottes finden, ist für ihn wichtiger als alles andere.

Haben wir so etwas, das wichtiger ist als wir selbst? Haben wir so einen Punkt jenseits unseres eigenen Wohlergehens, der alles andere relativiert? Gibt es das noch, dass etwas uns so zentral ist, dass wir bereit sind, dafür unsere Freiheit, unser Leben, unsere Bequemlichkeit, unser Geld, unsere Freizeit an die zweite Stelle zu setzen. Etwas, für das wir leben, ohne auf unseren eigenen Vorteil zu achten?

Wir kommen von Karfreitag und Ostern her, und beide Feste stellen uns immer wieder diese Frage nach dem, was wirklich zählt. Sie stellen uns den vor Augen, der für das Heil der Menschen bereit war, sein eigenes Leben hinzugeben. Jesu Leiden und Sterben stellt uns immer wieder neu vor die Frage, wo unser Platz ist angesichts dieser Liebe Jesu zu uns. Wenn wir, wie Paulus, das Leiden und Sterben Jesu zum Mittelpunkt unseres Lebens machen, wenn auch für uns das Heil der Menschen zum Lebensinhalt wird, dann relativiert das viel von den Dingen, die uns ansonsten pausenlos beschäftigen und ach so wichtig zu sein scheinen. Dann geht es darum, dass wir unser Leben unter dieser Perspektive neu gewichten und gestalten.

Wenn Jesu Liebe und das Heil der Menschen das Wichtigste sind, dann können wir uns mit großer Gelassenheit einbringen bei der Verkündigung des Evangeliums und der Gestaltung eines liebevollen Miteinanders an dem Ort, an den uns Gott gestellt hat, und solange der Herr es uns ermöglicht. Und wenn er uns diese Möglichkeit aus der Hand nimmt, werden wir unsere Arbeit an andere wei-

tergeben – ohne Neid und Missgunst. Wir dürfen unseren Dienst für Christus in Freude und Gelassenheit tun, weil es bei allem Bemühen, bei allem Gelingen und allem Scheitern letztlich nicht auf uns ankommt. Weder auf dich noch auf mich. Es kommt darauf an, dass die frohe Botschaft von Jesus vorgelebt und weitergesagt wird, ganz egal, wer das letztlich tut und auf welche Weise es geschieht.

Wenn wir es nicht mehr tun können, wird der Herr andere finden, die seinen Auftrag ausführen. Wir dürfen unseren Beitrag leisten an unserem jeweiligen Platz, aber Christus bleibt der Herr, der das Heil der Welt in seinen Händen hält. Er kann aus unserem Erfolg und unserem Versagen, aus unseren Gaben und unseren Unfähigkeiten, ja selbst aus unserer Unwilligkeit noch etwas Positives machen.

Es ist dieses Wissen, das Paulus dazu befähigt, einerseits ganz aktiv zu arbeiten und andererseits ganz gelassen die eigenen Begrenzungen in der Gefangenschaft anzunehmen. Es ist dieses Vertrauen auf die Wirkmöglichkeiten seines Herrn, das ihm die Gelassenheit schenkt, alles aus seiner Hand zu nehmen, es sei Leben oder Tod, Freiheit oder Gefangenschaft, die Mühen irdischer Arbeit oder die Freuden der ewigen Herrlichkeit. Eine solche Gelassenheit im Glauben ist nicht unerreichbar. Sie ist auch nicht nur etwas für Apostel und Heilige. Sie ist das Geschenk, das wir erhalten, wenn wir in unserem Leben Erfahrungen damit machen, nicht uns selbst, sondern Christus in den Mittelpunkt zu stellen.

Am Anfang der von Paulus gezeigten Gelassenheit steht die Entscheidung, sich auf diese veränderte Lebensperspektive einzulassen, dass Christus und das Heil der Menschen wichtiger sind als meine persönlichen Wünsche und Ziele. Und dann braucht dieses Wagnis einer veränderten Lebensperspektive Zeit zum Wachsen. Diese neue Sicht der Dinge muss sich bewähren. Sie muss erst einmal beweisen, dass sie auch in schwierigen Zeiten Halt und Zuversicht bietet. Aber wenn wir dann mit dieser Sicht des Lebens positive Erfahrungen mit Gott machen, dann kann genau eine solche Gelassenheit heranreifen wie bei Paulus. Eine Gelassenheit, die aus dem Vertrauen auf Gottes Möglichkeiten erwächst. Eine Gelassenheit, die uns zur Mitarbeit an Gottes Werk befähigt, ohne dass wir uns dabei selbst in den Mittelpunkt stellen müssten.

Diese Verse aus dem Philipperbrief werden für mich, das weiß ich, Zeit meines Lebens eine Herausforderung bleiben. Ich will immer wieder mein Vertrauen auf Christus setzen. Ich will mir diese Perspektive zu eigen machen, dass Jesus Christus der Mittelpunkt ist und nicht ich selbst es bin. Und dann will ich aus dieser Überzeugung heraus meinen Teil in seinem Dienst tun, da, wo er mich hinstellt, und ich will die Aufgaben annehmen, die er mir vor die Füße legt. Und den Rest will ich getrost ihm überlassen. Er wird mein Leben und unser aller Leben schon sinnvoll zu nutzen wissen.

Hauptsache, das Evangelium kommt unter die Leute. Hauptsache, Menschen finden zu Jesus. Hauptsache, Gottes Gnade bleibt in dieser Welt erlebbar, bis er sein Reich vollendet. Alles andere ist zweitrangig und soll zweitrangig bleiben. *Amen.*

Prof. Dr. Ralf Dziewas (BEFG), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: rdziewas@baptisten.de

Wolfgang Theis

Kommentar zur Predigt von Ralf Dziewas

1 Zum Kontext der Predigt

Die Predigt wurde wenige Tage nach dem Osterfest 2013 im Eröffnungsgottesdienst zum Sommersemester im Theologischen Seminar Elstal (Fachhochschule) gehalten. Hörergemeinde ist also die spezielle Campusgemeinschaft aus Lehrenden und Lernenden, zu denen der Prediger sich zugehörig weiß. Dies zeigt sich in seiner Anrede an die Hörer, die überwiegend im „homiletischen Wir" erfolgt, und darin, dass er auf Ereignisse in der Campusgemeinschaft mit kurzen Andeutungen Bezug nehmen kann. Zwei Ereignisse sind nach Auskunft des Predigers[1] in diesem Gottesdienst aktuell: der frühe Tod des Neutestamentlers André Heinze wenige Wochen zuvor. Es ist der erste Gottesdienst der Campusgemeinschaft nach der Trauerfeier. Außerdem wird in diesem Gottesdienst die offizielle Einführung des Predigers in das Amt des Prorektors vollzogen. Es fällt auf, dass in der Predigt auf beide Ereignisse nur kurz bzw. gar nicht explizit eingegangen wird. Dennoch ist die Predigt in diesem Kontext gehalten und gehört worden. Ich vermute, dass auch die Wahl des Predigttextes in diesem Kontext zu sehen ist: Zum einen wird der Predigttext als eine Art Deutehilfe für die Situation des Paulus gelesen – vielleicht auch der Campusgemeinschaft in Elstal? Zum anderen wird der Predigttext als eine Art Leittext für den eigenen Dienst gesehen: So bekennt der Prediger gegen Ende der Predigt, dass „diese Verse aus dem Philipperbrief … für mich, das weiß ich, Zeit meines Lebens eine Herausforderung bleiben" werden. Die Wahl des Predigttextes zeigt meines Erachtens eine situationsbezogene und eine personenbezogene Komponente.

2 Zum Gedankengang und Inhalt der Predigt – einige Anmerkungen

Die Predigt gliedert sich in zwei größere Teile mit verschiedenen Schwerpunkten: Im ersten Teil, der den Predigttext auslegt, steht die Situation des Paulus im Vordergrund; im zweiten Teil geht es stärker um „uns" und was wir von Paulus lernen können.

Die Predigt beginnt mit einer Schilderung der Situation des Paulus im Gefängnis. Den Text nachzeichnend betont der Prediger den Kontrast zwischen der äußeren Situation des Apostels als Gefangener, der auf sein mögliches Todesurteil wartet, und seiner inneren Befindlichkeit, die mit dem Begriff „Gelassenheit" zusammenfassend beschrieben wird. Damit ist das zentrale Leitwort der

[1] Vgl. die Vorbemerkungen zur Predigt unter Anm. 1.

Predigt gefallen: Es geht um *Gelassenheit* – genauer: um eine Gelassenheit des Glaubens. In den folgenden Abschnitten geht der Prediger den Fragen nach, worauf diese Gelassenheit gründet und was sie bei Paulus bewirkt.

Den Grund für die Gelassenheit sieht der Prediger in einem „Blickwechsel, der Paulus Gelassenheit bringt. Er schaut nicht auf sich, er schaut auf Jesus". Dies kennzeichnet die Perspektive des Paulus: Er ist nicht auf das eigene Ergehen fixiert, sondern auf Christus zentriert. „Er [Paulus] sieht nämlich nicht auf das, was er zurzeit nicht kann, er stellt fest, was trotz alledem geschieht." Es geht also um eine veränderte Perspektive, die die eigene Situation neu sehen lehrt. Sie weitet den eigenen Horizont und leitet an zur Wahrnehmung dessen, was Gott tut – mit Paulus und ohne ihn. Die Metapher vom „Blickwechsel" erscheint mir sachgemäß, hilfreich und weiterführend im Blick auf „uns". Denn die Wahrnehmung dessen, was Gott tut – mit uns und ohne uns –, kann auch bei uns zum Grund evangelischer Gelassenheit werden. Diese Spur des Textes hätte meines Erachtens in der Predigt stärkere Beachtung verdient.

Was aus diesem Blickwechsel folgt und wie sich die Gelassenheit des Paulus auswirkt, beschreibt der Prediger in drei Gedankenkreisen: Zunächst zeigt sich die Gelassenheit darin, dass Paulus *einen Sinn* in seiner schwierigen Situation erkennen kann. Zum Zweiten zeigt sich die Gelassenheit des Paulus in einer *Toleranz* im Urteil über andere und deren missionarische Bemühungen: „Solange das Evangelium unter die Leute kommt, solange sind ihm selbst die Motive der Prediger gleichgültig". Kriterien für seine Toleranz sind das Evangelium und seine Ausbreitung. Und drittens kann Paulus gelassen sein im Blick auf seine *eigene Zukunft* und im Blick auf die *Zukunft des Evangeliums*. Eindrücklich zeichnet der Prediger den Apostel als einen Menschen, der noch große missionarische Zukunftspläne hat und zugleich bereit ist zu sterben, wenn Gott es so entscheidet.

In diesem ersten Teil, der die Gelassenheit des Paulus entfaltet, legt der Prediger einen Schwerpunkt auf den ersten Gedankenkreis: *Sinn entdecken in einer schwierigen Situation*. Dies zeigt sich daran, dass er hier explizit die Hörer einbezieht. Die Perspektive des Paulus und „unser gewöhnliches Denken" werden einander gegenüber gestellt: „Diese Perspektive, aus der Paulus seine Situation betrachtet, steht ganz quer zu unserem gewöhnlichen Denken". Unser Denken kennzeichnet: Wir suchen in einer schwierigen Situation den Sinn *für uns selbst*: „Wenn ich mit Schwierigkeiten konfrontiert werde, dann frage ich mich: Welchen Sinn kann das *für mich* haben? Warum passiert *mir* das? Wie kann Gott *mir* das antun? Wie kann *ich* damit fertig werden?" – Demgegenüber kann Paulus in seiner schwierigen Situation einen Sinn erkennen, weil er sieht, wie Gott die persönlich schwierige Situation des Apostels gebraucht, um mit ihm – oder auch ohne ihn – das Evangelium auszubreiten.

Der Prediger behauptet nicht, damit den Sinn für alle schwierigen Lebenssituationen gefunden zu haben, aber er stellt den Hörern herausfordernd die Frage: „Wagen wir es überhaupt so zu denken? Können wir einen Sinn des Leidens akzeptieren, der außerhalb unser selbst liegt?" Seine Absicht ist es, unser ichzentriertes Denken aufzubrechen und die Perspektive des Paulus zuzulassen:

Gott kann auch eine/unsere schwierige Lebenssituation gebrauchen – für das Evangelium. Diese Perspektive offen zu halten bzw. zu öffnen, halte ich theologisch für berechtigt. Dass dies keine Antwort für alle schwierigen Lebenssituationen ist, sagt der Prediger ausdrücklich. Ich würde allerdings im Blick auf die Frage nach dem Sinn des Leidens hinzufügen: Es wird *für uns* in unserem Leben manches ohne Sinn bleiben. Und eine Antwort wird wohl jeder nur für sich persönlich geben können, so wie Paulus im Text sehr persönlich spricht. Gefragt habe ich mich beim Lesen, wie die Campusgemeinschaft in ihrer konkreten Situation diese Aussagen der Predigt gehört und aufgenommen haben mag…

Der zweite Teil der Predigt beginnt mit „uns", den Hörern, die an Ostern „die Botschaft von der Auferstehung wieder neu gehört" haben, denen jedoch „die Gelassenheit des Paulus angesichts seines möglichen Todes ungewöhnlich" erscheint. Die Hörer werden als solche beschrieben, die aus der Osterbotschaft noch nicht die entsprechenden Konsequenzen gezogen haben, und deswegen fehlt ihnen („uns") die Gelassenheit. Die Gelassenheit des Paulus angesichts seines möglichen Todes wird kontrastiert mit unseren Wegen, mit der eigenen Vergänglichkeit umzugehen. Dazu zeichnet der Prediger eine kleine Skizze vom Umgang mit dem Tod in spätmoderner Gegenwart. Sie zeigt, wie sehr wir Christen Kinder unserer Zeit sind. Beinahe selbstverständlich rechnen wir mit einem langen Leben, trotzdem wissen wir, dass unser Lebensweg „von heute auf morgen beendet" sein kann. Wir verdrängen dieses Wissen um „unsere Sterblichkeit so lange wie möglich". Doch weil sich dieses Wissen letztlich nicht verdrängen lässt, „versuchen wir unser Leben so zu gestalten, dass wir dabei möglichst auf unsere Kosten kommen, dass es uns gut geht, wir unseren Willen durchsetzen, wir unbelastet und bequem leben können". Und als Ergebnis dieser Bemühungen wird nüchtern festgestellt: „Wir sind weder gelassen angesichts des Todes noch angesichts des Lebens".

Damit stellt sich die Frage: Wie können *wir* gelassen leben? Die zentrale These der Predigt lautet: „So wie Paulus in guten und schlechten Tagen fröhlich und gelassen leben zu können, das ist nur möglich, wenn es jenseits von Leben und Tod etwas Wichtigeres gibt als uns und unsere Gefühle und unsere Erfolge" … „etwas, das wichtiger ist als wir selbst". Auch an dieser Stelle will der Prediger das Ich-zentrierte Denken und Leben, das er bei vielen Zeitgenossen wahrnimmt, öffnen für eine andere Perspektive, mit der es gelingt, gelassen zu leben.

Auf die Frage „Was ist wichtiger als wir selbst?" gibt die Predigt folgende Antwort: „Die Gelassenheit des Glaubens kommt aus dem Wissen, dass es auf uns letztlich nicht ankommt, dass wir nur Werkzeuge Gottes sind in einem größeren Ganzen. Für Paulus ist dieses größere Ganze die Verkündigung des Evangeliums". Beim Lesen dieser Sätze frage ich mich, ob diese Aussagen nicht funktional missverstanden werden können: Hauptsache ist die Verkündigung des Evangeliums. Meines Erachtens ist damit nur ein Teilaspekt der Lebensperspektive von Paulus getroffen, wie er sie in diesem Text äußert. Für Paulus ist das Wichtigere, dass er sich zum einen im Leben und im Sterben in Christus aufgehoben weiß (V. 21 + 23). Darin gründet seine Person. Zum anderen weiß er, dass seine Aufgabe, die Ver-

kündigung des Evangeliums, Gottes Sache ist. Paulus denkt hier relational von der Christusbeziehung her, und so kann er sich funktional voll engagieren und doch gelassen bleiben, weil das Evangelium Gottes Sache ist.

Der Prediger wendet sich dann direkt an seine Hörer und fragt sie: „Haben wir so etwas, das wichtiger ist als wir selbst?" Er erinnert an das Geschehen von Karfreitag und Ostern, wobei Gottes Handeln zum Heil der Menschen – quasi als Voraussetzung – nur kurz genannt wird. Der Akzent liegt eindeutig auf unserer Re-Aktion. Unsere Antwort auf Karfreitag und Ostern steht im Vordergrund. „Beide Feste stellen uns immer wieder vor die Frage nach dem, was wirklich zählt, … wo unser Platz ist". Die Hörer werden (indirekt) aufgefordert, das Leiden und Sterben Jesu zum Mittelpunkt ihres Lebens zu machen und das Heil der Menschen zu ihrem Lebensinhalt. „Es geht darum, dass wir unser Leben unter dieser Perspektive neu gewichten und gestalten". Denn dies ist die Voraussetzung für die Gelassenheit: „Wenn Jesu Liebe und das Heil der Menschen das Wichtigste sind, dann können wir uns mit großer Gelassenheit einbringen bei der Verkündigung des Evangeliums und der Gestaltung eines liebevollen Miteinanders an dem Ort, an den uns Gott gestellt hat". Die Gelassenheit erscheint somit als eine Folge unserer Entscheidung, unserer Einstellung. Hier entstehen bei mir Fragen: Wie passt dazu, dass die Gelassenheit an späterer Stelle als „Geschenk" bezeichnet wird? Und wie soll ich die Aussage verstehen: „Sie ist das Geschenk, das wir erhalten, wenn wir in unserem Leben Erfahrungen damit machen, nicht uns selbst, sondern Christus in den Mittelpunkt zu stellen"? Ist Gelassenheit ein bedingtes Geschenk, ein an bestimmte Erfahrungen gebundenes Geschenk? – Und was meint dann der Begriff „Geschenk"? Hier bleiben für mich beim Lesen Fragen, weil mir das Verhältnis zwischen Gottes schenkendem Handeln und meinem mitwirkenden Tun unklar bleibt. Und weil dies für mich unklar bleibt, wollen sich bei mir die Freude und die Gelassenheit nicht so wirklich einstellen.

Die Predigt schließt mit der positiven Botschaft an die Hörer: „Eine solche Gelassenheit im Glauben ist nicht unerreichbar". Wie sie „erreichbar" ist – oder besser: wie Gelassenheit wachsen kann – beschreibt der Prediger in einem Prozess aus drei Schritten: Am Anfang steht „die Entscheidung [des Menschen], sich auf die veränderte Lebensperspektive einzulassen, dass Christus und das Heil der Menschen wichtiger sind als meine persönlichen Wünsche und Ziele". Diese neue Perspektive braucht dann „Zeit zum Wachsen". Schließlich kann, wenn wir mit dieser neuen Sicht positive Erfahrungen mit Gott machen, „eine solche Gelassenheit heranreifen", eine „Gelassenheit, die aus dem Vertrauen auf Gottes Möglichkeiten erwächst". Hier wird die Gelassenheit als eine Frucht der Glaubenserfahrung beschrieben. Dieses Bild von Gelassenheit als Frucht des Glaubens erscheint mir weiterführend, denn es hält fest: Gelassenheit ist nicht unser Werk, sondern wächst aus dem, was Gott bzw. Christus an und mit uns tut. Zum Ende der Predigt äußert sich der Prediger persönlich und bekennt, dass dieser Bibeltext für ihn „Zeit meines Lebens eine Herausforderung bleiben" wird. Er bekennt sich als Lernender. Das ermutigt mich, mit ihm zu lernen und mir diese Perspektive schenken zu lassen und anzueignen, „dass Jesus Christus der Mittelpunkt ist und nicht ich selbst".

3 Homiletische Beobachtungen

3.1 Predigen in eigener Person

Der Prediger spricht sehr zurückhaltend von sich. Implizit schließt er sich im „homiletischen Wir" mit ein. Erst gegen Ende redet der Prediger explizit in eigener Person, sagt betont „Ich" und beschreibt seine persönlichen Folgerungen aus diesem Predigttext. Als Leser hätte ich mir gewünscht, dass er schon früher nicht nur implizit, sondern auch explizit davon spricht, was dieser Text für ihn bedeutet und warum er ihn für diesen Gottesdienst mit dem persönlichen Anlass der Einführung in das Amt des Prorektors ausgewählt hat.

3.2 Anrede an die Hörer

Die Hörer der Predigt werden weitgehend im „homiletischen Wir" angeredet. Dieses „Wir" signalisiert zum einen die Zugehörigkeit zur Gemeinde, die als Campusgemeinschaft ein besonderes Gepräge hat. Andererseits liegt beim homiletischen Wir die Gefahr einer unangemessenen Verallgemeinerung manchmal nahe. Der Prediger entgeht dieser Gefahr nicht immer. Dies zeigt sich in den Passagen, in denen er „unser" Denken, manchmal etwas holzschnittartig, der Perspektive des Paulus gegenüberstellt.

An den Stellen, an denen die Hörer direkt angesprochen werden, geschieht dies häufig in der Form von Fragen. Sprechakte, die die Hörer erinnern, sie vergewissern, ihnen etwas zusprechen bzw. versprechen, kommen in dieser Predigt kaum vor. Die Hörer kommen vorrangig als Gefragte in den Blick. Auch der Prediger versteht sich als einer, der von der Perspektive des Paulus angefragt wird. Wer gefragt wird, soll antworten, sich verantworten. So zielt die Predigt deutlich auf eine Antwort, eine Reaktion auf Seiten der Hörer. Dies zeigt auch die Intention der Predigt.

3.3 Intention der Predigt

Diese Predigt will etwas. Sie will bei den Zuhörern zu einer veränderten Sichtweise führen. Dies liegt zum einen darin begründet, dass der Predigttext nicht nur als persönlicher Bericht des Paulus von seinem Ergehen, sondern als eine herausfordernde Perspektive für uns heute gelesen und verstanden wird. Zum anderen nimmt der Prediger eine Ich-zentrierte Perspektive und Lebensweise bei vielen Christen in der Gegenwart wahr. Diese sieht er im Kontrast zur Perspektive des Paulus, in der Christus und die Verkündigung des Evangeliums zum Heil der Menschen das Wichtigste sind. Die Predigt will also „uns" die Augen öffnen für eine Christus-zentrierte Perspektive. Denn aus ihr erwächst die fröhliche Gelassenheit des Glaubens.

Hochschuldozent Wolfgang Theis (BFeG), Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal; E-Mail: theis@th-ewersbach.de

Rezensionen

Weyel, Hartmut: Evangelisch und frei. Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5.6, hg. v. Wolfgang Heinrichs/Andreas Heiser/Hartmut Weyel, Witten: SCM Bundes-Verlag 2013, geb., 364. S., ISBN 978-3-933660-00-0, € 16,95.

Der pensionierte Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden, Hartmut Weyel, hatte bereits in drei Bänden unter dem schönen Titel „Zukunft braucht Herkunft" (2009; 2010; 2011) Porträts aus der Gemeindegeschichte und damit grundlegende Einsichten geliefert. Das vorliegende Buch mit wichtigen Anhängen (Glaubensbekenntnisse, Verfassungen und Gemeindeordnungen, Statistiken, Orts- und Namenregister sowie ein Literaturverzeichnis, ab S. 267) stellt eine Gesamtdarstellung des Bundes von der Vorgeschichte bis in die neueste Zeit dar. Die Darstellung will „einem konsequent ekklesiologischen Ansatz" folgen: „Wie hat sich die ‚Idee' der frei- und außerkirchlichen Gemeinde der Glaubenden im Laufe der 150 Jahren entwickelt?" (XVI)

Reformation, angelsächsisches Freikirchentum, die Covenant-Idee kongregationalistischer Gemeinden sowie der (radikale) Pietismus liefern aus Sicht Weyels formende Traditionselemente. Im engeren Sinn war der 1850 gegründete „Evangelische Brüderverein" richtungsweisend. In zunehmender Distanz zur Staatskirche bildeten sich freie Abendmahlsgemeinschaften. Die Staatskirche als *corpus permixtum* wurde abgelehnt, weshalb die „wahren Gläubigen" vor der Aufgabe standen, zugleich eine „göttliche Separation" vorzunehmen und die wahre Einheit der Gläubigen „ohne Parteigeist" herzustellen.

Man kann das Buch unter dem Aspekt lesen, dass es den Freien evangelischen Gemeinden von Anfang an schwer gefallen ist, sich als eine eigenständige Denomination oder Freikirche zu verstehen. Das würde den Tatbestand des „Parteigeistes" erfüllen. Andererseits stand man vor der Notwendigkeit, aus theologisch-ekklesiologischen Gründen eine eigene Organisation aufzubauen. Die offenkundige Scheu vor einer (Frei)Kirchenbildung spiegelt sich bis in die jüngste Zeit, als die hauptamtlichen „Prediger" zu „Pastoren" wurden oder die Verhältnisbestimmung zwischen Einzelgemeinde („Independentismus") und Bund („Zentralismus") geklärt werden musste. Dahinter steht ein grundsätzlicher Konflikt: Man möchte keine verkrustete und daher unbewegliche Institution sein, sondern strebt danach, eine offene und flexible Bewegung sein zu wollen. Der Konflikt ist eigentlich nicht lösbar: Jede Bewegung wird sich irgendwann, oft recht schnell, institutionalisieren.

Die Entstehung der ersten Gemeinde um Hermann Heinrich Grafe (1818–1869) wird eingehend geschildert. Nach Darstellung Weyels geht sie zurück auf eine „Grundsatzentscheidung" über das Wesen der Kirche und ihre konkrete Gestalt. Das ist das eine, mit sprechenden Zitaten von Grafe belegte Axiom, dem das andere zur Seite tritt, nämlich die angestrebte Offenheit für alle Gläubigen in Gestalt der Evangelische Allianz. Von Anfang bis zur Gegenwart ist daher die besondere Verbindung zur Allianz deutlich. Damit geht wiederum eine Scheu einher, sich auf die „Ökumene" einzulassen, weil hier Kirchen und nicht individuelle Gläubige im Gespräch sind.

Die Institutionalisierung in Gestalt des Bundes, der nach etlichen Versuchen 1874 als „Vereinigung von freien evangelischen Gemeinden und Abendmahlsgemeinschaften" ins Leben gerufen wurde, zeigen die beschriebenen Spannungen: anfänglich im Verhältnis

zum „Evangelischen Brüderverein", dann aber auch innerhalb der Freien evangelischen Gemeinden (Wuppertaler versus Wittener Richtung). Das Verhältnis von Einzelgemeinde und Bund spiegelt sich in immer neuen Revisionen der Verfassungen und zeigt sich anfänglich bei der Entstehung von (Bundes)Werken wie Reiseprediger, eigener Verlag mit gemeinsamer Zeitschrift („Der Gärtner", seit 1992 „Christsein Heute") und gemeinsamem Gesangbuch (heute zusammen mit dem Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden), einer Immobiliengesellschaft, einer Spar- und Kreditbank, einem Evangelisationswerk (heute: Inland-Mission) und einer Predigerschule (heute: Theologische Hochschule Ewersbach).

Die von Weyel geschilderte Geschichte ist eingebettet in die deutsche Geschichte, was vor allem die Inhalte der Kapitel VII bis XI verdeutlichen: Die Entwicklung zwischen 1914 und 1933; die Gemeinden im ‚Dritten Reich'; der Bund nach 1945; die Entwicklung zwischen 1960 und 2010 und schließlich die Veränderungen und Weichenstellungen.

Aus heutiger Sicht ist es schwer verständlich, was Kirchenleute aller Kirchen zum Kaiserreich und im Ersten Weltkrieg zu sagen hatten. Warum brachten Freikirchen – nicht nur die Freien evangelischen Gemeinden – wenig Sympathien für den demokratischen Staat auf, dafür umso mehr für den „lieben Friedenskaiser" und den „christlichen Obrigkeitsstaat", der als „Wächter von Zucht und Ordnung" galt und dessen Untergang „eine Entsittlichung der Völker beschleunigen" würde? Man flüchtete in endzeitliche Interpretationen. Erschreckend sind auch antisemitische Ausfälle. Wie andere Freikirchen hatten die Freien evangelischen Gemeinden keine tragfähige Gesellschaftskonzeption entwickelt, „schlitterten" daher „verführbar" in den NS-Staat und dankten Gott für die nationale Erhebung. Ähnlich wie Baptisten sahen Freie evangelische Gemeinden keine Notwendigkeit zum Widerstand, weil man angeblich ungehindert predigen durfte. In diese Zeit fiel die Eingliederung der Hamburger Holstenwall-Gemeinde unter Friedrich Heitmüller in den Bund.

Nach 1945 trieb die Schuldfrage etliche, vor allem Heitmüller und Landes, um und führte unmittelbar zu der Frage, ob es nicht an der Zeit sei, „ein dem Glauben gemäßes Bekennen und Handeln" auf dem Boden der ökumenischen Bewegung statt der Evangelischen Allianz zu vollziehen (so überraschend Heitmüller). Aber weder das eine noch das andere setzte sich durch. Stattdessen ging es um die Bewältigung der in der Nachkriegszeit wichtigen diakonischen Maßnahmen, um neue Bundes- und Gemeindeordnungen sowie eine neue Verfassung als Grundlage für die Verleihung der Körperschaftsrechte. Schon früh wurde in der DDR ein eigener Bund gegründet, doch kam es im Dezember 1990 zur Vereinigung. Ein Beitritt zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen wurde abgelehnt, doch wollte man „von Fall zu Fall" mitarbeiten, was sich dann in einem Gaststatus niederschlug. Heitmüller wandelte sich vom glühenden Verfechter der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zum erbitterten Gegner. Er trat auch für eine besondere Israel-Lehre ein, dem der Seminarlehrer Heinrich Wiesemann durch das, was Weyel „Erfüllungstheorie" nennt, widersprach. Ein heftiger Streit war die Folge.

Weyel zeigt die Wirkungen der Lausanner Bewegung auf den Bund Freier evangelischer Gemeinden auf, muss aber auch konstatieren, dass die sozialethischen Konsequenzen wenig sichtbar wurden. Interessant ist der Abschnitt über die Taufe, in dem Weyel zu dem Urteil kommt, die Gemeinden seien im Laufe der Zeit „taufgesinnter" geworden. Allerdings wird auch die Säuglingstaufe als Gewissensüberzeugung respektiert, wenn auch nicht akzeptiert. Die Auseinandersetzung mit charismatischen Bewegungen wurde in den Freien evangelischen Gemeinden seit Otto Schopfs Schrift „Zur Casseler Bewegung" (Bonn 1907) bis zum „Toronto-Segen" immer wieder geführt. Weyel selbst polemisiert mit Recht gegen

einen „Glauben light" und gegen eine „Wellnessspiritualität", die eine Kreuzestheologie zu ersetzen drohe (206). Im letzten Kapitel werden Entwicklungen aufgezeigt, die sich um die Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert ergeben haben. Dazu gehören das Schriftverständnis ebenso wie Fragen der pastoralen Tätigkeit von Frauen, ethische Fragestellungen, Strukturreformen u. a., um dem Ziel der mündigen Gemeinde näher zu kommen.

Weyel hat ein sehr interessantes, mit vielen Quellentexten unterlegtes und lesenswertes Buch vorgelegt.

Prof. Dr. Erich Geldbach, emeritierter Professor für Ökumene und Konfessionskunde, Vogelsbergstraße 8, 35043 Marburg; E-Mail: geldbach@t-online.de

Andreas Heiser: Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus. Epitheta und ihre Vorgeschichte, Studien und Texte zu Antike und Christentum 70, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, kt., XVI, 732 S., ISBN 978-3-16-150521-8, € 124,–.

Die erweiterte Dissertationsschrift (Humboldt-Universität zu Berlin 2009) stellt eine vertiefte Untersuchung der Paulusepitheta bei Johannes Chrysostomus (um 350-407 n. Chr.) dar. Wie der Untertitel zeigt, werden im ersten Teil zahlreiche frühchristliche Autoren und Texte vor Chrysostomus sehr ausführlich diskutiert. Es handelt sich faktisch um eine Untersuchung zum Paulusepitheton überhaupt mit dem Schwerpunkt auf Johannes Chrysostomus. Die Fragestellung des Verfassers richtet sich „neben dem Erfassen des Bestandes vornehmlich auf die Funktionen der Epitheta und die Strategien ihres Einsatzes im Gesamtwerk der Autoren" (20). Diese historische und literarische Kontextualisierung zeichnet das Buch im Vergleich zu anderen Untersuchungen aus. Schon in der Einleitung äußert Heiser seine These, dass Chrysostomus eine Substitution des Ideals des Märtyrers früherer Zeiten durch die Figur des Asketen anstrebe. Paulus und andere biblische Figuren seien dafür die geeigneten Beispiele (11). In der Methodik der Epitheta-Analyse wird die dreifache Qualifizierung von A. Broger verwendet. So unterscheidet Heiser biblische Epitheta (reine Epitheta-Zitate), dann von der Bibel abhängige, aber dort nicht wortwörtlich zu findende Epitheta und zuletzt unabhängige Epitheta, die sich auf außerbiblische Texte beziehen oder sogar Neologismen sind (22 f.). Zusätzlich wird die von J. H. Dee vorgeschlagene Methode der Bindung des Epithetons an eine oder mehrere Personen angewendet. Heiser fügt ein drittes Kriterium, nämlich die Funktion des Epithetons hinzu. Er schlägt drei Funktionen vor: eine historische Funktion zur Nacherzählung von Ereignissen, sodann die aktualisierende Funktion, bei der eine Auseinandersetzung zwischen den Hörern/Lesern des Chrysostomus und Paulus gewünscht ist, und die beglaubigende Funktion zur Einleitung von Zitaten oder Paraphrasen.

Die umfangreiche Studie ist grob in zwei Teile gegliedert: methodologische Fragen und Vorgeschichte (Kapitel I-IV) und die Analyse der Texte des Chrysostomus (Kapitel IV-VII). In den ersten vier Kapiteln werden die antiken rhetorischen Theorien, die besondere Auswirkung der zweiten Sophistik sowie der hagiobiographischen Literatur beleuchtet. Die Geschichte des Paulusepithetons in christlichen Texten aus knapp drei Jahrhunderten vor Chrysostomus ist sehr tiefgründig recherchiert. Von Gregor von Nyssa werden Abschnitte von drei bislang noch nicht untersuchten Predigten rhythmisch analysiert und später mit dem Rhythmus ausgewählter Chrysostomushomilien verglichen, um die rhythmische Wirkung der häufig langen Reihen von Epitheta zu erhellen. Dies stellt eine be-

sondere Leistung des Verfassers dar. Die sehr akkurate Auswertung zeigt, dass Paulusepitheta in einigen Texten fehlen (z. B. in einigen Nag Hammadi Schriften), in anderen Fällen trotz Epithetagebrauchs keine Inszenierung erkennbar wird. Daher wäre es vielleicht praktischer gewesen, sich auf die Autoren bzw. Schriften zu konzentrieren, die Einflüsse auf Chrysostomus vermuten lassen (s. Heisers Kriterien auf S. 54). Die Epitheta werden nach den oben erwähnten, evidenten Kriterien analysiert und die unterschiedlichen Inszenierungsstrategien herausgearbeitet.

Die Paulusepitheta bei Chrysostomus werden ab Kapitel V systematisch analysiert, wobei sie zuerst thematisch gruppiert (Herkunft, Biographie, Lehre des Apostels usw.), dann einer Einzelanalyse unterzogen werden, bei der die Häufigkeit jedes einzelnen Epithetons in Verhältnis zu anderen christlichen Autoren gestellt wird. Beleuchtet werden auch philosophische Einflüsse, z. B. des Stoizismus. Darüber hinaus werden Parallelen zum Gebrauch von Gottesepitheta bei Philo von Alexandria gezeigt. Die tabellarische Auswertung erlaubt es, Unterschiede zwischen Chrysostomus einerseits und einigen seiner Vorgänger (Origenes, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Gregor von Nyssa) andererseits zu beobachten. So ergibt sich z. B., dass nur Chrysostomus die „historische" gegenüber der „beglaubigenden" Funktion der Epitheta favorisiert und überhaupt als Einziger „eine nennenswerte Aktualisierung der Person des Paulus über Epitheta vornimmt" (235). Chrysostomus inszeniere sein christliches Ideal der engelsgleichen Askese aber gerade mit nicht an Paulus gebundenen Epitheta, so dass Paulus zum Träger allgemeinasketischer Topoi werde (238). Evident ist durch Heisers Untersuchung, dass Chrysostomus für diese Inszenierung keine antiochenischen Vorbilder hatte (558).

Kapitel VI behandelt die Paulusepitheta in Clustern mit besonderem Fokus auf dem Prosarhythmus des Chrysostomus. Die Länge, die sprachliche und metrische Form der Cluster erlaubt am besten, Schlüsse über Chrysostomus' Ziele zu ziehen. Die einzelnen Texte, denen die analysierten Cluster entstammen, werden auch historisch eingeordnet. An mehreren Stellen (z. B. 419) erklärt Heiser, welche konkreten Ziele Chrysostomus vor Augen hatte. Leider wird der chronologische und geographische Ursprung der Werke nicht weiter thematisiert, sodass nur in einzelnen Fällen (z. B. S. 484 zu den kleineren Clustern) erkennbar wird, inwiefern Wirkungsort oder Textgattung die Paulusinszenierung beeinflussen.

Die Inszenierung des Paulus orientiere sich an dem im vierten Jahrhundert prominenten asketischen Modell des engelsgleichen Lebens, das Chrysostomus in Paulus, aber nicht nur in ihm verwirklicht sehe. Dementsprechend werden im Kapitel VII die Beziehungen zwischen Chrysostomus und dem syrisch-antiochenischen Asketentum sehr überzeugend in ihren Bezügen auf die Paulusinszenierung erhellt.

Leider wird nicht weiter diskutiert, ob auch andere Zwecke der Paulusinszenierung außer des asketischen festzustellen sind. Dies soll allerdings hauptsächlich als Denkanstoß für die Fortsetzung dieser Untersuchung verstanden werden. Aus Heisers tiefgreifender Analyse des reichen Quellenmaterials wird deutlich, wie komplex, vielseitig und zielgerichtet die Rezeption und Präsentation biblischer Figuren seitens der frühchristlichen Autoren war. Nicht zuletzt durch den beigegeben Index der Paulusepitheta (718-731) ist das Buch für bibelexegetische und kirchenhistorische Arbeit äußerst nützlich.

Dr. Anna Tzvetkova-Glaser, Lektorin für Griechisch, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar der Universität Heidelberg, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg;
E-Mail: anna.tzvetkova-glaser@wts.uni-heidelberg.de

FASZINATION BIBEL

Bibelmüdigkeit, Erwartungslosigkeit, mangelnde Bibelkenntnis – und ein schlechtes Gewissen oder eine heimliche Sehnsucht und ein bisschen Neid auf all die anderen, denen es angeblich ganz anders geht: So – glauben wir – sieht die wirkliche Situation unter Christen aus, wenn es um die Bibel geht.
So darf es nicht bleiben! Denn die Bibel ist die Grundlage für jeden Christen – die Grundlage gesunder Gemeinden.
Wie aber kann verschüttete Erwartung und mangelnde Freude an der Bibel neu entdeckt werden? Wagen Sie den Versuch: „Faszination Bibel – Das Buch der Bücher lieben lernen."

Erscheint 4 Mal im Jahr, Format DIN A4, ca. 100 Seiten
Abonnement **19,80 €** / Jahr + 3,80 € VK / Jahr

oncken:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: 0561/52005-38 | zeitschriften@oncken.de | www.oncken.de

---

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 38. Jahrgang • 2014 • 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.

Redaktionsassistenz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.
Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de
Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.
Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 4.
Satz: OLD-Media, 69126 Heidelberg.
Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.

oncken:
SCM
Bundes-Verlag

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

Kein Vertrauen mehr?

sicher + sinnvoll: SKB

Werte schaffen
und Gemeinden helfen.

Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG

Postfach 12 62, 61282 Bad Homburg vdH
Tel.: 0 61 72 / 98 06-0
Fax: 0 61 72 / 98 06-40
E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de
Internet: www.SKB-BadHomburg.de

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Suizid und Suizidabsichten

Aufsätze

Michael Rohde: **Suizid und Suizidgedanken in biblischer Perspektive** 163

Claudia Rosenthal: **Suizid und Suizidalität aus ärztlicher Perspektive** 174

Winfried Glatz: **Anwalt für Drei. Ethische Argumente und Problemsituationen im Umfeld von Suizidalität** 182

Rezension 212

PREDIGTWERKSTATT

Wolfgang Theis: Predigt über Matthäus 5, 13-16.
Thema: Salz und Licht – Gemeinde für die Welt 203

Kommentar zur Predigt von Wolfgang Theis (Simon Werner) 208

2014 • Heft 4

38. JAHRGANG

ISSN 1431-200X

Suizid und Suizidabsichten

In Deutschland sind 2010 dreimal mehr Menschen durch Suizid gestorben als bei Verkehrsunfällen. Insgesamt haben sich ca. 10.000 Menschen selbst getötet, die Anzahl von Suizidversuchen liegt zehnmal höher. Es wirkt präventiv, wenn in Nachrichtenmedien zurückhaltend von vollzogenen Suiziden berichtet wird, denn der sogenannte Werther-Effekt ist nachweisbar. So gab es in den Wochen nach dem von einer breiten Öffentlichkeit wahrgenommenen Suizid des Fußballtorwarts Robert Enke (2009) fünf bis sechsmal mehr Schienentode als zuvor, zugleich wurde der Zusammenhang von Suizid und Depression intensiv thematisiert. Durch diese Ausgabe des Theologischen Gesprächs werden Menschen in pastoraler und seelsorgerlicher Tätigkeit interdisziplinäre Informationen und Impulse zum Umgang mit Suizidabsichten gegeben, um so zur vertieften Reflexion der eigenen Rolle in der Begegnung mit suizidalen Menschen beizutragen.

Der Elstaler Alttestamentler Dr. Michael Rohde geht vor dem Hintergrund der meist negativen Bewertung des Suizids in der Theologiegeschichte dem ursprünglichen biblischen Befund nach. Die meist kurzen Erwähnungen von Suiziden und Suizidabsichten in den alttestamentlichen, neutestamentlichen und apokryphen Schriften werden dargestellt und geordnet. Auffallenderweise halten sich die biblischen Überlieferungen mit einer expliziten Bewertung sehr zurück, so dass weitere Kriterien für ein ethisches Urteil notwendig sind.

Dr. med. Claudia Rosenthal ist Fachärztin für Allgemeinmedizin mit Weiterbildung in Psychiatrie und Psychotherapie und arbeitet als Ärztin im Alexianerkrankenhaus (Aachen), einem Fachkrankenhaus mit angeschlossener Akutklinik für Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosomatik. Ihr Beitrag präsentiert Informationen und Einschätzungen aus ärztlicher Sicht. Beim 4. Gesundheitskongress in Bielefeld 2014 haben Claudia Rosenthal und Michael Rohde ein Seminar zum Thema „Suizid und Suizidalität in biblischer und ärztlicher Perspektive" abgehalten, das auf großes Interesse stieß. Aus der gemeinsamen Arbeit entstand die Idee, Beiträge zu verfassen, die einem noch größeren Kreis von Interessenten Informationen und Anregungen zur Auseinandersetzung mit dem Thema vermitteln.

Wir sind dankbar, dass Winfried Glatz der Bitte des Herausgeberkreises entsprochen hat, eine weitere Perspektive auf das Thema einzubringen, indem er ethische und seelsorgerliche Aspekte betrachtet. Winfried Glatz arbeitet im Berliner Krisendienst und als Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Sein Beitrag betrachtet acht typische Argumente und damit verbundene Werte im Umgang mit Suizid. Darüber hinaus reflektiert er exemplarisch die Gesprächssituation eines Angehörigen oder Helfers mit einem suizidalen Menschen und entwickelt eine idealtypische Haltung für eine solche Begegnung. Sein Aufsatz verbindet tiefe theologische Reflexion mit der seelsorgerlichen bzw. therapeutischen Praxiserfahrung.

Für die Predigtwerkstatt hat Wolfgang Theis, Praktischer Theologe der Theologischen Hochschule Ewersbach, seine Verkündigung zu einem Abschnitt der Bergpredigt, nämlich den Worten Jesu zu Salz und Licht, zur Verfügung gestellt. Simon Werner, Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Nordhorn, der im Fach Neues Testament an einer Dissertation zur Auslegungsgeschichte der Bergpredigt arbeitet, hat die Besprechung der Predigt übernommen.

Im Blick auf das Thema dieser Ausgabe und andere herausfordernde Konflikte möge diese Ausgabe des Theologischen Gesprächs dazu beitragen, dass die Salz- und Lichtkraft von Christen zunimmt. *Dr. Michael Rohde* (Schriftleitung)

Michael Rohde

Suizid und Suizidgedanken in biblischer Perspektive

1 Hinführung

1.1 Suizid als Kontroversthema

Ein möglichst unverstellter Blick auf biblische Texte, die von Suizidgedanken und Suiziden erzählen, stößt auf unterschiedliche Hindernisse. Die Frage nach einer angemessenen Terminologie ist dabei noch die geringste Hürde. Das deutsche Wort „Selbstmord" trägt, seitdem es im 16./17. Jahrhundert erstmals benutzt wurde, bereits das Urteil ethischer Verwerflichkeit in sich, da sich der „Selbstmörder" am Eigentum Gottes vergreife.[1] Hingegen ist die Bezeichnung „Freitod", die auf Schopenhauer und Nietzsche zurückgeht, eine Bezeichnung, die den Akt der Selbsttötung heroisiert und betont, dass es Teil der Freiheit und der Selbstverantwortung des Menschen sei über sein Leben zu verfügen.[2] Für die gegenwärtige Sicht der Religionswissenschaft kann festhalten werden: „Suizid meint die gewaltsame Vernichtung des eigenen Lebens durch eigene Hand, wozu auch Tötung auf Verlangen gehört. Bezeichnungen wie ‚Selbstmord' oder ‚Freitod' sind obsolet."[3]

Das größte Hindernis für einen freien Blick auf die biblische Überlieferung besteht in der traditionellen jüdisch-christlichen Wertung der Selbsttötung. Mit den Worten Schopenhauers liegt der herausfordernde Befund in folgender Spannung: „Soviel ich sehe, sind es allein die monotheistischen, also jüdischen Religionen, deren Bekenner die Selbsttötung als ein Verbrechen betrachten. Dies ist umso auffallender, als weder im Alten noch im Neuen Testament irgendein Verbot oder auch nur eine entschiedene Missbilligung derselben zu finden ist".[4] Nach Schopenhauer sei Selbstmord bei den monotheistischen Religionen verpönt, aber nur aufgrund schwacher philosophischer Argumente, deren fehlende Stärke die Diskussionsteilnehmer „durch Schimpfen zu ersetzen suchen".[5] Der

---

[1] Vgl. Holderegger, Adrian: Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse. Anhropologische Grundlagen (Studien zur theologischen Ethik 5), Freiburg (CH) 1979, 34.

[2] Vgl. a. a. O. 35 (wie Anm. 1).

[3] Hoheisel, Karl: Art. Suzid. I. Religionswissenschaftlich (RGG[4]), 2004, 1849.

[4] Schopenhauer, Arthur: Über den Selbstmord, in: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II, hg. v. Wolfgang von Löhneysen, Darmstadt 1976, zitiert nach: Willemsen, Roger: Der Selbstmord. Briefe, Manifeste, Literarische Texte, Köln 2002, 101.

[5] Ebd.

deutsche Philosoph des 19. Jahrhunderts weist auf eine Diskrepanz hin, der hier im Folgenden nachzugehen ist.

Zunächst ein Blick auf antike Autoren: Josephus kann einerseits die Selbsttötung der Juden und Jüdinnen von Masada verherrlichen[6] und andererseits eine Rede gegen den Suizid anfügen (Flav. Jos. Bell. III,8,5).[7] Die Philosophenschulen der alten Griechen vertreten unterschiedliche Standpunkte, die Pythagoräer lehnen Suizid kategorisch ab, Epikureer und Stoiker sprechen ihm wohlwollende Billigung aus.[8] Für die christliche Tradition stimmt es, dass die strenge Verurteilung des Suizids durch Augustin[9] eine nachhaltige Rezeption erfahren hat. Im frühen Mittelalter finden sich bei Thomas von Aquin drei Gründe gegen die Selbsttötung, die bis heute immer wieder angeführt werden: „1. Natürlicherweise liebt jedes Ding sich selbst (quia naturaliter quaelibet res seipsum amat); deshalb sucht es sich zu erhalten. 2. Jedes Teil ist Teil eines Ganzen; der Mensch ist Teil der Gemeinschaft (quia quaelibet pars id, quod est, est totius: quilibet autem homo est pars communitatis). 3. Das Leben ist ein Geschenk Gottes (quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum, qui occidit, et vivere facit)."[10]

Für die ökumenische Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" ist der Verstoß gegen die Nächstenliebe (hier das 2. Argument bei Aquin) ausschlaggebend für die fehlende Billigung: „... die Selbsttötung billigen und gutheißen kann der Mensch nicht, der begriffen hat, dass er nicht nur für sich selbst lebt. Jeder Selbsttötungsversuch kann für ihn nur ein ‚Unfall' und ein Hilfeschrei sein."[11] Dabei

---

6 Zur darüber hinaus zur rabbinischen Haltung zum Märtyrertod Avemarie, Friedrich: Todesbereitschaft aus Hingabe an das Leben. Die Märtyrertradition des rabbinischen Judentums, in: Christoph Elsas (Hg.): Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt. Die Würde des Menschen am Lebensende in Theorie und Praxis, Bd. 2, Berlin 2011, 266-281.

7 Vgl. Schroer, Silvia/Zimmermann, Ruben: Art. Suizid, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, hg. v. Frank Crüsemann u. a., Gütersloh 2009, 568-569, hier 569. Minois, Georges: Geschichte des Selbstmordes, Düsseldorf/Zürich 1996, 37-41 fasst die Argumente für und gegen den Selbstmord gut zusammen und kommt zu dem Fazit: „Alle Argumente für und gegen die Selbsttötung werden von Flavius Josephus vorgebracht. Bis zum 20. Jahrhundert werden Moralisten, Theologen und Philosophen nichts Wesentliches hinzufügen." A. a. O. 41. Vgl. Lenzen, Verena: Selbsttötung. Ein philosophisch-theologischer Diskurs mit einer Fallstudie über Cesare Pavese, Düsseldorf 1987. Lenzen bietet in einem Exkurs a. a. O. 118-123 unterschiedliche Hintergründe für die ambivalente Redeweise und Quellenlage zum Thema Suizid bei Josephus.

8 Vgl. Minois, Geschichte 71 (wie Anm. 6).

9 „Nicht umsonst ist in den heiligen kanonischen Schriften nirgendwo eine göttliche Anweisung oder Erlaubnis zu finden, uns selbst das Leben zu nehmen, sei es, um Unsterblichkeit zu erlangen, sei es, um irgendwelche Übel zu verhüten oder zu vermeiden. Daß es uns vielmehr untersagt ist, ersieht man aus dem Gebot: ‚Du sollst nicht töten' zumal hier nicht zugefügt wird ‚deinen Nächsten', wie es doch beim Verbot des falschen Zeugnisses geschieht." Augustinus, Aurelius: De civitate Dei I 17, zitiert nach: Wolbert, Werner: Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot (Studien zur theologischen Ethik 87), Freiburg i. Br. 2000, 14.

10 Wolbert, Überlegungen 23 (wie Anm. 6).

11 Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirchen in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen

betont der kurze Text zur Selbsttötung dieser Erklärung, dass keinem Menschen ein Urteil über die Gründe zur Selbsttötung zustehe und für Christen eine „enorme Herausforderung" darstelle: „Er kann diese Tat im letzten nicht verstehen und nicht billigen – und kann dem, der so handelt, seinen Respekt doch nicht versagen." Dieses gegenwärtige vorsichtige und respektvolle Wort wirft ein Schlaglicht darauf, dass es nicht bei der groben Verurteilung, wie bei Augustin, geblieben ist. Für die folgenden Überlegungen steht die Beobachtung auf dem Prüfstand, inwiefern die biblischen Erwähnungen von Todesgedanken oder Suiziden selbst, eine klare Wertung erkennen lassen. Es ist dabei hermeneutisch selbstverständlich, dass die biblischen Texte in einem erheblichen zeitlichen und kulturellen Abstand zur Frage heutiger Suizide in der deutschen Gesellschaft stehen, zugleich benötigt ethisches Urteilen und seelsorgerliches Handeln biblische Orientierung.

1.2 Todessehnsucht ein seltenes Phänomen der biblischen Überlieferung

In der einschlägigen Monographie zum Thema „Der Tod im Alten Testament" stellt *Ludwig Wächter* ein ganzes Panorama an Einzelaussagen der alttestamentlichen Schriften zusammen und gibt ihnen eine aufschlussreiche Anordnung. Der Schlüssel zum Zugang zu der Vielfalt der Texte besteht in der Frage nach der gefühlsmäßigen Einstellung zum Tod und der Feststellung, dass „die Abneigung gegen den Tod und die Furcht vor dem Tode" vorherrschend sind und dass ebenso häufig dem Leser „eine nüchterne Einsicht in die Vergänglichkeit alles Irdischen" entgegentritt.[12] Insgesamt beobachtet Wächter, dass eine in der Antike vorkommende Todessehnsucht oder das Heldenhafte eines Opfertodes dem Alten Testament fremd ist: „Der Israelit hing am Leben. Das ist nicht nur an seinem so vielfach bezeugten Bestreben, ihn bedrohenden Gefahren auszuweichen, und an seiner Todesfurcht erkennbar, sondern auch an seinem Ideal eines langen, zur Erfüllung kommenden Lebens. Wenn trotzdem hin und wieder Lebensüberdruss und Todessehnsucht auftraten, dann hatte das allemal triftige Gründe: schweres Leid, Verzweiflung an der von Gott gestellten Lebensaufgabe oder die Vernichtung dessen, was Sinn und Wert des Lebens ausgemacht hatte. Dabei muss vorausgesetzt werden, dass der Israelit ganz bestimmte Vorstellungen von einem sinnerfüllten Leben hatte; vor allem: Leben in der Heimat, Erreichung eines hohen Alters und reicher Kindersegen."[13]

Bischofskonferenz, Gütersloh ⁴1990, 107. An dieser Erklärung haben auch die Mitglieds- und Gastkirchen der ACK mitgewirkt.

12 Wächter, Ludwig: Der Tod im Alten Testament, Stuttgart 1967, 9.

13 A.a.O. 80 (wie Anm. 12). Vgl. Utzschneider, Helmut: Der friedvolle und der bittere Tod. Einstellungen und Horizonte gegenüber Tod und Sterben im Alten Testament, in: Strecker, Christian (Hg.): Kontexte der Schrift Bd. II., Stuttgart 2005, 37-48. Auf hilfreiche Weise unterscheidet Utzschneider die mannigfaltigen Erlebnisse von Sterben und Tod durch zwei Idealtypen, den ‚friedvollen Tod' und den ‚bitteren Tod'. Friedvolle Todesarten sind im Alten Testament meist im Rahmen der Großfamilie gedacht und mit hohem Alter und einem gesättigten

Auf jeden Fall sind allgemeine Vergänglichkeitsaussagen bzw. die nüchterne Einsicht in die Vergänglichkeit des Menschen von der gelegentlichen Deutung des Todes als göttliche Strafe zu unterscheiden. Aufgrund dieser Gesamteinschätzung zum Thema überrascht es nicht, dass es eine überschaubare Zahl an Erwähnungen von Suiziden gibt und diesen im folgenden nachgegangen werden kann.[14] Zunächst werden exemplarisch Suizidgedanken von biblischen Figuren betrachtet, bevor ein vollständiger Überblick zu berichteten Suiziden in der biblischen Überlieferung gegeben wird.

2 Beispiele für Suizidgedanken in der Bibel

2.1 Elia: Nach erfolgreicher Demonstration der Überlegenheit Jahwes gegenüber Baal auf dem Karmel, tötet Elia nach 1 Kön 18 Baalspriester und muss danach auf der Flucht vor der Rache Königin Isebels um sein Leben fürchten. Signal für den Suizid ist Angst, die Elia allein (seinen Diener lässt er zurück) und zwar offensichtlich ohne Proviant eine Tagesreise in die Wüste fliehen lässt (1 Kön 9,1-4). Unter einem Ginsterstrauch wünscht sich Elia von Gott, ihm das Leben zu nehmen: „Es ist genug. Nun, HERR, nimm mein Leben hin! Denn ich bin nicht besser als meine Väter." (1 Kön 19,4).[15] Elia steht unter tödlicher Bedrohung durch Isebel und durch die Israeliten (1 Kön 19,14) und möchte lieber durch Gottes Hand sterben. Seine aktuelle Lebensbilanz fällt negativ aus, indem er sich als erfolgloser Prophet und allein gelassen sieht (1 Kön 19,10.14).

2.2 Jona: Mitten in Seenot bietet Jona den nicht jüdischen Schiffsleuten seinen Tod an (Jon 1,12). Nach Jon 1,13-14 versuchen diese zunächst so im Sturm zu überleben, folgen dann aber dem Angebot Jona ins Meer zu werfen verbunden mit der Bitte an JHWH, sie nicht zugrunde gehen zu lassen „wenn wir diesem Mann das Leben nehmen".

Nach Jon 4,3.8 wünscht sich Jona im Gespräch mit Gott zu sterben, „denn besser als mein Leben ist mein Tod". Jona ist zornig über die Nachsicht Gottes mit den Niniviten (Jon 4,1-2) und ist zornig über den verdorrten Rizinus („bis

---

Leben verbunden (vgl. Gen 15,15). Bitter erscheint der Tod, der gewaltsam durch Krieg oder Krankheit herbeigeführt und bei geringem Lebensalter erfahren wird, außerdem: „Bitter ist es, einsam ohne Kinder und in der Fremde zu sterben." (A.a.O. 40). Ein solch bitterer Tod wird auch als Gerichtsvorstellung im prophetischen Kontext formuliert (z.B. Jer 16,4-5).

[14] Anlass für diese Überlegungen war ein gemeinsames Seminar mit Dr. med. Claudia Rosenthal beim 4. Christlichen Gesundheitskongress in Bielefeld. Die ärztliche Perspektive hat sie ebenfalls in dieser Ausgabe des Theologischen Gesprächs dokumentiert. Vgl. Rosenthal, Claudia: Suizid und Suizidalität in ärztlicher Perspektive, ThGespr 38 (2014), 174-181.

[15] „Nie spricht ein Mensch so zu Gott, auch kein Prophet. Nur Elia wagt es, in dieser brüsken Art mit Gott zu reden." Thiel, Winfried: Könige (BKAT IX 2.4), Neukirchen-Vluyn 2009, 249.

auf den Tod" Jon 4,9), der ihm vorher Schatten spendete. Man vermutet, dass der Todeswunsch Jonas dem Todeswunsch Elias literarisch nachgebildet ist.[16]

2.3 Hiob: Nachdem Hiob seinen Besitz, seine Kinder und seine Gesundheit verloren hat, eröffnet mit Hiob 3 ein Monolog den Korpus der Hioberzählung. Hiob verflucht seine Geburt, seinen Lebensanfang und sein Leben-Müssen überhaupt. Der Lebensmüde malt sich den Tod als Ort der Ruhe und des Schlafes, der Egalisierung von sozialen Unterschieden wie Reichtum und Herrschaftsverhältnissen und der Freiheit und Gleichheit von Menschen aus (Hi 3,13-19). Hiob beklagt fragend, warum Menschen, die den Tod suchen wie einen Schatz, ihn nicht finden dürfen.

2.4 Sara: Nach Tobit 3,10-15 wünscht sich Sara, die Tochter Raguels, den Tod. Sie wird gemobbt von den Mägden ihres Vaters, da sie bereits sieben Männer hatte, ohne ein Kind zu bekommen. Die Verhöhnung als Tochter ihres Vaters, Ehefrau und potentielle Mutter macht sie so traurig, dass sie sich erhängen will. Signal für einen möglichen Suizid sind bei Sara Erfahrungen von Mobbing und das Gefühl von Traurigkeit. Zugleich denkt sie über die Schande und den Kummer für ihren Vater nach, was sie vom Suizidversuch abhält und in ein Gebet hineinführt. Im Gebet wünscht sie sich den Tod durch Gott oder bittet um sein Erbarmen „damit ich nicht länger solche Beschimpfungen hören muss" (Tob 3,15).

2.5 Kerkermeister von Philippi: Der Kerkermeister von Philippi wacht in der Nacht auf und bemerkt, dass alle Gefängnistüren offen stehen. Da er vermutet, dass die Gefangenen geflohen sind, will er sich mit dem Schwert töten (Apg 16,27). Der laute Ruf des Paulus „Tu dir nichts an! Wir sind alle noch da!" hält ihn von der Tat ab und führt ihn zum Glauben an Jesus Christus.

3 Suizide in der Bibel

Jan Dietrich unterscheidet in den Überlieferungen des Alten Testaments und Alten Orients drei Typen von Selbsttötungen. Er fragt nach Ursachen der Selbsttötung, indem er die Überlieferungen als Sinngeschichte liest, „in denen die Selbsttötung als ein mit Sinn besetzter Akt zur Lösung eines lebensrelevanten Problems erscheint".[17] Er ordnet die Berichte von Selbsttötungen als Ausdruck von Flucht, Aggression oder Opfer.[18]

---

[16] Vgl. Jeremias, Jörg: Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, ATD 24,3 (2007), 108: „Der Erzähler lässt ihn Elias bittere Enttäuschung, die im Todeswunsch gipfelte (1 Kön 19,4), frei zitieren."

[17] Dietrich, Jan: Der Tod von eigener Hand im Alten Testament und Alten Orient. Eskapistische, aggressive und oblative Selbsttötungen, in: Angelika Berlejung/Bernd Janowski (Hg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt, Tübingen 2009, 177-198, hier 194.

[18] Diese Einteilung übernehme ich, die Zuordnung ist neu und geht über Dietrich hinaus. Vgl. Lauer, Joachim: Art. Suizid, in: www.wibilex.de (www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28231).

3.1 Eskapistische Selbsttötungen

Relativ häufig sind Selbsttötungen als „Flucht aus einer unerträglichen Situation"[19].

3.1.1 Abimelech (Ri 6,50-57): Der König Abimelech belagert eine Stadt und wird Opfer der List einer Frau, die ihm einen Mühlstein von der Stadtmauer aus auf den Kopf wirft „und zerschmetterte ihm den Schädel" (V. 53). Daraufhin befiehlt er seinem Waffenträger ihm den Todesstoß zu geben, „Man soll nicht von mir sagen: Eine Frau hat ihn umgebracht." (V. 54). Die Beihilfe zur Selbsttötung ist hier von verletzter Ehre und dem Erleben von Schande motiviert, da der Tod durch die Hand einer Frau als unehrenhaft für den König und sein Volk galt (vgl. Ri 4,21 ff.; 5,26.31; Jdt 16,5 f.).

3.1.2 Saul und sein Waffenträger: In einer militärisch ausweglosen Situation muss Saul mit ansehen, dass seine Söhne getötet werden und Saul wird selbst in der Schlacht schwer verwundet. Daraufhin stürzt er sich selbst in sein Schwert, da sein Waffenträger zögert, der Aufforderung Sauls nachzukommen ihm den Todesstoß zu geben (1 Sam 31,4 ff.). Der Waffenträger folgt in einem Gefolgschaftstod Saul in der Selbsttötung. Die suizidale Handlung erfolgt in einer als Flucht vor Unehre getönten Situation, zugleich erzählen die Überlieferungen Sauls von seiner Schwermut (Depression)[20], die lediglich durch die Musiktherapie Davids gelegentlich aufgeheitert werden kann (1 Sam 16,14-23).

3.1.3 Rasi (2Makk 14,41 ff.): Die ausführlichste Erzählung einer Selbsttötung findet sich im Zusammenhang der Makkabäerkämpfe gegen die Seleukiden. Der seleukidische General Nikanor will an Rasi – wegen seiner Judenfreundlichkeit „Vater der Juden" genannt – ein Exempel statuieren und schickt 500 Soldaten um ihn verhaften zu lassen. Rasi versucht sich mit dem Schwert zu töten „denn er wollte lieber in Ehren sterben als den Verruchten in die Hände fallen und eine schimpfliche Behandlung erfahren, die seiner edlen Herkunft unwürdig war." (V. 22). Ein weiterer Suizidversuch erfolgt durch Sturz von der Mauer und als drittes von einem Felsen, während er seine Eingeweide herausreißt, „dabei rief er den Herrn über Leben und Tod an, er möge sie ihm wiedergeben. So starb er." (V. 46).

Abimelech, Saul und Rasi suchen den Tod in einer lebensbedrohlichen, letztlich militärischen Situation.

---

[19] Dietrich, Tod 178 (wie Anm. 17). Vgl. die Kategorien bei Baechler, Jean: Tod durch eigene Hand. Eine wissenschaftliche Untersuchung über den Selbstmord, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1981.

[20] Für die gegenwärtige Beurteilung von Suizidgefahr spielt die Frage nach Depressionen eine große Rolle. Vgl. Weyel, Birgit: Menschen mit Depression. Orientierungen und Impulse für die Praxis in Kirchengemeinden, Gütersloh 2014.

3.2 Bilanzsuizide

Folgende Suizide können als Bilanzsuizide verstanden werden, als „Selbsttötungen angesichts des Scheiterns fundamentaler Lebensziele“[21].

3.2.1 Ahitofel (2 Sam 17,23): Ahitofel ist politischer Berater von Königen, zunächst ist sein Rat gefragt und angesehen (2 Sam 16,23; 17,4), dann muss er aber „vor allen Augen“ hinnehmen, dass seinem Rat nicht gefolgt und dem Rat Huschais gefolgt wird. Sein Status ist also öffentlich abgewertet und er erlebt einen sozialen Tod, den er durch den Rückzug in sein Privathaus und das Erhängen auch physisch vollzieht.[22] Ein äußeres Signal, das Ahitofels Suizid ankündigt, liegt darin, dass er seine Dinge ordnet – er „bestellt sein Haus“ (2 Sam 17,23), bevor er sich selbst tötet.

3.2.2 Simri (1 Kön 16,9-20): Simri, ein General des israelitischen Königs Ela mit Sitz in Tirza, zettelt eine Verschwörung gegen Ela an, erschlägt diesen und tötet die ganze Königsfamilie Bascha. Bei einer Belagerung durch die Philister rufen seine Soldaten Omri als Gegenkönig zu Simri aus und Omri belagert Tirza. Simri sieht sich in militärisch auswegloser Situation, steckt seinen Palast in Brand und findet den Feuertod.

3.2.3 Judas (Mt 27,5): Wirkungsgeschichtlich ist Judas die diskriminierteste Gestalt der Bibel, da er als „Freundesverräter und Messiasmörder diffamiert“ wird.[23] Vom Tod des Judas berichten weder die Evangelisten Markus noch Johannes. Lediglich Matthäus und Lukas erwähnen den Tod, nur Matthäus die Selbsttötung. Nach Apg 1,18 stirbt Judas durch einen Sturz! Die Darstellung bei Mt ist in der Darstellung ebenfalls sehr sachlich: „Da warf er die Silberstücke in den Tempel; dann ging er weg und erhängte sich.“ Der Selbsttötung geht Reue und Sündenbewusstsein voraus, Jesus als unschuldigen Menschen verraten zu haben (Mt 27,3-4). Judas versucht mit seiner Schuld ins Reine zu kommen und gibt sein Bestechungsgeld zurück. Er erntet für seinen Versuch aber kein Verständnis. Die Rücknahme der Silberlinge lehnen die Hohenpriester ab mit den Worten „Was geht das uns an? Das ist deine Sache:“ Sie lassen ihn mit seinem Scheitern allein.

3.2.3 Ptolemäus Makron (2 Makk 10,12-13): Makron wird wegen seiner judenfreundlichen Gesinnung am Hof durch Freunde des Königs verklagt und als Verräter beleidigt.[24] „Da er seine ehrenvolle Stellung nicht mehr in Ehren ver-

---

[21] Dietrich, Tod 179 (wie Anm. 17).

[22] Zu Recht weist Dietrich, Tod 180 (wie Anm. 17) die Deutung zurück, der Suizid geschehe als „Flucht vor abzusehender Unehre und Hinrichtung angesichts eines bevorstehenden Sieges Davids“.

[23] Lenzen, Verena: Selbsttötung in der Bibel. Für eine Ethik der Liebe zu den Leidenden (Bibel und Kirche 2/1992), 87-93, hier 90.

[24] Ihm droht vielleicht eine juristische Klage mit Todesfolge. Vgl. Dietrich, Tod 185 (wie Anm. 17). Dietrich sieht daher hier eine Selbsttötung im juristischen Kontext, hält aber auch einen Bilanzsuizid für möglich. Letzteres scheint mir durch die Wertung des Textes eher der Fall zu sein.

walten konnte, machte er seinem Leben durch Gift ein Ende." (V. 13). Er befindet sich politisch und beruflich in einer für ihn ausweglosen Situation.

3.3 Aggressive Selbsttötungen

Aggressive Selbsttötungen haben direkte Auswirkungen auf andere Menschen. Biblisch gibt es zwei Beispiele

3.3.1 Selbstmord aus Rache – Simson (Ri 16,28-30): Simson wird als beschämte Figur dargestellt, von Delila überlistet, gefangen genommen und geblendet von den Philistern und im Gefängnis zu Frauenarbeit gezwungen (Ri 16,21). Als Simson bei einem Fest als Tänzer zur Unterhaltung der Philister dienen soll, rächt er sich, indem er unter Anrufung der Kraft Gottes die Mittelsäule des Hauses aus den Angeln hebt und damit sich und die Philister begräbt.

3.3.2 Heldenmut (1 Makk 6,43-46) – Eleasar Awaran: Eleasar Awaran kämpft für Judas Makkabaions gegen König Eupator, vermutet diesen in einem Kampfgeschehen auf einem geschmückten Elefanten und in einer Art Himmelfahrtskommando stellt er sich unter den Elefanten und durchbohrt ihn, so dass das Tier stirbt und Eleasar unter sich erdrückt. Diese aggressive Selbsttötung wird zugleich als Opfer verstanden: Eleasar „opferte er sich, um sein Volk zu retten und sich ewigen Ruhm zu erwerben." (V. 44). Mit einer Selbsttötung als Opfer versucht jemand „ein Gut zu erhalten oder zu erreichen, das höher als das eigene Leben bewertet wird"[25]. Das Angebot Jonas an die Seeleute, ihn ins Meer zu werfen, um sich selbst zu verschonen, kann ebenso als ein solches Selbstopfer verstanden werden.

4 Umgang mit Suizidialität und Suizid aus biblischer Sicht

4.1 Umgang mit Suizidialität

Bei den genannten Beispielen von Todesabsichten lassen sich unterschiedliche Interventionen oder Entwicklungen zeigen, die aus dem Todesgedanken keinen Suizidversuch werden lassen:

Gottes Reaktion ist diametral entgegengesetzt zum Todeswunsch *Elias*, indem Gott durch seinen Boten Überlebensmittel in der Wüste bereit stellt. Ist Elia offensichtlich ohne Proviant in die Wüste gegangen, findet er frisch gebackenes Brot und Wasser vor. Gott kritisiert Elia nicht für seinen Todeswunsch, sondern stärkt Elia für eine neue Beauftragung (Salbung von Königen und Designation eines Nachfolgers). Außerdem widerlegt Gott auch die Begründung Elias ein erfolgloser Prophet zu sein.

---

[25] Baechler, Tod 189 (wie Anm. 19).

Gott rettet *Jona* durch einen großen Fisch. Gott belehrt Jona über die Unangemessenheit seines Zorns und des daraus resultierenden Todeswunsches sowohl hinsichtlich der Güte Gottes als auch persönliche Einschränkungen (Wurm-Gleichnis).

Die Bilder der Todessehnsucht und vom Zustand im Tod nach *Hiob* 3 erlauben Bilder vom Leben für das Diesseits zu entdecken.[26] Der Lebensmüde wünscht sich das diesseitige Leben als Ort der Ruhe, ohne das Getriebensein der sozialen Unterschiede und in Freiheit und Gleichheit zwischen Menschen. Die Freunde Hiobs verstehen im Kern ihrer Erwiderungen stets sein Leiden als Strafe für seine Schuld, diese Sichtweise auf seine Verlusterfahrungen wird durch das Hiobbuch rigoros abgelehnt, da Hiob ohne Zweifel ohne eigenes Verschulden leiden muss.

Sara bedenkt die möglichen sozialen Folgen für ihre Verwandten (Trauer, Schande). Gott beendet nicht das Leben Saras, sondern ihre Not und ermöglicht durch seinen Engel Rafael die Hochzeit mit Tobias.

Der laute Ruf des Paulus „Tu dir nichts an! Wir sind alle noch da!" hält den *Kerkermeister* von Philippi von der Tat ab und führt ihn zum Glauben an Jesus Christus.

4.2 Umgang mit Suizid

Alle aufgeführten Texte enthalten keine direkte und explizite Bewertung der Selbsttötung als Todesart. An zwei Stellen wird im Rahmen der theologisch wertenden Geschichtsschreibung die Tatsache bewertet, dass der Protagonist stirbt, aber nicht, dass er sich suizidiert. Simri ist eine der wenigen Selbsttötungen, die als „Strafe für Sünden" angesehen werden (1 Kön 16, 19). Dabei ist nicht wahrscheinlich, dass die Art des Todes bewertet wird, sondern lediglich der frühe Tod und das militärisch gewaltsame Ende gemeint sind. Die Beurteilung geschieht im Rahmen der Geschichtsdeutung, dass Könige sterben müssen (so auch der Vorgänger Ela, den Simri ermordet), die Israel zum Götzendienst „verführen" (1 Kön 16, 13.19). Abimelech hat, um an die Macht zu kommen, seine 70 Brüder ermordet (Ri 9, 5). Für dieses Verbrechen wird ihm eine Strafe Gottes angedroht, indem Gott einen bösen Geist zwischen Abimelech und die Sichemiten sendet und er frühzeitig stirbt (Ri 9, 18.24.56). Dass er sich vom Waffenträger den Todesstoß geben lässt, wird nicht explizit bewertet.

Die dramatisierende Darstellung des Todes von Rasi übt keine Kritik, sondern zielt auf Mitgefühl und Bewunderung durch die Leser für das Martyrium des Judenfreundes. Stattdessen überrascht vor dem Hintergrund der späteren Tradition, „Selbstmörder" nicht regulär und ehrenhaft zu bestatten, dass bei einigen der Selbsttötungen genau das Gegenteil, nämlich ein ehrenhaftes Begräbnis berichtet wird: Ahitofel wird den Begräbnissitten seiner Zeit entsprechend im Familiengrab

[26] Vgl. Rohde, Michael: Todesbilder sind auch Lebensbilder. Vom Umgang mit Hiobsbotschaften, in: Die Gemeinde 14/2012, 13-15.

bestattet (2 Sam 27,23). Simsons Tod wird im Sinne der Geschichtsschreibung als heldenhaft angesehen („So war die Zahl derer, die er bei seinem Tod tötete, größer als die, die er während seines Lebens getötet hatte."). Er wird von seinen Brüdern nach Hause geholt und bekommt eine übliche Bestattung im Familiengrab. Der Geschichtsschreiber bewertet den Tod nicht negativ. Sauls Leichnam wird durch die triumphierenden Philister geschändet (sein Rumpf ohne Kopf wird an der Mauer von Bet Schean ausgestellt). Nach 1 Sam 31, 11-13 erweist aber sein Volk ihm und seinen Söhnen die letzte Ehre, verbrennt die Leichen, bestattet die Knochen unter der Tarabiske von Jabesch und fastet sieben Tage.

Insgesamt müssen wir feststellen: Es gibt nur wenige biblische Fälle von Selbsttötungen. Diese werden in ihrer Tötungsart nicht moralisch oder anders bewertet. Stattdessen wird selbstverständlich auch dem „Selbstmörder" Trauer und ein ehrenhaftes Begräbnis gewährt. Die Lage der Person mit Suizidabsichten oder auch bei einem durchgeführten Suizid wird in der Regel aufgrund einer dramatischen und zugespitzten Lage motiviert. Als ein „Heldentod" kann der Suizid sicher nur in der Überlieferung zu Rasi im Makkabäerbuch gelten, aber als ein schändlicher Tod ist er ebenso wenig zu erkennen.

Es ist daher unbedingt festzuhalten, dass eine ethische Bewertung des Suizids sich nicht auf diejenigen Textstellen berufen kann, die Suizidgedanken oder Suizide erwähnen! Die Kriterien der Moraltheologie folgen anderen Argumenten philosophischer Art und ziehen, wenn überhaupt, dementsprechend andere Bibelstellen zur Begründung heran.[27] In dieser Beobachtung liegt eine heuristische Entdeckung für den Umgang mit Suiziden: Im konkreten Fall eines Suizids vermag der Mensch nicht zum berechtigten Ankläger zu werden, denn „Der alt- und neutestamentliche Gott als Anwalt des Lebens wird nicht zum Ankläger des Lebensmüden."[28] Im Kontrast zu einer solchen Haltung stehen schaurige Praktiken öffentlicher Strafmaßnahmen, so hat man bis in die 60er Jahre des 19. Jahrhunderts in England noch Menschen, die vor einem Suizid gerettet wurden, zum Tode verurteilt und 100 Jahre später noch mit Gefängnis bestraft.[29] Obwohl eine biblische Unterlassung eines zeremoniellen Begräbnisses nicht nachweisbar ist, hat die Verweigerung einer würdevollen Bestattungen von Suizidanten im christlichen Bereich die radikalste und kontinuierlichste Ausprägung gefunden.

Bereits die biblischen Beispiele zeugten von Suiziden in Situationen äußerster Not und Einengung eines einzelnen, die man als menschliche Tragik bezeichnen kann. Der katholische Theologe Holderegger weist eindrücklich darauf hin, dass ein letztes Urteil dem zu überlassen ist, dessen Gebot lautet: „Richtet nicht, da-

---

[27] Seit Thomas von Aquin wird die Selbsttötung als sittlich unerlaubt angesehen, da sie gegen das Gebot der Selbsterhaltung verstoße, gegen die Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft oder gegen Gottes Hoheitsrechte als Herr über Leben und Tod. Vgl. Anm. 7 und 9, besonders die Bezugnahme auf das Tötungsverbot des Dekalogs bereits bei Augustin.

[28] Lenzen, Selbsttötung in der Bibel 92 (wie Anm. 23). Vgl. Lenzen, Verena: Selbsttötung. Ein philosophisch-theologischer Diskurs mit einer Fallstudie über Cesare Pavese, Düsseldorf 1987.

[29] Vgl. a. a. O 193.

mit ihr nicht gerichtet werdet." (Mt 7, 1) und urteilt: „Die kirchliche Praxis hat sich leider während Jahrhunderten geradezu dagegen verfehlt, indem sie sich das Richteramt anmaßte und dem Suizidanten, der nicht Anzeichen schwerster Krankheit zeigte, das kirchliche Begräbnis verweigerte. Dies war nicht bloß ein Verstoß gegen die biblische Botschaft des Verzeihens und der Barmherzigkeit, sondern hat sich auch aus folgenden Gründen als falsch erwiesen: Die damit beabsichtigte Abschreckung hat psychologisch ihre Wirkung verfehlt (Ringel), und die intendierte Strafe hat nur die nächsten Verwandten in oft gesellschaftlich-diffamierender Weise getroffen."[30]

Sicherlich ist der Suizid eine einsame Tat, doch häufig auch ein Ausdruck der abwesenden Mitwelt. So gesehen steht mir als ein bedeutender Impuls über die Konsequenzen des biblischen Befundes aus seelsorgerlicher Sicht das Bild von Elia vor Augen, der in der Situation seiner Lebensmüdigkeit und Todessehnsucht durch den Botes Gottes in der Wüste versorgt wird. Wie kann ich als Einzelner oder wir als Gemeinde Lebensmüden praktische Hilfe leisten und ihnen frisches Brot und Wasser bringen? Oder wie gelingt es nach dem Vorbild der Freunde Hiobs nach Hi 2, 11-14 sich mit einem Lebensmüden in die Asche zu setzen und mit ihm zu schweigen und zu trauern? Welche Hilfe gibt es, mit einem Lebensmüden zu reden, statt über ihn? Wie organisiert eine Kirchgemeinde Hilfsangebote für Lebensmüde und kommuniziert diese? Mit einer Abwertung des Suizides als Sünde oder Krankheit ist niemandem, der Suizidgedanken mit sich trägt, geholfen. Die Erhebung des biblischen Befundes kann hoffentlich weitere ethische Reflexionen und eine konstruktive Suche nach präventiven Maßnahmen und zum seelsorgerlichen Umgang mit Lebensmüden zulassen und anregen.

Abstract

The relevant bible verses including the apocrypha concerning death-wish, thoughts of suicide, suicide and death on demand depict these as seldom occurring and for Israel atypical phenomena. Biblical depictions of suicide are divided into three categories: escapist suicide; suicide on account of a negative evaluation of life achievements; aggressive suicide having a violent effect on others. Suicidal thoughts, e.g. by Elijah, Jonah, Job and others are confronted by God's intention of preserving life, and so there follows no attempted suicide from the thoughts of dying.

The biblical texts concerning suicide nevertheless contain no explicit appraisal. The suicide victim is accorded mourning and a worthy burial. Death by suicide its deemed to be neither heroic nor disgraceful. An evaluation using a moral-theological perspective results from philosophical arguments of another nature and not from a biblical depiction.

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

[30] Holderegger, Adrian: Der Suizid. Humanwissenschaftliche Ergebnisse, ethische Problematik und pastoraltheologische Konsequenzen, Diakonia 8 (1977/1), 5-20, 17.

Claudia Rosenthal

Suizid und Suizidalität aus ärztlicher Perspektive

Suizid und Suizidalität ist ein menschliches Thema, welches sowohl eine persönliche als auch eine gesamtgesellschaftliche Dimension besitzt. Es ist oftmals Ausdruck von Hilflosigkeit, einer großen Not, Krankheit und Leidensdruck der Betroffenen selbst. Und sie hinterlassen in ihrer Umgebung, d.h. im privaten und beruflichen Bereich, aber auch in ihrer Gemeinde eine große Ratlosigkeit, da dieses Thema immer noch mit einer starken Tabuisierung belegt ist. Der Tod des Fußballtorwarts von Hannover 96, Robert Enke am 10. November 2009, hat maßgeblich zu einer gesellschaftlichen Diskussion um Suizid und Depression geführt. Die von der Witwe des Fußballers gegründete Robert-Enke-Stiftung hat sich zum Ziel gesetzt, die Enttabuisierung dieses Themas voranzutreiben.[1] Auch der Suizid des Schriftstellers Wolfgang Herrndorf, der sich mit 48 Jahren nach langem Leiden an einem unheilbaren Hirntumor im August 2013 das Leben nahm, fand eine breite öffentliche Wahrnehmung. Herrndorf hatte seit 2010 in seinem Internetblog „Arbeit und Struktur" seinen Überlebenskampf geprägt von Angst, Wut und Verzweiflung niedergeschrieben und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Er kündigte schon sehr früh seinen Suizid an. Nach der Diagnosestellung im März 2010 schrieb er zu Beginn in seinem Blog: „Gib mir ein Jahr, Herrgott, an den ich nicht glaube, und ich werde mit allem fertig." Der Blog wurde posthum als Buch veröffentlicht.[2] Nach vier Hirnoperationen blieben ihm noch 3,5 Jahre Zeit ein weiteres Buch zu beenden.

Selten findet das Thema Suizidalität einen öffentlichen Niederschlag. Am 8. März 2014 wurde bekannt, dass Dominik Taboga, ein österreichischer ehemaliger Profifußballspieler, der wegen eines Wettskandals verhaftet wurde, an Suizid gedacht hat. „Ich habe einen Abschiedsbrief verfasst, meiner Frau übergeben und mich von ihr und den Kindern verabschiedet. Ich habe schon abgeschlossen gehabt", sagte Dominik Taboga. Seine Frau habe ihn „da rausgeholt und aufgefordert, reinen Tisch zu machen."[3]

Psychische und körperliche Erkrankungen wie auch eine starke Änderung von Lebensumständen, Kränkungen und der Verlust von wichtigen Beziehungen im Leben können bei einem Menschen eine Krise auslösen, die mit hohem Leidensdruck einhergeht, sodass der übermächtige Wunsch entsteht, eine schnelle Änderung dieser Situation herbeiführen zu wollen. Die Folge können Suizidalität und Suizid sein.

---

[1] http:\\www.robert-enke-stiftung.de\robert-enke.html.

[2] Herrndorf, Wolfgang: Arbeit und Struktur. Rowohlt-Verlag, Berlin 2013, 448 S.

[3] Dpa-Meldung, Dominik Taboga, 07.03.2014.

Geschieht ein Suizid im Gemeindekontext, wirft dies bei den Hinterbliebenen und der Gemeinde viele Fragen auf: „Warum hat sich die/der Betroffene nicht an uns, den Pastor oder einen Seelsorger gewandt?" In Gemeinden gibt es eine Haltung der Hilfsbereitschaft. Gerade diese Hilfsbereitschaft wird von demjenigen, der einen Suizidversuch oder einen Suizid begeht, vermeintlich zurückgewiesen. Die Gemeinde bleibt mit ihren Fragen zurück, die nicht mehr beantwortet werden können, wenn der Suizid erfolgreich war. Es keimen Fragen auf. Die Frage nach einem tragfähigen Glauben in einer Krisensituation und warum dieser Mensch sich nicht mehr an Gott gewandt hat. Das Gottesbild des guten und schützenden Vaters, wie es beispielsweise in Psalm 23 zum Ausdruck gebracht wird, der Vater, der auch an unserer Seite ist, wenn es einmal ins tiefe Tal geht, scheint in Frage gestellt.

1 Suizid und Suizidalität – eine Begriffsbestimmung

Über Selbsttötung oder lebensmüde Gedanken zu sprechen, ist nicht leicht. In unserer Gesellschaft gibt es nur noch wenige andere Themen, die in ähnlicher Weise mit Sprachlosigkeit und Tabuisierung belegt sind. Schon das Thema Tod und Sterben wird gemeinschaftlich verdrängt. Die Kirche hat maßgeblich zur Tabuisierung beigetragen. In den Konzilen von Arles 452 und Orléans 553 wurde Suizid scharf verurteilt und in der Folge wurde Suizidenten das kirchliche Begräbnis verweigert, und sie wurden exkommuniziert. Noch bis vor wenigen Jahrzehnten galt diese Praxis in manchen ländlichen Gebieten. Erst 1983 wurde der Kanon gestrichen, wonach Suizid als verwerflich scharf verurteilt wurde. Durch die Selbsttötung von Hannelore Kohl 1992 wurde dieser geänderte Passus bekannt. Heute gilt in der katholischen Kirche eine andere Haltung. Es wird der Hoffnung Ausdruck gegeben, dass den Menschen, die sich das Leben nehmen, das ewige Heil zuteil wird und dass die Kirche für sie betet.[4] Der Begriff „Selbstmord" zieht eine Verbindung zu etwas Verwerflichem, einer Handlung aus niederen Beweggründen und sollte meines Erachtens deshalb vermieden werden. Auch der Begriff „Freitod" ist meiner Meinung nach irreführend, da es fraglich ist, ob eine Selbsttötung tatsächlich ein Akt der Freiheit ist, oder ob jemand eher im Tiefsten erschüttert ist, sich existenziell bedroht fühlt und daraus eine Kurzschlusshandlung resultiert. Statistisch gesehen sind neun von zehn Überlebenden froh, einen Suizidversuch überlebt zu haben und finden wieder zurück ins Leben. Neutralere Begrifflichkeiten sind die „Selbsttötung" und der „Suizid" aus dem Lateinischen abgeleitet: sui caedere (sich töten). Diese Begriffe haben keinen wertenden oder moralischen Charakter, sondern beschreiben lediglich

[4] Jakobi, Bernhard: Keine Seele geht verloren. Hilfe und Hoffnung bei plötzlichen Todesfällen und Suizid, Hamburg ⁴2011, 125-126.

alle Gedanken und Handlungen, die darauf abzielen, das eigene Leben selbst zu beenden. Dazu gehören auch der Wunsch nach Ruhe, Pause, Veränderung, Unterbrechung im Leben und die daraus folgenden selbstschädigenden und prinzipiell lebensgefährlichen Handlungen der Suizidalität.[5] Möller zeigt, dass in Gesellschaften, in denen der Wert menschlichen Lebens allgemein infrage gestellt wird oder der Suizid als Ausdruck menschlicher Freiheit zur Lösung bestimmter Problemsituationen akzeptiert wird, die Bereitschaft derer wächst, die sich in angefochtenen Situationen befinden, ihrem Leben ein Ende zu setzen, anstatt nach anderen Lösungsmöglichkeiten zu suchen.[6] Der jüdische Schriftsteller und Philosoph Jean Améry, der 1976 das Buch veröffentlichte „Hand an sich legen – Diskurs über den Freitod", trug erstmals dazu bei, eine gesamtgesellschaftliche Diskussion über das Thema Suizid zu entfachen. Der Suizid wurde als Akt höchster Willensfreiheit des Menschen philosophisch gefeiert, und so ist auch die Veröffentlichung des Internetblogs von Herrndorf in dem Vermächtnis Amérys zu sehen und einzuordnen. Ethisch gesehen kam es zu einem Umschwung in der Wertehaltung in unserer Gesellschaft. Gab es bis in die 1960er Jahre die mehrheitlich kirchlich geprägte Haltung der Unantastbarkeit des Lebens, welches einen absoluten Wert als Geschenk Gottes inne hatte, wurden nun die Rufe nach Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung laut. Gerade unter dem Aspekt der Suizidprävention ist dies kritisch zu hinterfragen. Wird ein Suizid öffentlich zur Schau gestellt, kann dies „ansteckend" auf andere Menschen wirken. Berühmtestes Beispiel aus der Literaturgeschichte ist der „Werther-Effekt". Nach dem Erscheinen von Goethes Roman „Die Leiden des jungen Werther" kam es zu einer Epidemie gleichartig durchgeführter Suizide.

2 Suizid und Suizidalität im Spiegel der Statistik

Im Jahr 1980 sind in Deutschland noch 18.000 Menschen durch Suizid gestorben, diese Rate nahm bis 2008 kontinuierlich ab, sodass im Jahre 2008 nur etwa 10.000 Menschen sich das Leben genommen haben. Nach Armin Schmidtke, dem Vorsitzenden des Nationalen Suizidpräventionsprogramms, ist im Jahre 2010 erstmalig die Rate der Suizide wieder angestiegen. Knapp dreimal mehr Menschen sind 2010 durch Suizide als durch Verkehrsunfälle gestorben. Die Suizidprävention steht dazu allerdings in keinem Verhältnis, kritisierte Schmidtke.[7] Von den ca. 10.000 jährlich begangenen Suiziden sind ¾ von Männern und ¼ von Frauen ausgeübt. In der Altersgruppe der 15- bis 20jährigen Männer ist der Suizid die zweithäufigste Todesursache nach Verkehrsunfällen. Bei älteren Menschen nimmt die Zahl der Suizide in den letzten Jahren zu. Vierzig Prozent der

---

[5] Möller, Hans-Jürgen: Psychiatrie und Psychotherapie, Stuttgart 2005, 377.

[6] A. a. O. 381.

[7] http:\\www.ärzteblatt.de\ Nachrichten\51571\Zahl-der-Suizidtoten-angestiegen, 02. 03. 2014.

Menschen, die durch Suizid sterben, sind älter als 60 Jahre. In den Städten gibt es mehr Suizide, als auf dem Land. Man geht von einer hohen Dunkelziffer aus, da Drogentote, Verunfallte und vermeintlich natürlich Verstorbene oftmals nicht als Suizidenten erkannt werden.

Es gibt ca. zehnmal mehr Suizidversuche als Suizide. Das heißt, in Deutschland gibt es jährlich ca. 100.000 Suizidversuche. Bei Frauen liegt die Suizidversuchsrate dreimal höher als bei Männern. In der Allgemeinbevölkerung hegen 8 % zu irgendeinem Zeitpunkt ihres Lebens Suizidgedanken. Bei jüngeren Menschen nimmt die Zahl der Suizidversuche zu. Nur 10 % der Überlebenden von Suizidversuchen sterben innerhalb der nächsten 10 Jahre an Suizid. Das heißt, etwa 90 % dieser Menschen finden einen Weg ins Leben zurück.[8] Menschen in einer psychosozialen Krise oder mit einer psychischen Erkrankung haben gegenüber der Allgemeinbevölkerung ein 15- bis 30fach höheres Suizidrisiko. Die suizidbedingte Sterblichkeit bei Depressionen beträgt 12 % bis 18 %, bei Alkoholabhängigkeit 5 % bis 10 %, bei schizophrenen Psychosen 10 % bis 15 % und bei Persönlichkeitsstörungen 5 % bis 10 %. In Deutschland leben ca. vier Millionen Menschen mit Depressionen und 2,5 Millionen Menschen mit Alkoholerkrankung. Beide Erkrankungsgruppen haben ein hohes Risiko für Suizidalität und Suizide. Es ist davon auszugehen, dass Depression und Alkoholerkrankung die häufigsten Ursachen für Suizid und Suizidalität sind.

3 Entwicklung der Präventionsmaßnahmen in Deutschland

Seit den 1980er Jahren ist die Suizidrate in Deutschland kontinuierlich zurückgegangen. Dies ist auf eine verbesserte Aufklärungsarbeit und auf eine andere Haltung der katholischen Kirche seit dieser Zeit zurückzuführen. Zudem wurde in der Presse sehr viel zurückhaltender über Suizide Bericht erstattet, sodass es zu einer Verminderung von Nachahmungssuiziden kam. Der Tod von Robert Enke, der sich 2009 von einem Zug überrollen ließ, ließ die Suizidrate dieser Methode über Wochen um den Faktor 5-6 steigen: statt täglich etwa zwei Suiziden auf den Schienen in Deutschland gab es in diesen Wochen zehn bis zwölf Suizide durch den Schienentod. Dies verdeutlicht, wie wichtig eine zurückhaltende Berichterstattung ist. Sowohl von der WHO als auch von der EU wurden nationale Aktionsprogramme zur Verbesserung der Versorgung depressiver Patienten gefordert. In den Jahren 2000 bis 2002 wurde das Nürnberger Bündnis gegen Depression durchgeführt. Durch ein 4-Ebenen-Programm sollten die Versorgung depressiver Patienten in Nürnberg verbessert und auf diesem Weg auch Suizide

[8] www.Suizidprävention-Deutschland.de. Broschüre: Zwischen Selbstzerstörung und Lebensfreude, Hinweise für die Suizidprävention bei jungen Menschen, 2009, im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Suizidprävention e. V. (DGS, AG Suizidprävention für Kinder und Jugendliche, nationales Suizidpräventionsprogramm für Deutschland [NASTRO]).

und Suizidversuche verhindert werden. Durch eine breite Aufklärung der Allgemeinbevölkerung und eine intensive Fortbildung hausärztlich tätiger Ärzte konnten eine signifikante Reduktion der Suizide und eine Zunahme der Verschreibung von Antidepressiva in den Folgejahren beobachtet werden. Erst seit dem Jahre 2002 gibt es ein nationales Suizidpräventionsprogramm, das vom Bundesministerium für Familie und Gesundheit gefördert wird. Es wurden Suizidpräventionsstrategien etabliert, welche Programme an Schulen und Jugendzentren, die Telefonseelsorge, Verbesserung von allgemeinen Lebensbedingungen, erschwerter Zugang zu tödlichen Mitteln, Aufklärung der Allgemeinbevölkerung und besonders auch die Fortbildung niedergelassener Allgemeinmediziner umfasst. Eine bessere Versorgung der depressiven Patienten mit Medikamenten hat zu der deutlichen Verminderung der Suizide in Deutschland geführt.[9]

4 Begünstigende Faktoren, Risikofaktoren und Signale von Suizidalen

In der Biografie von Suizidalen finden sich häufig Gewalterfahrungen, massive Kränkungen, Verlusterlebnisse, Suizide in der Familie und ein Umfeld, was mangelhaften Selbstwert bewirkt. Nicht alle Lebensmüden können als krank gelten und psychisch und körperlich Erkrankte töten sich meist aus den gleichen Gründen wie die Gesunden: aus Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit.[10] 85 % bis 95 % der Menschen, die sich selbst töten, gelten als psychisch krank. Besonders Patienten mit Depressionen, Suchterkrankungen und Schizophrenien bilden eine Risikogruppe. Weitere Risikogruppen sind alte und vereinsamte Menschen, Menschen nach einer Trennung oder anderen belastenden Lebensereignissen, Mobbingopfer, chronisch Kranke und Schmerzpatienten. In einer Krise wird ein Mensch mit Ereignissen und Lebensumständen konfrontiert, die er im Augenblick nicht lösen kann. Seine Fähigkeiten zur Bewältigung werden überfordert. Die Folge ist der elementare Wunsch, diesen Zustand schnell zu ändern. Der Mensch verliert sein seelisches Gleichgewicht, es folgen Gefühle wie Angst und Panik, Depressivität, ein Gefühl der Verzweiflung, Ohnmacht und Überforderung. Diese negative Gefühlskonstellation kann zu Suizidalität führen. Werden die persönlichen Bewältigungsstrategien eines Menschen überfordert, kann es zunächst zur Aussendung von allgemeinen Signalen von Suizidalität kommen, die denen einer Depression sehr ähnlich sehen. Sie bestehen aus sozialem Rückzug, abwehrendem Verhalten, Stimmungsschwankungen, Vernachlässigung von Körperpflege und Kleidung. Die Mimik und Gestik können abnehmen, es kann

---

[9] Hegerl, Ulrich; Althaus, David; Niklewsi, Günther; Schmidtke, Armin. Optimierte Versorgung depressiver Patienten und Suizidprävention: Ergebnisse des „Nürnberger Bündnisses gegen Depression", in: Deutsches Ärzteblatt (Heft 42) 2003, 100: A2732-2737.

[10] Eink, Michael/Haltenhof, Horst: Umgang mit suizidgefährdeten Menschen. Psychiatrie-Verlag, Bonn 2006, 36.

eine allgemeine Interessenlosigkeit vorkommen und die Aufgabe von Hobbys. Hat ein Mensch die Entscheidung getroffen, sich das Leben zu nehmen, kann es auch zu ganz konkreten Signalen kommen wie das Sammeln von Tabletten, Selbstverletzungen, das Klagen von körperlichen Symptomen. Es kann aber auch zu verbalen und schriftlichen Äußerungen bezüglich des Wunsches zu Sterben kommen. Manche Menschen setzen sich vermehrt mit dem Thema Tod auseinander oder fertigen Zeichnungen mit Todessymbolen an. Jede Äußerung in diese Richtung sollte äußerst ernst genommen werden. Die Regel ist, je konkreter die Suizidäußerung und -pläne sind, desto größer ist die Gefahr für den Menschen.

5 Umgang mit Suizidalität

Fallen oben genannte Signale bei einem Menschen auf, sollte man keine Angst vor konkretem Nachfragen haben. Man bringt Menschen dadurch nicht auf die Idee, sich selbst zu töten. Die meisten sind erleichtert, dass sie angesprochen werden. Man kann beispielsweise fragen: „Menschen, die eine so schwere Lebenskrise durchleben, haben auch oft lebensmüde Gedanken. Ist das bei Ihnen der Fall?" In einer wohlwollenden verständnisvollen und vorbehaltlos akzeptierenden Atmosphäre kann eine hilfreiche Beziehung entstehen, was zur Stabilisierung des Selbstwertgefühls des angefochtenen Menschen führt. Die schwere Krise und die Lebensmüdigkeit des Menschen sollten nicht als Krankheit oder Sünde abgetan werden, sondern er sollte in seiner schweren Krise ernst genommen werden. Statt Tabuisierung sollte Gesprächsbereitschaft gezeigt werden, letztendlich geht es darum, diese Krisensituation auch als Chance zu sehen und mit dem Betroffenen nach Alternativen zu suchen und neue Lösungsstrategien zu erarbeiten.

In der therapeutischen Beziehung können Gefühle wie Depressivität, Aggressivität, Schuldgefühle, Angst, Trauer, Ohnmacht und Resignation bearbeitet werden. Hilfreich kann die Frage nach persönlichen Ressourcen des Menschen sein, welche Beziehungen er hat, wo es lebensbejahende Strukturen gibt, ob es religiöse Bindungen gibt, ob es Aufgaben gibt, in denen er sich als wertvoll und hilfreich empfindet. Menschen, die konkrete lebensmüde Signale aussenden, gehören in fachärztliche psychiatrische Behandlung. Neben stationären Behandlungsmöglichkeiten gibt es auch teilstationäre und ambulante Behandlungen, sowohl kurzfristig als auch langfristig kann eine medikamentöse Therapie notwendig werden. Psychotherapeutische Gesprächsangebote ergänzen die Behandlung.

6 Umgang mit Suizid

Die Folgen einer Suizidhandlung sind für die Hinterbliebenen dramatisch. In einer englischen Krimiserie heißt es „Selbsttötung ist wie eine Bombe unter dem Küchentisch. Wenn es passiert, erwischt es die ganze Familie". Durchschnittlich

werden sechs Angehörige von einem Suizid betroffen. Das Trauma der Hinterbliebenen besteht aus Schock, Scham und Schuldgefühlen, es bleibt eine große Rat- und Hilflosigkeit zurück. Die Umwelt reagiert häufig mit Rückzug, sodass sich die Hinterbliebenen in ihrer Trauer oftmals alleine fühlen. So ist es nicht verwunderlich, dass das Risiko von Hinterbliebenen, selbst an einem Suizid zu versterben, gegenüber der Allgemeinbevölkerung deutlich erhöht ist. In der Begleitung von Angehörigen ist es das Ziel, sie von ihren Schuldgefühlen zu entlasten und Aufklärungsarbeit zu betreiben. Dort, wo Sprachlosigkeit herrscht, können immer wieder Gedanken und Gefühle angesprochen und beim Namen genannt werden. Eine gute Nachsorge ist auch eine Vorsorge, denn als Angehöriger eines Suizidenten hat man ein erhöhtes Risiko für psychosomatische Beschwerden, eigene Depressivität und eine erhöhte suizidale Gefährdung.[11]

7 Schlussfolgerung

Suizid und Suizidalität sind immer noch ein stark tabuisiertes Thema. Es befindet sich im gesellschaftlichen Spannungsfeld zwischen Betonung der Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung des Einzelnen und dem sehr schützenswerten Wert des Lebens an sich. Durch Aufklärungsarbeit seit den 1980er Jahren konnte eine signifikante Reduktion der Suizidrate verzeichnet werden. Durch bessere Ausbildung von Hausärzten, aber auch von Pastoren und Seelsorgern, können suizidgefährdete Menschen frühzeitiger erkannt und seelsorgerlichen und therapeutischen Interventionen zugeführt werden.

In den letzten Jahren ist wieder ein Anstieg der Suizidrate zu verzeichnen, dies ist möglicherweise auf gesellschaftliche Entwicklungen, die die Freiheit als höchstes Gut und einen Suizid als Ausdruck dieser Freiheit sehen, zurückzuführen. Der gut belegte und untersuchte Werther-Effekt wie etwa bei dem Tod von Robert Enke 2009 kann ebenfalls einen Beitrag leisten. 85 % bis 95 % der Suizidenten gelten als psychisch erkrankt. Sie haben oft Erkrankungen, die gut behandelbar sind. Kritisch ist unsere Versorgungsrealität in Deutschland zu sehen, bei der Menschen mit psychischen Erkrankungen in manchen Gegenden drei bis neun Monate auf einen Behandlungsplatz bei einem niedergelassenen Psychiater oder Psychotherapeuten warten müssen. Auf Grund dieses Umstandes kommt den Hilfestellungen in den Gemeinden durch Pastoren und Laienseelsorger eine größere Bedeutung zu. Allerdings gehören Menschen, die konkrete suizidale Signale von sich geben, in jedem Fall in fachpsychiatrische Hände. Pastoren und Seelsorger sollten sich hier ihrer begrenzten Möglichkeiten bewusst sein und die Menschen abgeben. Angehörige von Suizidenten sind oftmals selbst traumatisiert und bedürfen einer guten Nachsorge, um nicht

[11] A. a. O. 116-117 (wie Anm. 10).

selbst zu erkranken. Auch Christinnen und Christen begehen Suizid oder Suizidversuche, besonders bei depressiven Erkrankungen kommt es auch zu einer starken Beeinträchtigung der Gefühlswelt, sodass auch sehr gläubige Menschen beschreiben, dass sie eine große Gottesferne, innere Leere und Gefühllosigkeit spüren. Dieser Zustand wird als äußerst quälend beschrieben. Es ist eine große Tragik, dass diese Menschen die Spannung dieses Zustandes und ihren Schmerz nicht mehr ausgehalten haben, sodass sie keinen anderen Weg mehr gesehen haben, als ihr Leben zu beenden. Wir sollten uns hüten, diese Menschen zu verurteilen oder ihren Glauben anzuzweifeln. Der Herr allein weiß, warum sie es getan haben und er wird es richtig beurteilen. Paulus schreibt im Römerbrief „Ja, ich bin überzeugt, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch unsichtbare Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch gottfeindliche Kräfte, weder Hohes noch Tiefes, noch sonst irgendetwas in der ganzen Schöpfung uns je von der Liebe Gottes trennen kann, die uns geschenkt ist in Jesus Christus, unserem Herrn (Röm 8,38-39). In einer Atmosphäre der Annahme und des Wohlwollens werden sich Menschen mit suizidalen Gedanken eher öffnen, als wenn sie fürchten müssen, verurteilt zu werden.

Abstract

Starting with the suicide of some prominent persons, this paper describes suicides and suicidals in the context of society and church. Various (German) synonyms are discussed in order to define the terms, and statistical data is provided. Recent preventative measures include low-key media coverage of prominent suicides, improved treatment of depressive patients, and education of the population since risk factors for suicides are, among others, mental illnesses, especially depression, or alcohol abuse. Social disengagement, mood swings, or hygienic neglect can be signs of suicidal ideas. When dealing with suicidals or the bereaved after a successful suicide, who themselves are more likely to develop into suicidals, compassionate engagement in conversation is important, including inquires about their suicidal intents. However, we should never condemn their behavior or doubt their faith – only God should judge their actions.

Dr. med. Claudia Rosenthal, An der Kulprie 7, 52066 Aachen;
E-Mail: c.rosenthal@gmx.com

Winfried Glatz

Anwalt für Drei

Ethische Argumente und Problemsituationen im Umfeld von Suizidalität

Als es mir zum ersten Mal passierte, dass es klopfte und mir ein Mensch gegenüberstand, der sich das Leben nehmen wollte (und sichtbar damit schon begonnen hatte), fühlte ich mich komplett überfordert; ich war Theologiestudent im ersten Semester und mein erster Reflex: jemanden holen, der sich mit sowas auskennt. Das erwies sich als unmöglich und so bin ich doch selber mitgegangen. Es gibt wohl weniges, das so erschreckt und hilflos macht, wie die Konfrontation mit einem, der überlegt, sich das Leben zu nehmen oder das schon versucht hat bzw. sich von entsprechenden Gedanken und Phantasien bedrängt fühlt, erst recht, wenn es jemand aus dem näheren Umfeld ist. Weil es hier um alles geht, um etwas, das nie wieder rückgängig zu machen ist, um Tod oder Leben. Auf der anderen Seite Fragen wie: Habe ich das Recht, mich einzumischen? Habe ich das Recht, jemanden in seiner Freiheit einzuschränken, wenn er[1] eine solche Entscheidung getroffen hat? Es sind Werte von Gewicht, die hier aufeinandertreffen und die eigene Haltung zu diesen Werten wird den Umgang mit entsprechenden Situationen beeinflussen.

Ich schreibe diesen Text vor dem Hintergrund vielfacher Erfahrung mit suizidalen Menschen, bzw. mit Menschen, die damit konfrontiert sind, dass ihr Partner, Kind, Schwester, Freund oder sonst ein nahestehender Mensch angekündigt hat, sich das Leben zu nehmen und auch mit Helfenden, die in einer professionellen Rolle in der Spannung zwischen dem Schutz eines Lebens und dem Respekt vor der Selbstbestimmung eines Menschen handeln müssen. Dabei schieben sich verschiedene Problemkonstellationen ins Blickfeld; es ist ein Unterschied, *wer* nach der Ethik des Suizids fragt:

- Einer, der selbst überlegt, sich das Leben zu nehmen?
- Einer, der das von einem Nahestehenden erfährt?
- Ein professioneller Helfer – der davon womöglich auch noch unter Schweigepflicht erfährt?

[1] Oder „sie": ich gebrauche das generische Maskulinum, wiewohl es bei dem Thema Suizidalität deutliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern gibt: etwa 3x mehr Männer als Frauen suizidieren sich, bei den Suizidversuchen bzw. parasuizidalen Gesten ist das Verhältnis umgekehrt. Bei den verwendeten Methoden greifen Männer häufiger zu harten (die unwiderruflich zum Tod führen, z. B. Erschießen, Erhängen), Frauen häufiger zu weichen Methoden (bei denen u. U. eine Rettung möglich ist, z. B. Medikamente). Die aktuellsten verfügbaren statistischen Daten für Deutschland finden sich unter http://suizidpraevention.wordpress.com/suizide-in-deutschland-2012.

Aus jeder dieser Positionen, stellen sich andere ethischen Fragen bzw. ähnliche Fragen anders. Dieser Ausgangspunkt in konkreten Konstellationen denkt die ethische Perspektive von vornherein im Kontext von Seelsorge und Beratung und es stellt sich die Frage, ob diese Verbindung eher störend ist (wie durchaus behauptet wird) oder ob sie fruchtbar werden kann.

Zur Methodik

Auch bei einer Herangehensweise von konkreten Ausgangspunkten her finden sich Erwägungen und Argumente, die für verschiedene Konstellationen wichtig sind. Daher werden zuerst situationsübergreifend relevante Argumente dargestellt – üblicherweise wird dann versucht, die dabei auftretenden Wertespannungen gegeneinander abzuwägen und die Argumente in ein allgemeingültiges Verhältnis zueinander zu bringen um auf diese Weise *eine* ethische Position zu erarbeiten. Diesen Weg, Antworten schon auf einer allgemeinen Ebene zu gewinnen, will ich hier nicht gehen; er steht in der Gefahr, entweder zu vage zu werden, oder eine Reihe Situationen außen vor zu lassen. Daher ist hier ein anderes Vorgehen gewählt: Im ersten Teil werden unterschiedliche Argumente vorgestellt, um wesentliche Aspekte in den Blick zu bekommen; der zweite Teil nennt eine Reihe typischer Konstellationen, von denen her nach ethischer Orientierung gefragt wird (oder gefragt werden sollte). Dabei werden die im ersten Teil vorgestellten Argumente als Vertreter eines wichtigen Anliegens gesehen, das berücksichtigt werden sollte. Diese Vorgehensweise wird exemplarisch an einer häufigen Konstellation durchgeführt.

1 Situationsübergreifende Werte und Argumente

Bei der Sichtung der Argumente geht es nicht darum, neue, bisher noch nicht gesehene Argumente beizubringen, sondern um eine Bestandsaufnahme bekannter Argumente, um sie für konkrete Konstellationen als „Experten" zur Verfügung zu haben. Das schließt nicht aus, dass schon auf der allgemeinen Ebene eine kritische Würdigung der Argumente erfolgt, einschließlich der Frage, welche positiven oder problematischen Wirkungen das jeweilige Argument für suizidale Menschen haben kann.

In die ethische Argumentation gehen immer schon Voraussetzungen ein: Überzeugungen bzw. Vermutungen über Motive, über Entscheidungsfähigkeit in bestimmten Situationen und über wahrscheinliche Auswirkungen diesen oder jenen Handelns (oder Nicht-Handelns). Zu einer sauberen ethischen Debatte gehört, solche Voraussetzungen offenzulegen und zu hinterfragen. Im Bereich der Suizidalität sind wir in der guten Lage, dass zu einer ganzen Reihe solcher Faktoren empirische Forschungsergebnisse vorliegen, die belastbarer sind als bloße

Meinungen und Vermutungen und daher hier mit einbezogen werden sollen. Es werden also sowohl grundsätzlichere theologische und philosophische als auch empirische klinische und soziologische Argumente berücksichtigt.

1.1 „Existenzielle Erschütterung entzieht sich normativer Behandlung"

Ein erstes Argument lautet: „Solche existentiellen Erschütterungen und Ängste entziehen sich moralischen Kategorien. Die Aufgabe einer ethischen Beurteilung von Suizid und Suizidbeihilfe kann daher nicht ausschließlich in moralischen Bewertungen als gut, schlecht, richtig, falsch, legitim oder verwerflich bestehen."[2] Würde man die im ersten Satz getroffene Feststellung ernst nehmen, wäre es konsequent, eine Behandlung des Themas auf allgemeiner ethischer Ebene ganz auszusetzen und nur noch auf die je konkrete Einzelsituation zu verweisen. Diese Konsequenz wird aber nie gezogen – das genannte Zitat schränkt schon im zweiten Satz auf eine massiv einseitige Behandlung des Themas ein (und wird damit zur bloßen Selbstverständlichkeit).

Unklar bleibt auch, auf welche Ebene sich das Argument bezieht. Es könnte inhaltlich gemeint sein und besagen, dass konkrete Konstellationen im Blick auf die innere Situation der Betroffenen so unterschiedlich sind, dass es keinen Erkenntnisgewinn bringt, vorher gewonnene allgemeingültigere Prinzipien damit ins Gespräch zu bringen. Die in diesem Verständnis angedeutete Gefahr allgemeiner Argumente gilt aber für jede ethische Entscheidungsfindung. Würde man dem Gedankengang volle Gültigkeit zugestehen, wäre damit eine vorgängige ethische Arbeit im Ganzen unmöglich bzw. falsch. Dass Ethik eine einfache, quasi mechanische Anwendung vorher feststehender Prinzipien auf konkrete Situationen sei, wird kaum jemand behaupten. Ansonsten gilt: „Normen ohne konkrete Situation sind hohl; Situationen ohne Normen sind blind."[3]

Das Argument könnte aber auch psychologisch gemeint sein; dann wäre es eine Warnung, von außen, als Wissender auf einer ethischen Ebene zu jemandem zu reden, der im tiefsten erschüttert ist und damit seine Lage schon durch diese beziehungsmäßige Verschiedenheit der Ebenen zu verfehlen. Da nach dem oben genannten Argument praktisch doch immer eine allgemeine ethische Reflexion folgt, ist zu vermuten, dass eher dieser psychologische Impuls gemeint

---

[2] Wenn Menschen sterben wollen. Eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung, EKD Texte 97, Hannover 2008, 24 (www.ekd.de/EKD-Texte/ekd_texte_97_0.html); vgl. HOLDEREGGER, ADRIAN: Der Suizid als Herausforderung an Theologie und Seelsorge, Embrach 2006, 12 (www.spitalseelsorge.ch/media/archive1/praxishilfen/seelsorge/suizid/Suizid_Prof._A._Holderegger.pdf); differenzierter BONHOEFFER, DIETRICH: Ethik, München 1953, 114: „Viel schwieriger als dieses Grundsätzliche ist das Urteil über den Einzelfall. Da der Selbstmord eine Tat der Einsamkeit ist, bleiben die letzten entscheidenden Motive fast immer verborgen".

[3] KÜNG, HANS: Was ich glaube, München [2]2012, 81 im Anklang an einen bekannten Satz Immanuel Kants.

ist.[4] So gesehen ist das Argument eine Erinnerung an die besondere Situation suizidaler Menschen mit der Folgerung, in konkreten Gesprächssituationen die eigenen ethischen Haltungen auf eine der Beziehungssituation angemessene Weise einzubringen (was durchaus bedeuten kann, sich ihrer bewusst zu sein und sie *nicht* zu thematisieren).

1.2 „Das Leben ist uns geschenkt und steht nicht in unserer Verfügung"

Das theologisch gewichtigste Argument zum Suizid ist, dass das Leben dem Menschen anvertraut ist und er daher nicht das Recht hat, es zu vernichten; „daß der Mensch als Geschöpf Gottes nur ein Nutzungs-, kein Verfügungsrecht über sein Leben hat."[5] Aus diesem „Glaubenssatz, der Mensch gehöre *nicht* sich selbst" folgt nach Thielicke „zugleich eine Würde-Proklamation ... die menschliches Leben unter ein Tabu stellt".[6]

In dieser Fassung ist das Argument zunächst nur für Glaubende plausibel, es wird aber auch von Philosophen vertreten. So hat Immanuel Kant die Problematik eines Suizids in einem analogen Grundgedanken begründet. Wenn ein Mensch, „der mit dem Selbstmorde umgeht ... um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person bloß als eines Mittels" und das widerspricht dem kategorischen Imperativ: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."[7]

Ein Seitenstück zum Argument des anvertrauten Lebens ist der Gedanke, dass es einem Menschen nicht zusteht, über sich zu urteilen, „dass das Leben unwert, sinnlos oder verfehlt sei", denn dieses Urteil „beruht auf den Voraussetzungen, dass Sinn und Wert letztlich Setzungen des Menschen selbst seien ...";[8] ein solches Urteil stelle „ein ‚Letzturteil' des Menschen über sein eigenes Leben dar."[9] Eibachs Formulierung „lebensunwert" lenkt durch die damit assoziierten geschichtlichen Reminiszenzen u. U. vom eigentlichen Gehalt ab; anders die Formulierung Karl Barths: „Denn schon das ist nicht des Menschen Sache, darüber zu entscheiden, ob sein Dasein gelungen oder verfehlt ... sei. Darüber ent-

---

[4] Gerade bei diesem Thema womöglich dadurch verschärft, dass die jahrhundertlange Abwertung suizidaler Personen latent im Hintergrund präsent ist mit dem Subtext: „So soll es jetzt hier bitte nicht gemeint sein, wenn dann gleich doch eine ethische Bewertung versucht wird".

[5] So die Position Augustins nach Höffe, Otfried: Art. Selbstmord in: Lexikon der Ethik, München [4]1992, 239-241.

[6] Thielicke, Helmut: Wer darf sterben? Grenzfragen der modernen Medizin, Freiburg i. Br. 1979, 82.

[7] Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe Bd. IV, Berlin 1911, 429.

[8] Eibach, Ulrich: Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht, Wuppertal [4]1993, 238.

[9] Ders.: Recht auf Selbsttötung? – Psychiatrisches Handeln zwischen Achtung der Autonomie des Menschen und dem Schutz des Lebens, in: Suizidprophylaxe 31 (2004/3), 64-70, 66.

scheidet in allen Stücken der Schöpfer, Geber und Herr des Lebens und niemand sonst. … Sein eigener Richter zu sein, ist er [der Mensch] nicht befugt; als solcher zu handeln ist er nicht frei und also nicht frei, sich ‚sein Leben zu nehmen'."[10]

So gesagt, ist es durchaus vorstellbar, dass das Argument für jemanden, der sein Leben als anvertraut sieht, aber aktuell am Gedanken eines verfehlten Lebens leidet, eine *entlastende* Wirkung haben kann, dass es den Blick weitet, indem es eine Perspektive von außen – die des Schöpfers bzw. des allein legitimen Richters – einführt und gleichzeitig verwehrt, dieser Perspektive die eigene negative Sicht unterzuschieben. So könnte in einer Einengung wieder ein weiterer Raum geschaffen werden. Als langfristige entwickelte Haltung könnte es, wenn eine Einengung sich erst anfänglich entwickelt, Einfluss darauf haben, in welchen Richtungen eine Flucht oder Pause gesucht bzw. nicht gesucht wird. In einer akuten Situation wird es wirkungslos sein und könnte eher zusätzlich Druck machen, der vorhandene Schuldgefühle verstärkt.

1.3 „Ein Verbot bringt nichts"

Das nächste Argument könnte z. B. eine Reaktion auf das vorhergehende sein und besagt, „Seelsorge muss darauf verzichten, theologisch-dogmatische Suizidverbote, wie sie die kirchliche Haltung lange bestimmt haben, in eine Begegnung (und in die eigene seelsorgerliche Einstellung) einfließen zu lassen."[11] – anders gesagt: Ein Verbot bringt nichts und schadet nur. Hier wird ausdrücklich von der Wirkung her argumentiert, ohne dass diese Vermutung näher begründet wird. Nun ist der Begriff „Verbot" geeignet, emotionale Abwehr auszulösen, er ist aber sachlich unpassend, denn der Sprechakt Verbieten ist für die in Frage kommenden Kommunikationssituationen unzutreffend (für Klinikpersonal sieht das anders aus).

---

[10] Barth, Karl: Die Lehre von der Schöpfung, Kirchliche Dogmatik III/4, Zürich 1975, 461. Carl Gustav Jung gebraucht eine Variante des Arguments in einem Brief: „Vor der Zeit das Leben zu unterbrechen, heißt, ein Experiment zum Stillstand zu bringen, das wir nicht angelegt haben", zit. bei Kast, Verena: Der schöpferische Sprung. Vom therapeutischen Umgang mit Krisen, München ^{5}1994, 61.

[11] Klessmann, Michael: Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn ^{2}2009, 398. Klessmann bezieht sich dabei auf Anna Christ-Friedrich (nach: Der verzweifelte Versuch zu verändern. Suizidales Handeln als Problem der Seelsorge, Göttingen 1998, 136 ff). Sein Vorschlag ist allerdings in dieser (m. E. problematischen) Erweiterung auf die eigene Einstellung bei Christ-Friedrich nicht zu finden, sondern bei ihr deutlich vorsichtiger formuliert: „Das heißt für diesen Zusammenhang, daß der/die SeelsorgerIn unterscheiden muß, wo es zunächst sinnvoll ist, auf die theologische Dimension des Suizidverbots zurückzugreifen, oder wo *bewußt* auf diese Dimension *im Sinne einer prae-dogmatischen Seelsorge verzichtet* werden muss", 153. Ob der Begriff „prae-dogmatisch" mit seinen zeitlichen Implikationen das Verhältnis einer solchen seelsorgerlichen Entscheidung zur Dogmatik treffend wiedergibt, ist eine andere Frage.

Dietrich Bonhoeffer begründet den Gedanken theologisch: „Der am Rande des Selbstmordes Stehende hört kein Verbot oder Gebot mehr, er hört nur noch den gnädigen Ruf Gottes zum Glauben, zur Errettung, zur Umkehr. Den Verzweifelten rettet kein Gesetz, das an die eigene Kraft appelliert, es treibt ihn nur noch hoffnungsloser in Verzweiflung."[12] Karl Barth hat diese theologische Begründung ausführlicher entfaltet und daraus eine Anregung zum Umgang mit Verzweifelten gewonnen.[13]

Das positive Anliegen des Arguments ist eine Sensibilisierung für die Wirkungslosigkeit oder gar negative Wirkung eines Verbotes, weil es womöglich zusätzlichen Druck aufbaut und – noch problematischer – das Signal aussenden könnte: „Diese Gedanken kann ich hier nicht anbringen, sonst werde ich zurechtgestutzt". Das könnte ohnehin vorhandene Befürchtungen verstärken und dazu beitragen, dass jemand seine suizidalen Gedanken für sich behält und sich damit die Gefahr für ihn erhöht.

Ob die genannten Gefahren es allerdings erforderlich machen, „darauf zu verzichten", entsprechende Haltungen „in die eigene seelsorgerliche Einstellung ... einfließen zu lassen" (Klessmann), ist eine andere Frage; ich vermute, dass das ohnehin nicht funktioniert. Eher praktikabel ist es, sich seiner Haltung bewusst zu werden und damit transparent umzugehen: sie im Zweifelsfall anzusprechen (jedenfalls, wenn man danach gefragt wird) und gleichzeitig Verständnis für die suizidalen Impulse zu signalisieren und den echten Wunsch, sie zu verstehen. Wenn es gelingt, das zu vermitteln: „Ich bin gern bereit, dich im Nachdenken und Entwickeln deiner Haltung offen zu begleiten" (vorausgesetzt, dass das auch stimmt), dann können mögliche negative Auswirkungen einer Haltung, die den Suizid vom Grundsatz her ethisch nicht als legitime Möglichkeit sieht, vermieden werden.

Eine dezidiert andere Position als die oben genannte, vertritt Hans-Georg Fritzsche. Auch er argumentiert von der Wirkung her. Er bezieht sich ausdrücklich auf die Art von Suiziden, die „nur der Außenaspekt einer psychischen Krankheit" sind und empfiehlt, „einem drohenden Selbstmord unbedingt entgegenzutreten (und ihn keinesfalls prinzipiell freizugeben ...), aber einen vollzogenen ... unter der vergebenden Gnade geschehen zu wissen."[14] Man kann diese Position als nicht mehr zeitgemäß abtun – oder sich der Einsicht öffnen, dass Menschen verschieden sind, und etwas, was dem einen schadet, für einen anderen ein Geländer sein kann, an dem er sich festzuhalten vermag.

Ein wesentlicher Faktor ist auch, in welcher Phase einer präsuizidalen Entwicklung sich jemand befindet. Es gibt sicher Grade der Einengung, in denen

---

[12] Bonhoeffer, Ethik 113 (wie Anm. 2).

[13] Barth, KD III/4 464-465 (wie Anm. 10); Barth weist auch darauf hin, „daß der Selbstmord nirgends in der Bibel ausdrücklich verboten wird" und dass, obwohl eine Reihe von Suiziden erzählt werden, „kein Wort des Tadels über ihren Selbstmord als solchen fällt."

[14] Fritzsche, Hans-Georg: Evangelische Ethik. Die Gebote Gottes als Grundprinzipien christlichen Handelns, Berlin 1961, 134.

eine (u. U. vom Betroffenen auch selbst vertretene) klare Haltung, die einen Suizid nicht als legitime Möglichkeit sieht, schlicht keine Rolle mehr spielt. Jedoch ist eine entsprechende Einschränkung von Freiheit und Wertorientierung nicht schwarz oder weiß entweder gegeben oder nicht gegeben; es handelt sich um einen Verlauf, an dessen Anfang die eigene erworbene ethische Haltung bestimmend ist, über eine weitere Strecke bleibt sie immerhin *ein* relevanter Faktor und erst in den höchsten Graden der Einengung kann sie ihren Einfluss ganz verlieren. D. h., in der noch offenen Phase einer beginnenden oder fortschreitenden psychischen Einengung kann es durchaus Einfluss haben, was Menschen des Vertrauens denken und sagen und jeder potentiell schützende Faktor ist es wert, gestärkt zu werden. Insofern hat das „Minderheitenvotum" von Fritzsche als eine im Einzelfall mit zu bedenkende Möglichkeit auch sein Recht.

Letztlich ist es auch ein künstliches Konstrukt, sich vorzustellen, von nur einem Argument her zu reagieren. Geht man davon aus, dass eine Haltung eine breitere Begründungs-Basis hat, ist es möglich, eine u. a. *auch* aus dem hier behandelten Argument gespeiste Haltung – wenn es passend erscheint – transparent zu machen, in der Begründung aber einen anderen Aspekt nach vorn zu stellen, z. B. im Sinne „Ich bin überzeugt, dass das Leben eines Menschen mehr ist, als das, was zu einem bestimmten Zeitpunkt davon sichtbar ist, oder erlebt wird" o. ä.[15]

1.4 „Meistens stehen hinter einem Suizidwunsch andere Motive"

Was möchte ein Suizidaler eigentlich mit einem Suizid erreichen? Die naheliegendste Antwort „Tot Sein" trifft es meistens *nicht*, diese Feststellung machen erfahrene Praktiker immer wieder. Bei genauerem Nachfragen „macht man sehr überraschende Erfahrungen. Die Vorstellungen [vom Tod] sind, falls sie überhaupt reflektiert wurden, in der Regel weit von der Konsequenz des Todes, nämlich der Beendigung des Lebens entfernt."[16] Ähnlich Verena Kast: „Dass der Suizidant … nachher tot ist, daran denkt er sehr selten. Wenn man mit Suizidanten spricht, ist es immer wieder ein scheinbar überflüssiger, aber wesentli-

---

[15] Bei einer solchen Formulierung könnte gefragt werden, ob es angemessen ist, in einer individuellen Situation eine solche allgemeine Formulierung zu gebrauchen. Abgesehen davon, dass es natürlich nur eine kurze Sequenz eines längeren Gesprächs sein wird, das im Ganzen selbstverständlich individuell geführt wird, kann so eine allgemeine Aussage angemessen sein, wenn es sich um eine Person handelt, die ich nicht kenne, und die z. B. fragt, weshalb ich denke, dass sie weiterleben solle (was gerade in Anfangsphasen durchaus nicht selten ist). In solchen Fällen kann es durchaus stimmig sein, eine solche allgemeine Haltung als persönlichen Ausgangspunkt kenntlich zu machen, von dem aus ich motiviert bin, jemanden dann z. B. zu begleiten bei der Suche nach *seinen*, individuellen Gründen zu leben, die ihm im Moment nicht ausreichend zugänglich sind.

[16] Henseler, Heinz: Narzißtische Krisen. Zur Psychodynamik des Selbstmords, Opladen ²1984, 47, vgl. 90; eine ähnliche Erfahrung beschreibt der Krankenhauspfarrer Artur Reiner: Selbstmord und Selbstmordverhütung, in: Pohlmeier, Hermann (Hg.): Selbstmordverhütung. Anmaßung oder Verpflichtung, Düsseldorf und Bonn ²1994, 115-129, 120.

cher Punkt, ihnen klar zu machen, dass man nach dem Suizid wirklich tot ist."[17] Schon gar nicht ist das Sterben Ziel – im Gegenteil hält der Gedanke daran viele von der Ausführung eines Suizids ab.

Was aber soll dann mit einem Suizid erreicht werden? Ein Motiv für alle lässt sich nicht nennen; annähernd allen gemeinsam ist allenfalls der Wunsch nicht *so* weiterzuleben; anders, besser zu leben.[18] Im Einzelnen gibt es viele mögliche Motive und Intentionen[19] – die meisten lassen sich wenigen Kategorien zuordnen, die immer wieder auftauchen:

- Aggression / Autoaggression
- Appell an die Umgebung (Bedürfnis nach Zuwendung, nach Änderung etc.)
- Bedürfnis nach Ruhe, nach einer Pause, einer Unterbrechung

Im konkreten Fall finden sich oft mehrere dieser Tendenzen oder alle in unterschiedlicher Mischung.[20]

Das Anliegen dieser These ist es, Suizidalität nicht einfach als solche zu nehmen und nicht kurzschlüssig den Wunsch zu sterben bzw. tot zu sein als gegeben vorauszusetzen. Wenn der Fokus nicht mehr auf die „Lösung" Suizid (und deren Ja oder Nein) verengt ist, sondern die dahinterliegende Motivstruktur sichtbar wird, erweitert sich der Lösungsraum – auch für die suizidale Person, die es oft als überraschend erlebt, herauszufinden, dass es ihr ja gar nicht darum geht, tot zu sein; dass das nur ein Mittel ist, „wegzusein" z. B. aus einer als ausweglos erlebten Situation – und dass womöglich für dieses Ziel auch noch andere Mittel denkbar wären.

1.5 „Suizid ist eine Möglichkeit selbstbestimmter, freier Entscheidung"

Die beiden folgenden Auffassungen stehen in Spannung zueinander: der Suizid als selbstbestimmter Ausdruck menschlicher Freiheit oder als Folge einer pathologischen Entwicklung. Diese Sichtweisen sind die Endpunkte eines Kontinuums und die ethische Diskussion des Suizids spielt sich häufig in einer Abwägung zwischen diesen beiden Polen ab.[21]

---

[17] Kast, Sprung 70 (wie Anm. 10).

[18] Vgl. Henseler, Krisen 48 und 90 (wie Anm. 16); Reiner, Selbstmord 90; Kind, Jürgen: Suizidal. Die Psychoökonomie einer Suche, Göttingen 1996, 21: „Suizidalität ist primär Ausdruck des Wunsches, eine Objektbeziehung zu *ändern* und zwar dadurch, daß das *Objekt* geändert werden soll. Sie ist nicht primär Ausdruck des Wunsches, zu sterben".

[19] Eine gute Zusammenstellung von 15 möglichen Motiven und Bedeutungsmöglichkeiten findet sich bei Bronisch, Thomas: Suizidalität, in: ders./Martin Bohus u. a.: Krisenintervention bei Persönlichkeitsstörungen, Stuttgart 2000, 37-67, 44.

[20] Und „in allen Motivanteilen des Suizidversuchs finden sich sowohl *konservatives als auch destruktives* Verhalten. Das heißt, es ergibt sich eine Mischung von selbstzerstörerischen und selbsterhaltenden Motiven." Christ-Friedrich, Versuch 81 (wie Anm. 11), vgl. Henseler, Krise 65 und 90 (wie Anm. 16).

[21] Diese Wertespannung ist wichtig, aber die Diskussion nur darauf zu fokussieren, wäre eine Engführung, die den Verständnis- und den Lösungsraum unnötig einschränkt, daher ist sie hier auch erst später eingeordnet.

Nur der Mensch hat die Möglichkeit, aus eigenem Entschluss seinem Leben ein Ende zu setzen – insofern ist diese Möglichkeit geradezu die Signatur seiner Freiheit, über sein Leben selbst zu entscheiden. In dieses Recht haben andere nicht einzugreifen, insofern geht es auch hier um Schutz: „Die Betonung der Patientenautonomie soll dem Schutz des kranken und hilfsbedürftigen Menschen vor ungewollter Fremdverfügung dienen."[22] Praktisch kann gerade das Wissen um diesen letzten Ausweg für Betroffene eine psychische Entlastung sein. Es kann in einer Situation, in der sich jemand als ohnmächtig empfindet, ein Gefühl von bleibender Kontrolle vermitteln und so „paradoxerweise lebenserhaltende Wirkung haben".[23]

Einschränkende Erwägungen werden empirisch oder philosophisch bzw. theologisch begründet. Die empirisch begründeten Einwände werden im folgenden Argument behandelt; die philosophischen und theologischen setzen am zugrundegelegten Freiheitsbegriff an. Höffe argumentiert, „die bloße Handlungsfreiheit schließt den S. [= Selbstmord] ein. Wenn man aber zur Freiheit auch die Offenheit und Fraglichkeit der Zukunft rechnet, dann steckt im S. ein Moment der Negation, ebenso, wenn man für die Freiheit die Sozialdimension für konstitutiv hält."[24] Auch Holderegger versteht Freiheit nicht nur als „Freiheit zur Wahl", sondern auch „als jene Fähigkeit, zu sich selbst Distanz gewinnen zu können, Kräfte zu begreifen, denen man unterworfen ist, aktiven Anteil am Lebensgeschick zu gewinnen und eine Lebenskonsequenz auch unter veränderten Umständen durchhalten zu können" und vermutet, „dass die allerwenigsten Suizidenten diese Fähigkeit noch besitzen."[25] Öfter wird argumentiert, dass mit dem Suizid das Subjekt der Freiheit und damit diese selbst vernichtet wird. So vermerkt Karl Jaspers zur Bezeichnung Selbstmord, das „‚Selbst' drückt die Freiheit aus, die das Dasein dieser Freiheit vernichtet."[26] Bonhoeffer betont, dass uns die Freiheit *für* das Leben gegeben ist: „Gott tritt für das Recht auf Leben auch gegen den seines Lebens überdrüssig Gewordenen ein. Er gibt dem Menschen die Freiheit, sein Leben für Größeres einzusetzen, aber er will nicht, dass sich diese Freiheit willkürlich gegen das eigene Leben kehrt."[27] Auch Barth versteht die Freiheit als „Freiheit zum Leben",[28] und das Leben ist von Gott gegeben „und darum mit der *Freiheit*, es

---

22 Eibach, Recht 65 (wie Anm. 9).

23 Henseler, Krisen 49 (wie Anm. 16).

24 Höffe, Art. Selbstmord 240 (wie Anm. 5).

25 Holderegger, Suizid 1 (wie Anm. 2).

26 Jaspers, Karl: Philosophie II. Existenzerhellung, Berlin 1932, 301, zit. in Christ-Friedrich, Anna: Art. Suizid II. Theologisch in TRE 32, 445; vgl. Immanuel Kant: „Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist", Metaphysik 423 (wie Anm. 7).

27 Bonhoeffer, Ethik 114 (wie Anm. 2).

28 So die Überschrift des § 55, in: KD III/4 366-648.

seinerseits zu bejahen: es mag diese Freiheit dem Menschen weithin zu Last fallen; es steht ihm aber nicht zu, sie als Souveränität, das heißt als Freiheit zu seiner Verneinung zu verstehen."[29]

So wird deutlich, dass, wenn von Freiheit die Rede ist, zunächst zu fragen ist, welche Art Freiheit gemeint ist und dass der Suizid seinerseits nicht nur Ausdruck von Freiheit ist, sondern Freiheit auch verringert bzw. vernichtet. Trotz dieser Einwände ist das positive Anliegen des Arguments festzuhalten. Es ist in der ethischen Abwägung verschiedener Konstellationen unentbehrlich.

1.6 „Suizid hat in der Mehrzahl der Fälle einen Zwangscharakter"

Hier wird argumentiert, dass Suizid allermeist weniger mit Freiheit zu tun hat, als mit Zwang. Selbstbestimmung und Entscheidungsfreiheit selbst sind angegriffen und geschädigt und deshalb ist es problematisch, jemandem in einem so eingeschränkten Zustand eine so weitreichende und irreversible Entscheidung, wie die Beendigung des Lebens treffen zu lassen. Hier wird also aus klinischen Beobachtungen eine ethische Folgerung gezogen.

Zunächst die empirische Grundlage: Bei einem erheblichen Anteil der Suizide liegt eine psychische Krankheit vor, gängige psychiatrische Lehrbücher nennen 90 %.[30] Anders als bei anderen Krankheiten ist die Fähigkeit zur Selbstbestimmung selbst eingeschränkt: „Im Unterschied zu anderen medizinischen Entscheidungssituationen ist bei psychischen Störungen die Krankheit vielfach nicht nur eine Vorgabe, auf die der freie Wille des Betroffenen reagiert, sondern dieser Wille selbst ist tatsächlich beeinträchtigt."[31]

Der Psychiater Erwin Ringel hat in einer Untersuchung an 745 Suizidenten nach Gemeinsamkeiten gesucht und eine Kombination dreier Faktoren gefunden, die in den meisten Fällen einer Suizidhandlung vorausgehen und die sich gegenseitig verstärken. Dieses „präsuizidale Syndrom" umfasst eine zunehmende Einengung, eine Aggressionsumkehr (Hemmung des Ausdrucks von Aggression nach außen und Wendung der Aggression gegen sich selbst)[32] und Suizid-

---

[29] A. a. O. 461 (wie Anm. 10).

[30] Möller, Hans-Jürgen/Laux, Gerd/Deister, Arno: Psychiatrie und Psychotherapie (Duale Reihe), Stuttgart [4]2009, 390 (belegt mit Studien aus sechs Ländern); Stefan Brunnhuber, Sabine Frauenknecht und Klaus Lieb: Intensivkurs Psychiatrie und Psychotherapie, München [5]2005, 390, schlüsseln die 90 % auf: 40-60 % Depressionen, 20 % Alkoholismus, 10 % Schizophrenien, ca. 5 % Persönlichkeitsstörungen und 5 % Angsterkrankungen. Ringel stellt fest, dass es praktisch keine Suizide bei Zwangserkrankungen gibt, zit. bei Henseler, Krisen 35 (wie Anm. 16).

[31] Karenberg, Axel: Suizid und Suizidprävention: Historische und ethische Aspekte 6 in: Suizidprophylaxe 32 (2005/1) 3-9, 1.

[32] Der Psychiater und Psychotherapeut Manuel Rupp stellt in seinem Standardwerk zur psychiatrischen Notfall- und Krisenintervention die Frage: „Ist die Wendung der Zerstörungskräfte gegen sich selbst ein Ausdruck unseres geringen Bezugs auf übergeordnete Daseinsziele, so dass wir nicht mehr mit Gott hadern können?" Rupp, Manuel: Notfall Seele. Methodik und Praxis

fantasien. Für unseren Zusammenhang ist der Faktor der Einengung besonders relevant. Die *Einengung* umfasst:

- Eine *situative* Einengung, in der die eigenen Handlungsmöglichkeiten immer mehr eingeschränkt werden und die der Betreffende als aussichtslos erlebt.
- Eine *dynamische* Einengung, die beschreibt, dass die Dynamik von Gefühlen, Betrachtungsweisen und Einstellungen nur noch in eine (die negative) Richtung geht; der Betreffende tut von sich aus nichts mehr, um sein Leben zu gestalten; ausgleichende Mechanismen, die Situation und Empfinden wieder in Balance bringen könnten, kommen nicht mehr zustande.
- Eine Einengung der zwischenmenschlichen *Beziehungen*, die oft auf einen einzigen Menschen zusammenschrumpfen. Wenn dann in der Beziehung zu diesem Menschen Probleme auftreten, wird das als extrem bedrohlich erlebt.
- Eine Einengung des *Werterlebens*, die eine Reduktion des Selbstwertgefühls und das Aufgeben der Verwirklichung von Werten umfasst.

Ringel vergleicht die Einengung mit einem „Raum, der immer mehr zusammenschmilzt" und gebraucht das Bild einer „Röhre, in die man hineingepreßt wird."[33] Es leuchtet ein, dass bei einem derartigen Erleben eine freie, nüchterne, wohl abgewogene Entscheidung schwerlich vorauszusetzen ist.

Diese Skepsis wird unterstützt durch die Erfahrung, dass ein großer Anteil von Suiziden bzw. Suizidversuchen *Impulshandlungen* sind. Bei einer Untersuchung an über 500 Suizidversuchen, war die Zeitspanne zwischen erstem Suizidgedanken und Tat bei 50 % kürzer als 24 Stunden,[34] der Anteil langfristig und sorgfältig geplanter Suizide liegt im unteren einstelligen Bereich.[35] Diese Kurzfristigkeit bedeutet auch, dass die aktuelle Verfügbarkeit von Mitteln zur Selbsttötung eine große Rolle spielt. Wenn zu einem bestimmten Zeitraum ein in Betracht gezogenes Mittel nicht verfügbar ist, unterbleibt die Suizidhandlung und wird dann meist auch später nicht nachgeholt.[36] Der Impulscharakter der meisten Suizidhandlungen ergibt sich auch daraus, dass die meisten Suizidenten, die einen Suizidversuch überlebt haben, keine weiteren Suizidversuche un-

---

der ambulanten psychiatrisch-psychotherapeutischen Notfall- und Krisenintervention, Stuttgart 1996, 141.

[33] Ringel, Erwin/Sonneck, Gernot: Präsuizidales Syndrom und Gesellschaftstruktur, in: Pohlmeier, Selbstmord 99-113 (wie Anm. 16).

[34] Referiert bei Henseler, Krisen 52 (wie Anm. 16).

[35] Bronisch, Thomas: Der Suizid: Ursachen – Warnsignale – Prävention, München 2002, 36.

[36] Ein Beispiel: in Großbritannien wurde aus diesem Grund die Packungsgröße des Schmerzmittels Paracetamol verringert. Durch diese Einschränkung der *spontanen* Verfügbarkeit verringerten sich die Todesfälle durch Suizid mit diesem Medikament auf über die Hälfte (wiewohl es ja kein Problem wäre, mehrere Packungen zu kaufen) www.aerzteblatt.de/nachrichten/53374/Paracetamol-Kleine-Packungsgroessen-verhindern-Suizide, ausführlicher: www.spiegel.de/gesundheit/diagnose/paracetamol-kleine-packungen-von-schmerzmittel-retten-leben-a-881999.html.

ternehmen.[37] Etwa 80 % von Suizidpatienten sind am Tag nach der Suizidhandlung, bzw. nach dem Aufwachen aus einer Vergiftung nicht mehr akut suizidal, nach 10 Tagen trifft das auf 99 % der Patienten zu – die akute Krise ist vorbei,[38] über 90 % sind hinterher froh, gerettet worden zu sein.[39] Auch aus diesem Grund ist eines der zentralsten Ziele bei der Begleitung akut Suizidaler: *Zeit gewinnen*.[40]

Nun handelt es sich bei den eben referierten Ergebnissen zunächst nur um (weitgehend anerkannte) empirische Feststellungen, die aber zum Ausgangspunkt eines ethischen Arguments werden, wenn aus ihnen gefolgert wird, dass durch Einengung bzw. durch den Impuls- und Zwangscharakter einer Suizidhandlung die Selbstbestimmtheit eingeschränkt ist und dass es problematisch ist, einem in seiner Entscheidungsfähigkeit so eingeschränkten Menschen in dieser Phase die Entscheidung über seinen Tod zu überlassen.

Diese Folgerung ist natürlich nicht zwingend, sondern Ergebnis einer Güterabwägung; es ist durchaus auch möglich, die empirischen Ergebnisse zur Kenntnis zu nehmen, ihre Gültigkeit im Wesentlichen anzuerkennen und trotzdem die Selbstbestimmung der Betroffenen als den höheren Wert anzusehen. Weiter kann eingewandt werden, dass es falsch sei, davon auszugehen, dass psychisch Kranke eo ipso keine eigene Entscheidungsfähigkeit mehr haben. Dieser Hinweis ist richtig, eine Suizidhandlung ist sicher nicht einfach auf *eine* Ursache zurückzuführen; in aller Regel wird ein Bündel verschiedener Faktoren zusammenwirken. Eine komplette Entscheidungsunfähigkeit, wie sie mit dieser Einschränkung verneint ist, wäre aber zur Begründung lebensschützender Eingriffe auch nicht erforderlich. Schon eine partielle *Einschränkung* der autonomen Entscheidungskapazität ist bei so weitreichenden und irreversiblen Folgen ein hochrelevanter Faktor.

Ein weiterer Einwand lautet: „Häufig ist nicht immer". Ist es ethisch vertretbar, mit dem Hinweis auf eine *häufige* Einschränkung der Entscheidungsfähigkeit *immer* lebensrettend einzugreifen? Für die Praxis ist es in akuten Notfallsituationen schwerlich machbar, die Möglichkeit einer Einschränkung der Entscheidungsfähigkeit zuverlässig auszuschließen. Eine Folgenabwägung zeigt eine „deutliche Asymmetrie" der Situation: „eine Intervention ist potentiell reversibel; sie könnte abgebrochen werden, falls sie sich als falsch oder unangebracht herausstellt. Die Nicht-Intervention ist irreversibel; sie bedeutet im Zweifel den Tod des Patienten".[41]

---

[37] Trotzdem ist ein Suizidversuch in der Vorgeschichte der stärkste Prädikator in der Einschätzung, ob ein Betroffener wieder einen Versuch unternehmen wird; aber bei ca. 75 % der Betroffenen bleibt es ein einmaliges Ereignis, Henseler, Krisen 173 (wie Anm. 16).

[38] Henseler, Krisen 53, vgl. 91 (wie Anm. 16), vgl. weiter Kast, Sprung 58 (wie Anm. 11).

[39] Karenberg, Suizid 7 (wie Anm. 31).

[40] Vgl. Dorrmann, Wolfram: Suizid. Therapeutische Interventionen bei Selbsttötungsabsichten München [4]2002, 54-57.

[41] Karenberg, Suizid 7 (wie Anm. 31).

1.7 „Suizidale sind häufig bis zuletzt ambivalent"

Der Ablauf einer suizidalen Krise wird oft eingeteilt in die Stadien: Erwägung – Ambivalenz – Entschluss.[42] Im Blick auf die Handlungsebene kann eine solche vereinfachte Einteilung im Grundsatz zutreffend sein; es zeigt sich aber immer wieder, dass eine Restambivalenz bleibt.

Oft ist die Ambivalenz Suizidaler offensichtlich; nicht wenige *leiden* unter Suizidgedanken und -fantasien, weil sie einen Suizid ablehnen und Angst haben, sie könnten die Kontrolle über sich verlieren[43] und suchen dann aus diesem Grunde Hilfe. Eine Ambivalenz besteht aber häufig auch dann, wenn sich ein suizidaler Mensch eindeutig in Richtung Suizid äußert. Fast immer besteht eine Angst vor dem Akt des Sterbens, vor der Überschreitung der Schwelle zum Tod. Auch die überwiegende Gestaltung von Suizidhandlungen in einer Weise, die eine Chance zur Rettung offenlässt, lässt vermuten, dass der Todeswunsch so eindeutig nicht war. Das wird dadurch bestätigt, dass die meisten Überlebenden im Nachhinein froh sind, gerettet worden zu sein. Bei einem Teil der Suizidversuche mag hinter einem Vorgehen mit der Chance des Überlebens der Wunsch nach einer Art *Gottesurteil* stehen,[44] „mit der Implikation, dass man das Leben annehmen wird, falls der Suizidversuch misslingen sollte"[45] bzw. kommt darin eine „Mischung von selbstzerstörerischen und selbsterhaltenden Motiven" zum Ausdruck.[46] Das stärkste Argument für eine Ambivalenz ist, dass der Betroffene überhaupt einen Anderen – wie auch immer – davon erfahren lässt: „Solange jemand andere an seiner Tat Anteil nehmen läßt oder z. B. mich in sein Vorhaben einweiht, will er noch irgend etwas. Genau das berechtigt mich zur Hilfe oder zum Handeln."[47]

Dass ein Mensch auch grundsätzlich kaum *ganz* (ohne Strebungen in die andere Richtung) seinen Tod wollen kann, wird deutlich, wenn man den Körper mit in den Blick nimmt. Wenn jemand z. B. ins Wasser springt, um sich zu töten, wird der Körper sofort anfangen zu paddeln und nach Luft zu schnappen und sich gegen die Tötung wehren, so dass ein Suizidant Vorkehrungen treffen muss, um diesen Widerstand zu verhindern oder zu überwinden;[48] es handelt sich bei einer Selbsttötung um einen Akt, bei dem Täter und Opfer identisch – aber nicht unbedingt *einig* – sind.

---

42 Möller/Laux/Deister, Psychiatrie 395 (wie Anm. 30). An dieser Einteilung ist besonders wichtig, dass im Übergang von der Ambivalenz- zur Entschlussphase häufig eine Beruhigung und Entspannung eintritt, die das Umfeld aufatmen lässt, die aber eine „Ruhe vor dem Sturm" ist und daher zu erhöhter Aufmerksamkeit führen sollte.

43 Das gilt umso mehr, wenn sich die Suizidgedanken wie von außen aufdrängen.

44 Vgl. Bronisch, Suizid 36 (wie Anm. 35).

45 Möller/Laux/Deister, Psychiatrie 596 (wie Anm. 30).

46 Henseler, Krisen 90 (wie Anm. 16); vgl. Karenberg, Suizid 7 (wie Anm. 31).

47 Dorrmann, Suizid 27 (wie Anm. 40).

48 Vgl. a. a. O. 101.

Auch hier handelt es sich um eine empirisch feststellbare Tatsache, die zum Ausgangspunkt eines ethischen Arguments genommen wird, nämlich dass eine Einwirkung in Richtung Am-Leben-Bleiben nicht einfach gegen den Willen des Betreffenden, sondern sozusagen mindestens im Auftrag *eines* inneren Teils von ihm geschieht.

Gegen die ethische Folgerung aus der Erfahrung der Ambivalenz kann wieder eingewendet werden, dass meistens oder häufig eben nicht immer bedeutet. Das ist richtig, es trifft vermutlich nicht auf alle zu – aber wohl auf annähernd alle, mit denen wir es zu tun haben! Von denen, die sich ganz sicher waren, erfahren wir erst, wenn es vorbei ist;[49] insofern ist die Faustregel plausibel, „dass jemand, der sich umbringen will und nicht dafür sorgt, dass er dies auch ungehindert tun kann, im Grunde immer noch etwas von seinen Mitmenschen erwartet."[50]

Weiter kann eingewendet werden, dass auch eine „innere Mehrheitsentscheidung" mit anderslautendem Minderheitenvotum zu achten sei; in dem Fall wird aber ein Einfluss in die Richtung, sich noch einmal Zeit zu gewähren, um die Entscheidung weiter zu klären bzw. angesichts ihrer Unwiderruflichkeit ihre Beständigkeit zu prüfen, der Selbstbestimmung des Gesprächspartners schwerlich Schaden zufügen und kann andererseits eine Impulshandlung gegen den langfristigeren Willen der Person vermeiden helfen.

1.8 „Das Vertrauensverhältnis eines Suizidalen zu einem anderen ist ein hoher und verletzlicher Wert"

Dieses Argument ist in der Debatte über die Ethik des Suizids gemeinhin nicht zu finden. Das liegt wohl daran, dass in der Regel der Fokus auf die Frage nach der ethischen Legitimität eines Suizids gerichtet ist. Wenn auch Menschen aus dem Beziehungsnetz eines Suizidalen und Personen in helfender Rolle mit ihren ethischen Abwägungen in den Blick genommen werden, werden weitere Argumente und Werte wichtig. Ein sehr zentraler Wert ist das beginnende oder bestehende Vertrauensverhältnis zu einer Person, der sich ein Suizidaler anvertraut (das gilt auch, wenn die Initiative von der Person ausging, wenn sie z. B. von einer Ahnung her offen gefragt hat). Dieses Vertrauensverhältnis hat in einer solchen Lage einen außerordentlichen Wert, es ist womöglich die einzige Verbindung seiner eingeengten Welt zu einem anderen Menschen. Dieses Vertrauen kann durch ein ungefragtes Weitersagen[51] und noch viel mehr durch die Einleitung von Maßnahmen, die andere Menschen einbeziehen, schwer geschädigt

---

[49] Vgl. Dorrmann, Suizid 134 (wie Anm. 40): „Erst die einsame Selbsttötung wird zur eigenverantwortlichen Entscheidung".

[50] A. a. O. 133.

[51] Gemeint ist ein Weitersagen im Bekanntenkreis des Betreffenden. Unproblematisch ist es hingegen, die Situation mit einer kompetenten Person außerhalb des Beziehungsnetzes unter dem Schutz der Schweigepflicht zu besprechen.

oder ganz zerstört werden. Dieser Gesichtspunkt ist zu gewichten, wenn jemand überlegt, im Vertrauen erhaltenes Wissen weiterzugeben oder evtl. einen Schutz gegen den Willen des Betroffenen zu veranlassen. Es ist weiter wichtig, wenn jemand Angehörige bzw. Nahestehende in ihrem Entscheidungsdilemma berät, dann diesen Gesichtspunkt mit in die Waagschale zu werfen.

2 Typische Konstellationen und ihre ethischen Dilemmata

Nachdem nun eine Reihe wichtiger Werte und Argumente vorgestellt worden sind, werden jetzt typische Konstellationen im Umfeld von Suizidalität benannt, in denen ethische Fragen im Zusammenhang mit Suizid ihren Sitz im Leben haben:

- Menschen in der Überlegung, sich das Leben zu nehmen[52]
- Gesprächspartner für suizidale Menschen (das ist die Konstellation, die unten exemplarisch behandelt wird)
- von einer Drohung mit Suizid betroffene Angehörige („Erpressung")
- Menschen in der Entscheidung Schutz des Lebens gegen den Willen des Betroffenen
- ein Sonderfall ist die Mitteilung unter Schweigepflicht
- die indirektere Variante: Gesprächspartner für einem Suizidalen nahestehende Menschen
- Gesprächspartner für Menschen nach einem Suizidversuch
- Wunsch nach Beihilfe zum Suizid oder einer seelsorgerlichen Begleitung eines solchen Weges[53]

Die vorgestellten Argumente können nun herangezogen werden, um ihr zentrales Anliegen in die jeweilige Situation einzubringen, ähnlich einer Expertenanhörung. Dabei ist immer auch die Frage im Blick: Wie können aus ethischer

---

[52] Stellt man die Frage, zu welchem Sitz im Leben die übliche Behandlung der Frage nach der Legitimität des Suizids passen würde, wäre das z. B. ein Mensch, der überlegt, ob er sich suizidiert und der in diesem Zusammenhang rational auch die ethischen Fragen prüft – in dieser Kombination ein äußerst ungewöhnlicher Fall – oder, eher realistisch aber unspezifisch eine allgemeine Meinungsbildung im Vorfeld und Umfeld des Themas.

[53] Hier geht es auch um Menschen, die schwer krank und daher physisch nicht in der Lage zu einem Suizid sind. Solche Situationen sind vergleichsweise selten, dann aber ethisch besonders schwierig, weil sich hier die Frage nach einer Tötung auf Verlangen stellt. Diese Konstellation ist vom Nationalen Ethikrat in einer Stellungnahme Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende, Berlin 2006 analysiert und die möglichen ethischen Positionen sind gut begründet dargestellt (www.ethikrat.org/dateien/pdf/Stellungnahme_Selbstbestimmung_und_Fuersorge_am_Lebensende.pdf). Eine sorgfältige und abgewogene Darstellung und Position findet sich in dem oben zitierten Beitrag der EKD: Wenn Menschen sterben wollen. Eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung – eine Einführung in die Problematik in kürzerer Form bietet ein Interview mit Nikolaus Schneider, in dem auch die Frage einer Bitte nach seelsorgerlicher Begleitung im Suizid thematisiert wird: Berlin 2013, www.zeitzeichen.net/interview/sterbehilfe.

Sicht gewonnene Einsichten auch im seelsorglichen Umgang helfen (bzw. wo sind potenziell störende Momente zu beachten). Diese Vorgehensweise wird nun an einem Beispiel exemplarisch durchgeführt:

2.1 Exemplarische Durchführung: Gesprächspartner für Suizidale

Die wohl am häufigsten betroffene Beziehungsposition sind (allgemein formuliert) Gesprächspartner für Suizidale. Das können Angehörige sein oder Freunde oder professionelle Helfer im ad hoc Kontakt oder in einer längeren Begleitung. Allen gemeinsam ist, dass der Suizidale seine Gedanken bzw. Absichten einem Gesprächspartner anvertraut hat (ob nun von sich aus oder auf weil er darauf angesprochen wurde) und dass der Gesprächspartner vor der Frage steht, wie er jetzt reagieren kann. Stellen wir uns vor, ein Mensch, der in diese Situation gerät (die im Einzelnen natürlich sehr unterschiedlich sein kann), befragt jetzt die vorgestellten Argumente als eine Art konstruktive Ratgeber.

Das erste Argument („Existenzielle Erschütterung entzieht sich normativer Behandlung") kann daran erinnern, dem Suizidalen nicht mit rationalen Argumenten zu begegnen, sondern auf der Ebene, auf der er ist. Das zweite („Das Leben ist uns geschenkt und steht nicht in unserer Verfügung") kann anregen, sich der eigenen Haltung zur Frage der Verfügung über Leben und Tod bewusst zu werden und zu überlegen, inwiefern es gut sein kann, diese Haltung transparent zu machen oder ob es besser ist, darauf bewusst zu verzichten. Das dritte („Ein Verbot bringt nichts") macht auf die Gefahr aufmerksam, durch forsches „Das kannst du nicht machen" den Raum, der sich geöffnet hat, womöglich zu verengen oder gar wieder zu schließen – oder ob andersherum eine klare Positionierung ein protektiver Faktor sein kann. Das vierte Argument („Meistens stehen hinter einem Suizidwunsch andere Motive") kann von dem Tunnelblick auf den Suizid lösen und bewusst machen: „Ich weiß nicht, was genau hinter diesem Gedanken steckt (vermutlich ist es dem Betroffenen selbst allenfalls teilweise klar), ich möchte es aber gerne mit ihm zusammen herausfinden" und damit den Raum der Möglichkeiten erweitern. Das fünfte Argument („Suizid ist eine Möglichkeit selbstbestimmter, freier Entscheidung") hilft, im Blick zu behalten, dass der Betreffende selbst für sein Leben (und dessen Grenzen) verantwortlich ist und dass seine Freiheit, über die Dinge seines Lebens zu bestimmen, ein hohes Gut ist; dass es darum geht, ihn so offen und akzeptierend zu begleiten, dass er selbst für sich eine gute Entscheidung treffen kann. Das sechste („Suizid hat in der Mehrzahl der Fälle einen Zwangscharakter") erinnert an mögliche Einschränkungen seiner Freiheit, lenkt die Aufmerksamkeit auf mögliche Einengungen und auf die Suche nach Möglichkeiten, wieder Raum zu schaffen bzw. schon vorhandenen Raum wahrzunehmen; das Wissen um den häufigen Impulscharakter schickt auf die Suche nach Wegen, Zeit zu gewinnen. Das siebte Argument („Suizidale sind häufig bis zuletzt ambivalent") kann bewusst machen, dass da Anteile in dem Suizidalen sind, die leben wollen – aber auch die ernst

zu nehmen, die sterben, bzw. nicht mehr so leben wollen und für beide ein offener Gesprächspartner zu sein. Das achte Argument („Das Vertrauensverhältnis eines Suizidalen zu einem anderen ist ein hoher und verletzlicher Wert") kann anregen, das vorhandene Vertrauen zu nutzen und zu schützen und mit allem, was es stören oder zerstören könnte, sehr, sehr vorsichtig zu sein.

Das Miteinander dieser (teilweise durchaus gegensätzlichen) Anregungen ist kein fertiges, statisches Verhältnis, sondern offen und flexibel. Aus diesen Anregungen gespeist, möchte ich hier eine Haltung vorschlagen, in der die Argumente mit ihren Spannungen aufgehoben sind und die eine gute Basis für die Begleitung eines Suizidalen ist; ich nenne sie „Anwalt für Drei".

2.2 Anwalt für Drei

Gemeint ist das Ziel, als Begleiter akzeptierend, verständnisvoll und empathisch in drei Richtungen zu sein: erstens in Richtung auf die Seite, die nicht mehr leben will, zweitens in Richtung auf die Anteile, die leben wollen und drittens in Richtung auf die Ambivalenz.[54]

2.2.1 Anwalt der suizidalen Seite

Das Ziel, ein verständnisvoller Anwalt der Seite, die sterben will zu sein, ist wichtig und gehört hier an den Anfang. Andererseits stößt es womöglich auf Unverständnis bzw. auf die Sorge, den Betroffenen in seiner Tendenz zum Tod zu bestärken und damit die Gefahr eines Suizids zu erhöhen; es bedarf daher einer eingehenderen Begründung.

Suizidgedanken oder -impulse mitzuteilen ist meistens schambehaftet, wird als zu belastend für den Gesprächspartner gesehen, es werden unangenehme Folgen befürchtet etc. und es wird deshalb oft unterlassen.[55] Dieser Ausschluss eines im Moment sehr wichtigen Erlebens verstärkt die soziale Isolation und Einengung. Die „Todes-Seite" ins Gespräch zu bringen hat eine enorm entlastende Wirkung und öffnet eine der zentralen Einengungen – exkommuniziert wäre sie viel mächtiger und gefährlicher. Deshalb ist es zentral, dass ein Suizidaler Signale bekommt die vermitteln: „Hier kann ich über diese Impulse und Wünsche reden, ohne dass gleich jemand auf mich einredet, versucht mich zu überreden, mich womöglich sogar in eine Klinik einweist; hier ist jemand, der reagiert unaufgeregt und mit dem Wunsch zu verstehen, auch diese Seite zu

---

[54] Genaugenommen wird durch diese Mehrparteilichkeit die Metapher „Anwalt" gesprengt, jedenfalls, wenn man sie im streng juristischen Sinne versteht; man könnte alternativ von einem Mediator sprechen. In einem weiteren Sinne genommen finde ich „Anwalt" trotzdem treffender.

[55] Eine Ausnahme scheint vorzuliegen, wenn in einer Suizidabsicht die appellative Seite stark im Vordergrund steht. Im Blick auf außerhalb dieser Verstrickungen stehende Gesprächspartner, gilt das Gesagte aber ebenso.

verstehen". Aus dem Grund gilt die Regel, das Thema Suizid bei der leisesten Ahnung und Vermutung aktiv anzusprechen und zu erfragen. Falls sich herausstellt, dass es nicht aktuell ist, macht das überhaupt nichts, dann wurde das Signal ausgestreut: „Falls ..., dann habe ich hier jemanden, mit dem ich in Ruhe darüber sprechen kann."

Für eine hilfreiche seelsorgerliche Beziehung ist es zentral, in einen mitschwingenden Kontakt zum Gesprächspartner zu kommen (im Fachausdruck: *Rapport*) bzw. zunächst mit dem Klienten Schritte mitzugehen (*Pacing*).[56] Dieser Rapport ist schwer aufzubauen und wird gestört, wenn ein für den Klienten zentrales Anliegen abgelehnt wird. Dass muss nicht ausdrücklich geschehen; eine häufige Form (und damit ein häufiger Kunstfehler) ist ein schnelles Ausweichen auf positive Seiten des Lebens und damit die Einladung zur gemeinsamen Verdrängung des Todeswunsches.

Anwalt auch für diese Seite zu sein, bedeutet zuerst, ihr Raum zu geben, dass sie sich vor einem wohlwollenden Zuhörer aussprechen kann. Dazu gehört die nüchterne Anerkenntnis: es gibt diese Möglichkeit: ein Mensch kann seinem Leben ein Ende setzen, auch ein Wissen darum, dass gerade diese Möglichkeit paradoxerweise eine stabilisierende, lebenserhaltende Wirkung haben kann, da sie das bedrohte Gefühl von Macht und Kontrolle stärken kann.[57]

Ein weiterer wesentlicher Aspekt ist das offene Verstehenwollen – oft mit der Folge, dass der Betroffene, der seinen Wunsch jetzt nicht mehr verteidigen muss, im gemeinsamen Herausfinden der Motive und Ziele selbst mit entdeckt, dass es ihm gar nicht um das Totsein geht, sondern z. B. um Flucht, Pause, eine massive Änderung es Lebens etc. und dass Totsein nur *ein* möglicher Weg dazu ist.

Wenn der Seite, die tot sein will, wirklich Raum gegeben wird (womöglich zum ersten Mal), ist die Wirkung oft ein Polaritätenwechsel – vom Klienten selber kommt die andere Seite, die Stimme, die leben will, meldet sich von sich aus.[58]

Aus all dem wird deutlich, dass es nicht darum geht, Anwalt einer auszuführenden Suizidhandlung zu sein, sondern um Verstehen; dass das Pacing nicht der Suizidhandlung, sondern den dahinterstehenden Motiven gilt. Wer trotzdem

---

[56] Die Begriffe kommen aus der Psychotherapie, gelten aber genauso für Beratung und Seelsorge bzw. Begleitung von Menschen überhaupt; darüber hinaus sind sie in jeder Alltagskommunikation ein wesentlicher Faktor. Vgl. zum Thema „Rapport bekommen" Dorrmann, Suizid 49-54 (wie Anm. 40).

[57] Natürlich hat diese positive Wirkung eine problematische Seite: sie kann sich verselbständigen, kann unentbehrlich werden und zu einer chronischen Suizidalität führen. Trotzdem gilt auch hier die Erfahrung: Wegmachen geht nicht. Ein besserer Weg wäre, für diese Funktion andere Möglichkeiten zu suchen, so dass die Imagination des Auswegs Suizid entbehrlich wird, sozusagen eine Art Substitution.

[58] Ansonsten (und den Betroffenen viel vertrauter) ist das Muster spiegelbildlich: die Seite des Lebens wird betont und es meldet und verteidigt sich die andere Polarität, die sterben will und wird dadurch der eigenen Kritik entnommen. Vgl. Carl Rogers: „Wenn er [der Therapeut] damit einverstanden ist, dass unter Umständen auch der Tod gewählt wird, dann wird das Leben gewählt werden", zit. bei Dorrmann, Suizid 24 (wie Anm. 40).

Schwierigkeiten hat, sich auch auf diese Seite einzulassen, kann das durchaus sagen, das entschärft eher, allerdings mit der Beifügung des ehrlichen Wunsches und Bemühens, es verstehen zu wollen – das ist schon viel. Es ist also auf keinen Fall erforderlich, hier eigene Werte zu verleugnen (oder „innerlich auszuschließen"); die können eingehen in die Grundmelodie: „Ich will dich verstehen, auch darin verstehen. Du wirst gute Gründe haben, die möchte ich kennenlernen".

2.2.2 Anwalt der Seite, die leben will

Die zweite Richtung ist, Anwalt der Anteile[59] zu sein, die leben wollen. Oft – besonders, wenn die andere Seite sich aussprechen konnte – kommt diese Seite vom Klienten selbst. Ansonsten kann sie in der Tatsache vorausgesetzt werden, dass jemand Suizidgedanken einem anderen anvertraut, bzw. noch basaler aus der Tatsache, dass er noch lebt[60]. Das kann ausgesprochen werden, verbunden mit dem Wunsch, auch diese Anteile zu hören und kennenzulernen.

Als Anwalt dieser Seite sind Gesprächspartner auch gefordert, wenn der Suizidale die Frage stellt: „Welchen Grund habe ich noch, zu leben?"; dann z. B. stellvertretend Hoffnung auszudrücken, z. B. konkret in Bezug auf das Leben des Gesprächspartners, auch als eigene Haltung („jeder Mensch …") – und, so vorhanden, die Erfahrung, dass andere, die genauso hoffnungslos waren, ihr Leben nach einiger Zeit ganz anders einschätzen konnten, verbunden mit der Skepsis, ein gegenwärtiges hoffnungsloses Empfinden als gültiges Urteil über ein Leben zu akzeptieren.

Wichtig ist die Unterscheidung, dass das übergreifende Ziel, ein Anwalt des Lebens zu sein, keine einseitige Parteinahme für die Seite, die leben will, bedeutet (daher sollte man sich auch auf Äußerungen des Klienten in dieser Richtung nicht sofort stürzen und dann nur noch diese Seite unterstützen).

2.2.3 Anwalt der Ambivalenz

Die Botschaft der beschriebenen Haltung ist: die Anteile, die nicht mehr (so) leben wollen, dürfen sein und bekommen Raum, und die Anteile, die leben wollen, bekommen Raum – und dazu kommt: es ist in Ordnung, wenn diese unter-

---

[59] Hier steht bewusst der Plural; oft ist es nicht *eine* Seite, sondern sind es verschiedene Anteile, die das Weiterleben präferieren, das gleiche trifft auch für die suizidale „Seite" zu. Die Arbeit mit Persönlichkeitsanteilen hat sich in vielen Psychotherapieverfahren etabliert und bewährt (in der Ego-State-Therapie ist sie der grundlegende Zugang); entsprechende Interventionen für den Umgang mit Suizidalen finden sich bei Dorrmann, Suizid, im Kapitel „Arbeit mit Teilen der Persönlichkeit" 96-101 (wie Anm. 40).

[60] Diese Tatsache wird von Betroffenen manchmal abwertend konnotiert im Sinne: „ich hab's noch nicht hingekriegt, ich hatte noch nicht den Mut" – hier kann die obige Deutung, dass es in ihm Anteile gibt, die leben wollen und die das bisher nicht zugelassen haben, angeboten werden – ich habe oft erlebt, dass diese Deutung als Möglichkeit angenommen wird und damit eine Verschiebung der Selbstwahrnehmung von Versagen in Richtung nachvollziehbare, sinnvolle Entscheidung unterstützt wird.

schiedlichen, sich widersprechenden Strebungen nebeneinander bestehen – das ist die dritte Richtung: Anwalt der Ambivalenz.

Oft wird die Ambivalenz von Suizidalen selbst geäußert – dann ist es sinnvoll, das festzustellen, dass es jetzt so ist und dass das in Ordnung ist und zu verhindern, dass der Betreffende sich unwillkürlich auf eine Seite schlägt (das kann die vom Begleiter favorisierte sein, oder, wohl häufiger, deren Gegenpol). Wenn er sich auf die Seite des Lebens schlägt, ist das zwar erfreulich, erhöht aber die Gefahr, dass sich die andere Seite in einem Impulsdurchbruch praktisch „Gehör verschafft"[61] – besser ist es, sie in der offenen Kommunikation zu halten.

Ziel ist, die Lage zunächst offen zu halten und damit auch Zeit zu gewinnen. Praktisch äußert sich dieses Mandat darin, die Ambivalenz anzusprechen, wenn sie nicht vom Klienten kommt. Dabei gilt besondere Aufmerksamkeit der „unterdrückten" Seite, bzw. einer Seite, die ganz zu fehlen scheint – die ist dann anzusprechen und sie ausdrücklich ins Gespräch einzuladen und ihr Raum zu geben um zunächst die Balance zu halten. Das ist für den Gesprächspartner nicht leicht, viel schwieriger, als sich auf eine Seite der Ambivalenz zu schlagen.[62] Die Mühe lohnt sich aber. Diese dreifach einfühlsame Haltung ist ein Modell, das für unterschiedliche Sitze im Leben hilfreich ist und das ethische und helfende Elemente vereint. Dabei ist es nicht zuerst als Vorgehensweise gedacht, sondern als ehrliche Haltung gemeint, denn die eigene Haltung wird sich unausweichlich auf verschiedenen Kanälen transportieren. In welcher Form diese Haltung dann Ausdruck bekommt, ist eine andere Frage – sie kann durchaus zu einer ganzen Zahl an möglichen Interventionen anregen; auf alle Fälle wird sie im Hintergrund einen Raum absichern, der eine offene Auseinandersetzung des

---

[61] Eine zwischenmenschliche Analogie wäre, dass ein Konfliktpartner resigniert oder wütend den Raum verlässt, weil er sich als nicht gehört erlebt – und dann sein Anliegen womöglich auf einer anderen Ebene ausagiert. Vgl. Rupp, Notfall Seele 143 (wie Anm. 32): „Ambivalenz ansprechen. Fast alle suizidalen Menschen sind ambivalent. Dieses innerliche Hin-und-her-gerissen Sein überträgt sich auch auf den Helfer … Dies soll benannt und besprochen werden, damit nicht ein wichtiger selbstzerstörerischer Anteil ohne bewußte Kontrolle überraschende Impulse auslösen kann; respektive damit nicht die hinter dem Hilferuf versteckte Hoffnung auf die Seite geschoben wird."

[62] Vgl. Christ-Friedrich, Versuch 188 (wie Anm. 11) und Gereon Heuft: „In der Notfallsituation mit einem narzisstisch gekränkten Suizidenten wird dem Therapeuten in der Regel folgender Übertragungs-Gegenübertragungskonflikt abverlangt: Er muss in sich akzeptieren können, dass der Suizidplan für den gekränkten Patienten die vielleicht derzeit einzige ihm sichtbare Lösung aus einer schweren inneren Konfliktspannung erscheint und gleichzeitig die stellvertretende Hoffnung repräsentieren, dass die Suche nach anderen Lösungswegen Sinn macht: ‚Die Möglichkeit, sich umzubringen, kann Ihnen keiner nehmen; aber sie läuft Ihnen auch nicht weg; vielleicht geben Sie uns beiden die Chance, mit etwas Zeit zu überlegen, ob es noch Alternativen geben könnte.' Solch eine Intervention, mit wirklichem Ernst eingeführt, bringt oft eine unmittelbare Entspannung des narzisstischen Clinches zwischen dem Helfen-Müssen des Therapeuten und dem Sich-Gezwungen-Fühlen des seine letzte autonome Bastion verteidigenden Patienten." Notfälle – Psychodynamische Behandlungsansätze, 720, in: Senf, Wolfgang/Broda, Michael (Hg.): Praxis der Psychotherapie. Ein integratives Lehrbuch, Stuttgart ^{3}2005, 718-724.

Suizidalen mit seinen verschiedenen Strebungen fördert und geeignet ist, Einengungen zu öffnen.

Von dieser Haltung her wird die Tatsache, dass sich die ethischen Argumente des ersten Teils auch widersprechen vom Problem zur Ressource, wenn man sie als „Experten" zur Klärung schwieriger Entscheidungssituationen versteht, wie es hier an einer Konstellation durchgeführt wurde. Dabei hat sich auch gezeigt, dass es fruchtbar ist, ethische und seelsorgerliche Fragestellungen ins Gespräch zu bringen, davon profitieren beide Seiten.

Es gehört zum Schönsten, Menschen dabei zu begleiten, wieder leben zu wollen. Gleichzeitig konfrontiert kaum ein Thema so deutlich mit den eigenen Grenzen, aber „die Einübung in die Freiheit, die in einer ethischen Beratung angestrebt wird, ist Einübung in die Praxis einer *endlichen* Freiheit …"[63] Übrigens: der junge Mann vom Anfang hat mir ein paar Wochen später eine Karte geschickt. Er war in einem neuen Anfang angekommen.

Abstract

The author begins by presenting some of the arguments concerning the problem areas issues of acts of suicide, which are often used as basic approaches toward an ethical orientation and which are relevant in a wide spectrum of situations. He considers these arguments in their ethical context, while referring to Bonhoeffer, Barth and others. In a further methodological step he presents several constellations of suicidal tendencies, allowing the arguments to be aired in a kind of investigation among experts.

The aim here is to allow the attained insights to be useful in a practical counseling context. This is shown as an example in the area of being a conversation partner for someone with suicidal tendencies, whereby the approach used is that of an „advocate for three" where the threefold understanding of the reasons for committing suicide, reasons for deciding to continuing to desire to live and the ambivalence of these two positions are argued from a pastoral view.

Pastor Winfried Glatz M. A., Pflanzgartenstraße 67, 12555 Berlin;
E-Mail: wglatz@gmx.de

[63] Klessmann, Seelsorge 309 (wie Anm. 11).

Wolfgang Theis

Predigt über Matthäus 5, 13-16

Thema: Salz und Licht – Gemeinde für die Welt

„Ihr seid das Salz der Erde, ihr seid das Licht der Welt!" *Ihr!* Liebe Gemeinde[1], da wird wirklich etwas Besonderes, geradezu etwas Unglaubliches gesagt. Freilich, *wir* haben das vielleicht so oft gehört, dass man gar nicht mehr richtig hinhört. Aber in dem Augenblick, in dem wir uns die Mühe machen und noch einmal aufmerksam hinhören, beginnen wir zu staunen – und betroffen stellt sich die Frage: Wer ist denn eigentlich gemeint? Wem gilt dieses „Ihr"?

Zunächst einmal den Jüngern Jesu damals, denen, die er mit sich auf den Berg genommen hat. Das ist übrigens keine sehr große Gruppe. Im Gegenteil, das ist eine verschwindend kleine Minderheit. Aber dennoch werden sie nicht verschwinden, und sie sollen sich auch nicht verstecken. Sie werden trotz ihrer geringen Zahl sichtbar sein in der Welt. Doch mit dem „Ihr" sind nicht nur die Jünger damals gemeint. Zugleich gelten Jesu Worte allen, die er gerufen hat, die seinem Ruf in die Nachfolge gefolgt sind und nun mit ihm leben. Sie gelten allen Christen – sie gelten der ganzen Gemeinde. *Wir* sind gemeint.

Liebe Gemeinde, das glaubt uns keiner: Wir, die paar ernsthaften Jesusanhänger, in der Bevölkerung eine Minderheit, Salz der Erde und Licht der Welt?! Undenkbar, dass wir mit diesem Anspruch in die Öffentlichkeit treten dürften. Das wäre nicht nur überheblich und taktlos. Das würde uns niemand abnehmen.

Salz der Erde und Licht der Welt – das glauben wir doch selber nicht! Wir wären es wohl gern, und manchmal tun wir einiges dafür, uns im Licht der Öffentlichkeit zu präsentieren. Aber im Grunde wissen wir: Für eine wirksame Durchsalzung der Erde sind wir viel zu wenige, und für eine überzeugende Durchleuchtung der Welt ist unser Licht viel zu diffus.

Salz der Erde und Licht der Welt. Das ist nicht unser Anspruch, sondern *Sein Zuspruch*. Was aus unserem Mund überheblich und töricht klingen würde – aus seinem Mund wird dieses Wort wahr. Er sagt, was *Er* von uns hält. Und das ist nicht einfach so dahin gesagt, sondern macht uns dazu. Darum können wir diesen Zuspruch Jesu nur mit Verwunderung hören: fragend und staunend.

„Ihr seid das Salz der Erde"

Wenn Alfons Schuhbeck im Fernsehen kocht, hat er fast immer eine Auswahl der erlesensten Gewürze dabei. Und natürlich auch Salz. Ohne Salz geht nichts –

[1] Predigt zum Abschluss des Studienjahres 2012/13 und der Verabschiedung der Absolventen der Theologischen Hochschule Ewersbach am 21. Juli 2013.

selbst in dieser Küche. Salz ist zwar nur eine Zutat, und meistens braucht es nur eine Prise. Aber durch etwas Salz entfalten die anderen Gewürze erst ihren vollen Geschmack. Es entsteht das besondere Aroma, das das Essen schmackhaft macht.

In den Küchen, die Jesus kannte, war das nicht anders. Salz würzt und macht eine Speise lecker. Doch Salz macht eine Speise nicht nur wohlschmeckend. Es dient auch der Haltbarkeit. Das war in früheren Zeiten viel wichtiger als heute. Um Lebensmittel zu konservieren, wurden sie mit Salz eingerieben oder darin eingelegt, damit sie trotz der Hitze nicht verdarben, sondern genießbar blieben. Der Sinn des Bildwortes ist also: Salz ist notwendig und unentbehrlich zum Leben. Es gibt der Speise die Würze, den Geschmack und hat zugleich eine konservierende Wirkung.

Dann ist die sachliche Seite dessen, was Jesus über die Gemeinde sagt, herausfordernd, ja beinahe unbegreiflich. Er sagt nämlich: Ihr, die Gemeinde, seid die unverzichtbare Zutat in dieser Welt. Diese Zutat macht die Erde kostbar und genießbar, so dass Gott die gottlose Welt nicht als geschmacklos ausspeien muss aus seinem Mund. Ihr, die Christen, seid diese unentbehrliche Zutat. Um euretwillen erhält Gott die Welt, um euretwillen kann „die Welt noch unter der Geduld Gottes leben" (D. Bonhoeffer).

Diese Aussage erscheint uns vielleicht ziemlich gewagt und wir fragen: Wodurch hat die Gemeinde einen solchen erhaltenden Einfluss auf die Welt? Vor allem wohl durch ihre Fürbitte. Diese Fürbitte wirkt – ähnlich wie das Salz – auf verborgene Weise.

Während wir hier Gottesdienst feiern und auf das Wort Jesu hören, gehen draußen die Menschen ihren Beschäftigungen nach: Autos fahren, Flugzeuge starten und landen, viele brechen in ihren Urlaub auf. Nebenan im Seniorenheim läuft der Wochenenddienst: Schwestern und Pfleger versorgen alte und kranke Menschen. In vielen Fabriken stehen auch heute die Maschinen nicht still und müssen von Arbeitern bedient werden, und im Regierungsviertel in Berlin sind trotz Sommerpause einige wichtige Büros besetzt, um Entscheidungen vorzubereiten und zu fällen. Sie alle leben davon, dass in den Gottesdiensten und auch zu Hause Menschen für unsere Erde beten: dass sie vor Gott für sie eintreten, dass sie um Weisheit, um Durchblick, um Kraft, um Trost zum Leben bitten. Das ist der priesterliche Dienst der Gemeinde für diese Welt.

„Ihr seid das Licht der Welt"

Salz und Licht sind für uns mittlerweile so alltägliche Güter, dass sie erst auffallen, wenn sie fehlen. Wenn abends mal der Strom ausfällt, beginnt das vorsichtige Umhertappen im Dunkeln und die Suche nach Kerzen. Und wenn man dann eine Kerze ganz hinten in einer Küchenschublade gefunden und angezündet hat, kommt fast kindliche Freude auf, wenn der ganze Raum allmählich in ein sanftes Licht getaucht wird.

Die einfachen Häuser zu der Zeit Jesu bestanden nur aus einem Raum. In diesen Häusern brannte drinnen eine kleine Öllampe – die ganze Nacht. Ihre geringe Leuchtkraft reichte aus, um die Gegenstände zu erkennen, um zu wissen, wohin man greift und wohin man treten muss, um sich nicht zu stoßen. Der Sinn des Bildwortes ist also: Licht bewirkt, dass man sich zurechtfindet und sich orientieren kann.

Dann ist die sachliche Seite dessen, was Jesus mit dem Bildwort vom Licht über die Gemeinde sagt, herausfordernd, ja beinahe unbegreiflich. Er sagt nämlich: Ihr, die Gemeinde, seid wie dieses bescheidene Lämpchen in einem Haus: Es reicht aus, damit die Bewohner nicht in der Dunkelheit bleiben, sondern sich zurechtfinden und sich orientieren können. Durch euch kommt mit dem Licht des Evangeliums eine bestimmte Sicht in die Welt. Durch euch Jesus-Nachfolger sieht die Welt die Dinge, wie sie aus Sicht des Glaubens sind. Ohne diese Sicht wäre die Welt wie ein Haus ohne Licht.

Auch dieser Zuspruch Jesu erscheint uns wahrscheinlich ziemlich gewagt und wir fragen: Wodurch haben wir Christen einen solchen orientierenden Einfluss auf die Welt? Vor allem wohl durch unser Leben. Denn unser Leben wirkt – ähnlich wie das Licht – auf sichtbare Weise.

Heute sind viele unserer Zeitgenossen orientierungslos. Sie haben keinen festen Bezugspunkt außerhalb von sich selbst, der ihr Leben hält. Wenn Schicksalsschläge über ihnen hereinbrechen, werden viele aus der Bahn geworfen und wissen nicht mehr weiter. Viele suchen nach Orientierung – manche auch bei uns Christen.

Unsere Berufung als Jünger Jesu ist, anderen Orientierung zu geben. Das bedeutet nicht, dass Christen immer alles klar wäre, dass sie keine Zweifel kennen, dass ihr Leben makellos und ohne Fehler ist. Die großen Frauen und Männer der Bibel leuchten nicht deshalb, weil sie moralisch besonders hoch gestanden und immer große Glaubensstärke gezeigt hätten. Es sind keine „Glaubenshelden" im landläufigen Sinn.

Petrus zum Beispiel, einer von denen, zu denen Jesus das Wort vom Licht gesagt hat, war in seinem Verhalten nicht immer vorbildhaft. In der Stunde der Gefahr verriet er Jesus. Trotzdem ist er im Neuen Testament zu einem Vorbild im Glauben geworden. Denn an ihm wird die Vergebungskraft Gottes sichtbar. An ihm wird sichtbar, was Gott aus diesem Menschen gemacht hat. Er wird nicht zum Monument der eigenen Glaubensstärke, sondern zum Denkmal der Barmherzigkeit Gottes. Darum geht es bei dem Wort vom Licht: Am Leben der Christen wird etwas sichtbar werden von der Liebe und Barmherzigkeit, die Gott uns erwiesen hat.

„Ihr seid das Salz der Erde, ihr seid das Licht der Welt"

In diesem Zuspruch liegt eine Dynamik, eine Bewegung. Das Salz gehört in die Speise! Und Licht leuchtet in der Dunkelheit. Nur so entfaltet es seine Wirkung.

Die Speise soll gewürzt, die Finsternis soll erhellt werden. Das heißt für die Jünger und die Gemeinde: wir sind nicht für uns selbst da. Christus und seine Gemeinde sind für die Welt da. Die Gemeinde Jesu ist Gemeinde für die Welt – oder sie ist nicht Gemeinde.

Wie man das Salz in die Speise streut und das Licht in der Dunkelheit leuchten lässt, so soll auch die Gemeinde nicht träge warten, bis die Welt zu ihr kommt. Sondern sie soll in der Gewissheit dessen, was Jesus aus ihr macht, sehr aktiv, sehr bewusst in ihre Mitwelt hineingehen und auf die Mitmenschen zugehen.

Salz salzt, und Licht leuchtet. Eigentlich ist das klar. Aber in unserer Welt und in unserem Leben ist das nicht immer so einfach und klar. Da gibt es auch das Gegenteil, dass das Salz kraftlos wird und das Licht verborgen wird. Jesus deutet dies in den beiden Zusätzen an: „Wenn das Salz kraftlos geworden ist, ist es zu nichts mehr nütze. Man kann es nur noch hinausschütten, und lässt es von den Leuten zertreten". „Man zündet doch kein Licht an und stellt es unter einen Scheffel." (Mt 5, 15)

Was Jesus hier anspricht, ist völlig absurd, geradezu widersinnig. Denn chemisch kann Salz seine Salzkraft gar nicht verlieren. Salz bleibt Salz. Es sei denn, es handelt sich um verunreinigtes Salz, wie es damals im Handel war. Und geradezu grotesk: Man zündet doch kein Licht an und stellt es unter einen Messbecher, damit auch wirklich niemand etwas vom Licht mitbekommt. Wer ein Licht anzündet, will etwas sehen.

Dass Jesus dieses Unmögliche anspricht, hat doch wohl den Sinn, dass das Unmögliche unter Umständen eintreffen könnte. Das Unmögliche wäre, dass die Gemeinde Jesu „dumm" wird, wie Luther ursprünglich übersetzt hat.

Nun, vor Dummheit sind wir nie gefeit. Als Einzelne nicht. Auch nicht als Gemeinde. Wir können dumm werden, kraftlos, unnütz. Wir können so dumm werden, dass wir die Wahrheit, die wir erkannt haben, nur für uns behalten und vor anderen verbergen und verstecken. Ja, wir können so dumm sein, dass wir die Wahrheit des Evangeliums verdunkeln oder verwässern. Georges Bernanos schreibt im „Tagebuch eines Landpfarrers" folgenden Satz: „Es heißt nicht: Ihr seid der Honig der Welt, sondern: Ihr seid das Salz der Erde."

Nicht das Leben der anderen Menschen zu versüßen, ist die Aufgabe der Christen – allerdings ebenso wenig, es ihnen zu versalzen. Christen sollen es salzen, also den Geschmack ins Leben bringen. Eine Gemeinde, die das Evangelium verwässert oder versüßt, tut der Welt keinen guten Dienst. Sie macht sich selbst überflüssig und wird letztlich uninteressant. Und eine Gemeinde, die sich nur noch mit sich selbst beschäftigt, vergisst, wozu sie da ist.

„Ihr seid das Salz der Erde, ihr seid das Licht der Welt" Aus diesem Zuspruch folgt nun der Anspruch Jesu auf unser Leben: „So lasst euer Licht leuchten vor den Leuten!"

Das Evangelium für den heutigen Tag mündet in eine einfache, aber große Aufforderung. Und das ist nun eine überaus praktische und konkrete Angelegenheit. Es kommt nämlich nicht auf unsere Gesinnung an, auf das was wir denken und für richtig halten. Sondern es kommt darauf an, was wir tun.

„Lasst euer Licht leuchten vor den Leuten, dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen". (Mt 5, 16)

Diese Aussage ist in Jesu Mund viel schlichter gemeint, als wir Theologen nach einer so langen Theologiegeschichte vermuten. Mit den „guten Werken" haben wir evangelischen Christen ja immer ein bisschen Mühe. Die guten Werke, von denen Jesus spricht, sind nicht zum Selbstzweck da. Sie sind nicht geeignet, uns groß zu machen, uns selber ins richtige Licht zu rücken. Aber sie wollen und sollen Lichtpunkte sein in dieser Welt und in unserem Leben. Orte, an denen schon jetzt und hier etwas aufleuchtet. Gute Werke, die deshalb gut sind, weil in ihnen etwas von der Güte und Barmherzigkeit Gottes sichtbar wird. Gute Werke, die Gott selbst in uns und durch uns bewirkt.

Der Ort, an dem diese guten Werke passieren, ist kein besonderer, sondern unser Alltag, wo wir unseren Aufgaben und Berufen nachgehen. Nicht als große Heilige mit herausragenden Handlungen – die gibt es auch –, sondern als einfache Jesusnachfolger, heute und morgen in unserem Alltag mitten in dieser Welt. Da werden Traurige getröstet und Kranke besucht; da schaut einer nicht weg, sondern setzt sich für den Kollegen ein, der ungerecht behandelt wird; da ist jemand bereit, eine alte Sache endlich zu verzeihen; da versucht einer, einen Konflikt zu lösen und Frieden zu stiften. So können sie aussehen, diese guten Werke.

Diese guten Werke, die Licht und Würze in das Leben und in die Welt bringen, das sind solche Werke, die auf Gott hinweisen, den barmherzigen Vater im Himmel. Und das geschieht so überzeugend, dass andere in das Lob Gottes einstimmen und den Vater im Himmel preisen.

Hochschuldozent Wolfgang Theis (BFeG), Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal; E-Mail: theis@th-ewersbach.de

Simon Werner

Kommentar zur Predigt von Wolfgang Theis

Eine Predigt zum Tag des Seminars an der Theologischen Hochschule Ewersbach. An diesem Tag werden Studentinnen und Studenten verabschiedet, die sich nach ihrem Theologiestudium nun neuen Herausforderungen zuwenden. In der Regel liegt die Herausforderung im Pastorat einer Ortsgemeinde. Die Spannung ist an solchen Tagen mit Händen zu greifen. Die Worte der Lehrer werden an solchen Tagen zwar nicht zu letzten, aber doch zu mit Spannung erwarteten ‚vorletzten' Worten. Der Gottesdienst und die Predigt zu diesem Anlass sind für die Hörenden meistens einmalig. Da gibt es keinen nächsten Sonntag – das ist und bleibt das Sendungswort. Nicht, dass damit die Erwartung in unermessliche Höhen gesteigert würde, aber der Prediger steht vor einer herausfordernden Aufgabe, weil er eine sehr wache Hörerschaft voraussetzen kann.

Zu diesem Anlass wählt der Prediger mit Mt 5,13-16 einen Grundlagentext des Neuen Testaments. Keine abseitige Besonderheit, kein Ratschlag für Ausnahmen soll die Studierenden in ihre neue Lebensphase begleiten, sondern ein Zentraltext der Bibel. Diesen Text zu wählen, bedeutet für den Prediger aber auch, dass viele seiner Zuhörer sich ebenfalls schon damit befasst haben. Er geht das Risiko des „Ich weiß schon, was kommt" ein, allemal vor Theologen.

Der Beginn der Predigt ist ein Ausruf. Damit nimmt der Prediger die leserlenkende Anrede des Textes selbst auf und versetzt die Hörer in die Gemeinschaft mit der matthäischen Gemeinde, die diese Anrede an sich hörte. Nicht diese Gemeinschaft mit den Hörern und Lesern des Matthäusevangeliums wird explizit reflektiert, wohl aber die Gemeinschaft mit den Jüngern Jesu auf der Ebene der innertextlichen Erzählung. Ein Bogen spannt sich über die ersten beiden Absätze vom „Ihr!" zum „Wir sind gemeint."

In einem zweiten Teil der Einleitung fragt der Prediger nach der Identifikationsmöglichkeit der Predigthörerinnen und -hörer mit dieser Anrede. Mit der Aussage „Das ist nicht unser Anspruch, sondern Sein Zuspruch." ist schließlich eine Aussage der Predigt in eine These gefasst, die auf das Folgende gespannt macht.

Der Prediger entscheidet sich für eine sehr gut nachvollziehbare und „hörergerechte" Gliederung, indem er die Hauptsätze der Verse 13 und 14 und damit die beiden Bildsätze als gliedernde Elemente verwendet. Der dritte Hauptteil ist mit dem zusammenfassenden Doppelsatz überschrieben, der die beiden vorher entfalteten Aussagen in unmittelbaren Zusammenhang stellt.

Die beiden ersten Hauptteile nehmen die Aussagen aus den Versen 13 und 14 als Bildhälfte auf, erklären sie in ihrer Entstehungssituation und bringen sie mit

unserer Erfahrungswelt in Zusammenhang. Mit dem in beiden Teilen verwendeten schlussfolgernden Satz „Dann ist die sachliche Seite dessen, was Jesus … sagt, herausfordernd, ja beinahe unbegreiflich" wird das Bildwort übertragen: „Ihr, die Gemeinde, seid die unverzichtbare Zutat in dieser Welt" und „Ihr, die Gemeinde, seid wie dieses bescheidene Lämpchen in einem Haus."

Dem Zuspruch wächst, so scheint es, in der Erklärung sogleich auch der „herausfordernd unbegreifliche" Anspruch zu. Und das ist – matthäisch gedacht und gesprochen – auch angemessen, denn Matthäus denkt Zuspruch und Anspruch enger zusammen, als wir es aus unserer Paulusrezeption gewohnt sind. Und zugleich stellt sich genau an diesen beiden Stellen zum ersten Mal und noch leise die Frage, auf die später noch genauer einzugehen ist: Wie ist die Rede vom Salz und Licht inhaltlich zu füllen – wie ist das Bildwort in das Leben der Absolventinnen und Absolventen zu übersetzen? Zunächst gibt der Prediger die Auskunft, es seien der priesterliche Dienst der Fürbitte für die Welt (Salz) und der orientierende Einfluss auf die Welt (Licht).

Die gestaltete Parallelität der beiden Hauptteile wird im zweiten verlassen, indem der Prediger einige Gedanken über das Orientierung gebende Licht anschließt und zunächst mit der Behauptung beginnt, dass viele unserer Zeitgenossen heute orientierungslos seien. „Unsere Berufung als Jünger Jesu ist, anderen Orientierung zu geben." Via negationis federt der Prediger sofort den Anspruch dieser Aussage ab. („Das bedeutet nicht, dass Christen immer alles klar wäre, dass sie keine Zweifel kennen, dass ihr Leben makellos und ohne Fehler ist.")

Aber – diese Frage stellt sich am Ende dieses Hauptteils – was bedeutet es, Orientierung zu geben? Und wie tue ich das in guter Art und Weise? Ist das überhaupt möglich? Das Beispiel des Petrus mit den Stichworten „Vergebungskraft Gottes" und „Barmherzigkeit Gottes" legt hier noch unscheinbare inhaltliche Spuren, die verheißungsvoll sind, aber deutlicher hätten ausgemalt werden können. Wäre hier eine Unterscheidung möglich zwischen „Orientierung geben" als einem aktiven Geschehen unsererseits und der „Orientierung dienen"? Denn insofern dienen wir der Orientierung der Welt, als dass wir als begnadigte Sünder durch unsere Existenz – nicht so sehr durch unser Reden und Tun – Wegweiser zum Kreuz Christi sind, dass nämlich unser Makel, unsere Fehler und unser Zweifel in der Barmherzigkeit Gottes aufgehoben sind und wir aus diesem Aufgehobensein leben.

Im dritten Hauptteil werden die „Nachsätze" des Textes mit einbezogen. Wiederum thetisch stellt der Prediger in den Raum: „Die Gemeinde Jesu ist Gemeinde für die Welt – oder sie ist nicht Gemeinde." Allerdings sind die Formulierungen im Folgenden größtenteils Bildformulierungen, und der Hörer kann nur ahnen, was mit der Negativformulierung gemeint sein könnte: „Nicht das Leben der anderen Menschen zu versüßen, ist die Aufgabe der Christen – allerdings ebenso wenig, es ihnen zu versalzen."

In leisen Worten spricht der Prediger in diesem Absatz eine Kritik an Kirche und Gemeinde aus: „Dass Jesus dieses Unmögliche anspricht, hat doch wohl

den Sinn, dass das Unmögliche unter Umständen eintreffen könnte. … dass die Gemeinde Jesu ‚dumm' wird, wie Luther ursprünglich übersetzt hat." Hiermit sei gemeint, dass „wir die Wahrheit, die wir erkannt haben, nur für uns behalten … die Wahrheit des Evangeliums verdunkeln oder verwässern". Ja, wäre hier zu bekräftigen, es ist die Aufgabe der Kirche, die „Vergebungskraft Gottes" und die „Barmherzigkeit Gottes" zu leben. Das folgende Zitat von Georges Bernanos („Es heißt nicht: Ihr seid der Honig der Welt, sondern: Ihr seid das Salz der Erde.") scheint dabei nicht zu dem vorhergehenden Gedanken zu passen.

Schließlich stellt der Prediger im Schlussteil den Anspruch „So lasst euer Licht leuchten vor den Leuten!" in den Mittelpunkt. Und er ermahnt die Absolventinnen und Absolventen, die Schlichtheit dieser Aussage ins Leben zu übersetzen. In den letzten beiden Absätzen der Predigt ist das Salz- und Lichtsein konkretisiert mit einigen Bespielen aus dem Alltag. Hier wird nun auch inhaltlich gefüllt, was bisher hauptsächlich in Bildworten gesagt wurde. Salz und Licht seien „gute Werke, die deshalb gut sind, weil in ihnen etwas von der Güte und Barmherzigkeit Gottes aufleuchtet. Gute Werke, die Gott selbst in uns und durch uns bewirkt."

Die Sprache der Predigt ist eine angenehme und verständliche Sprache. Von Anfang an sind die Hörerinnen und Hörer integriert. In dem „Ihr!" sind wir gemeint, kein Zweifel. Und diese Anrede wird durch die Predigt hindurch als Anrede an die Hörer aufrecht erhalten.

Ein paar Formulierungen scheinen allerdings recht exklusiv zu sein. So heißt es in der Einleitung: „Wir, die paar ernsthaften Jesusanhänger …". Gibt es auch „nicht ernsthafte" Jesusanhänger? Im zweiten Hauptteil ist von der Suche der Zeitgenossen nach Orientierung die Rede. Suchen nicht auch Christen nach Orientierung? Jede dieser Exklusivierungen wird im nächsten Absatz wieder eingeholt bzw. abgefedert. Und trotzdem bleibt im Kopf der Hörerinnen und Hörer eine Unterscheidung von Menschen hängen – einerseits „wir ernsthaften Jesusanhänger" und andererseits eine große undefinierte Masse. Aber als Hörer des Evangeliums sind alle Menschen gleichermaßen angesprochen.

Seelsorgerlich zu sein, ist nicht das erste Anliegen dieser Predigt, und doch ist sie es. Sie ist es vor allem deshalb, weil sie Zuspruch und Anspruch unterscheidet und in ein Verhältnis zueinander setzt. Diese Unterscheidung ist im Bezug auf den Bibeltext eine inhaltliche Aufgabe, denn er fordert diese Unterscheidung geradezu. Schon zu Beginn der Predigt wird mit dem Satz: „Das ist nicht unser Anspruch, sondern Sein Zuspruch." darauf hingewiesen. Und insbesondere der Schlussteil der Predigt formuliert diese Unterscheidung noch einmal mit den Worten: „Gute Werke, die Gott selbst in uns und durch uns bewirkt." Gerade für die scharfen matthäischen Worte der Bergpredigt wird diese Unterscheidung gebraucht, damit die Predigtaussage nicht einseitig verrutscht.

Was ist die Kirche in dieser Welt, und welchen Auftrag hat sie? Keine geringere Frage stellt die Predigt in den Raum und versucht, sie zu beantworten. Eine

zugegeben große und zugleich lohnenswerte Aufgabe für eine Predigt, mit der am Ende eines Theologiestudiums Menschen ausgesendet werden, denen die Antwort auf diese Frage Richtschur für ihre Arbeit sein soll.

Eine Orientierung für die Antwort kann die sechste These der Barmer Theologischen Erklärung sein: „Der Auftrag der Kirche [...] besteht darin, [...] die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk." Diese Botschaft von der freien Gnade Gottes ist der Inhalt des Salz- und Lichtseins. Und diese Botschaft findet ihren konkreten Ausdruck in den unmittelbar vor dem Predigttext von den Seligpreisungen angedeuteten Lebens- und Handlungsweisen – der geistlichen Armut, der Gewaltlosigkeit, der Barmherzigkeit, in der Gerechtigkeit und dem Frieden stiften usw. (vgl. Mt 5,3-11).[1] So ist also das Bildwort vom Salz und Licht im Sinne der Bergpredigt aus dem unmittelbaren Kontext des Predigttextes inhaltlich zu füllen.

Aus diesem Textzusammenhang heraus hätte der Prediger den Absolventinnen und Absolventen deutlicher und bunter vor Augen malen können, was Salz- und Lichtsein bedeutet. Das wäre um so mehr notwendig, als in der Geschichte der Kirche die Auslegung des Textes einen deutlichen Hang zum Anspruch zeigt. Da wurde Salz- und Lichtsein so verstanden, als ginge es darum, die Welt zu Gottes Ordnung zu rufen. In der Predigt wird durchaus unterschieden und trotzdem wird eine Formulierung wie „Orientierung geben" auf dem Hintergrund dieses Textes schnell als „sagen, wo es lang geht" verstanden. Die Kirche und ihre Pastorinnen und Pastoren stehen allemal in der Gefahr sagen zu wollen, wo es lang geht. Und viele unserer Zeitgenossen erwarten nichts anderes von der Kirche, als dass sie nach wie vor sagen will, wo es lang geht. Von dieser Kirche wenden sie sich allerdings ab, weil sie sich genau das nicht von der Kirche sagen lassen wollen bzw. die Kirche nicht als kompetent in solchen Fragen erleben.

Die Worte von der „Vergebungskraft Gottes" und der „Barmherzigkeit Gottes" aus dem Petrusbeispiel der Predigt und die davon ergriffenen Menschen dienen dagegen als Orientierung im Sinne des Evangeliums. An ihnen, nicht durch sie, wird deutlich, was Vergebungskraft und Barmherzigkeit Gottes im Leben von Menschen bedeuten. Wo das zur Sprache gebracht wird, können Menschen den Weg in die Freiheit Gottes finden und gehen. Diese Art von Salz- und Lichtsein fordert von den Predigerinnen und Predigern des Evangeliums ein Selbstverständnis, das nicht dem eines Wächters oder Lehrers der Welt gleicht. Sie haben einen einladenden Auftrag. Das Salz salzt, ohne dass es selbst etwas dafür oder dagegen tun kann, und das aufgestellte Licht leuchtet uneigennützig und anspruchslos.

Pastor Simon Werner (BEFG), Große Gartenstraße 19, 48529 Nordhorn;
E-Mail: simon.werner@gmx.net

[1] Vgl. Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus Bd. I (EKK), Zürich/Düsseldorf ⁵2002, 301.

Rezension

Rüegger, Heinz/Sigrist, Christoph: Diakonie – eine Einführung . Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich: TVZ, Theologischer Verlag 2011, kt., 276 S.; ISBN 978-3-290-17611-2; € 27,70.

Mit dieser theologischen Reflexion über das helfende Handeln von Heinz Rüegger und Christoph Sigrist liegt erstmals seit Marc Eduard Kohlers Lehrbuch von 1991 wieder eine Einführung in die Diakoniewissenschaft aus schweizerischer Perspektive vor. Sie zeigt sehr deutlich, dass beide Autoren, die den gesamten Text gemeinsam verantworten, sowohl mit der Praxis helfenden Handelns in einer säkularisierten Gesellschaft als auch mit der Theorie der Diakoniewissenschaft aus eigener diakonischer Tätigkeit und Lehre vertraut sind.

Der besondere Ansatzpunkt dieser Einführung in die Diakonie liegt bei der Erfahrung, dass helfendes Handeln ein wesentliches Element des Menschseins ist, dass also die konkrete Nächstenliebe und prosoziales Verhalten kein Spezifikum des Christentums ist, sondern Teil der Geschöpflichkeit des Menschen. „Theologisch geht es darum, Diakonie, bzw. helfendes Handeln nicht, wie es meist geschieht, christologisch zu deuten, also als Ausdruck eines spezifischen Christus-Glaubens, sondern *schöpfungstheologisch*, das heisst als Ausdruck einer Fähigkeit zu solidarisch-helfendem Handeln, die Gott allen Menschen immer schon mitgegeben hat und die deshalb quer durch alle Religionen und Weltanschauungen hindurch zu finden ist." (35)

Entsprechend entfalten Rüegger und Sigrist bei den biblischen Grundlagen der Diakonie nicht nur die neu- sondern auch die alttestamentlichen Texte. Sie zeigen, wie helfendes Handeln im Kontext der Sippensolidarität und der Gastfreundschaft verortet ist und wie konkrete Schutzvorschriften für Arme, Waisen, Witwen und Fremde rechtlich kodifiziert und mit dem Gebot der Nächstenliebe begründet werden (45 ff.). Sie machen deutlich, dass mit den alttestamentlichen Schutzgeboten, dem Zehnten, dem Zinsverbot und dem Schuldenerlass vorchristliche Formen der Sozialpolitik vorliegen, die den Gott Israels als denjenigen verkünden, der für die Rechte der Armen eintritt und helfendes Handeln zugunsten der sozial Schwachen von allen einfordert (52 f.). Auch an den neutestamentlichen Zentraltexten der Diakonie, dem barmherzigen Samariter (Lk 10, 18 ff.), dem Weltgericht (Mt 25, 31 ff.) und der Goldenen Regel (Mt 7, 12; Lk 6, 31) veranschaulichen die Autoren, dass gerade nicht die religiöse Überzeugung der Helfenden darüber entscheidet, ob Nächstenliebe im Sinne Gottes geschieht, sondern dass es darauf ankommt, dass die konkrete Notsituation der Bedürftigen wahrgenommen und in ihrem Sinne menschlich helfend gehandelt wird (71).

In einem kurzen Durchgang durch die Diakoniegeschichte (87 ff.) entfalten die Autoren anschließend klar die wesentlichen Epochen der Entwicklung und legen dann in der Neuzeit den Schwerpunkt auf reformierte Traditionen und Personen, die im Kontext der Schweiz diakoniegeschichtlich relevante Impulse gesetzt haben.

Die Autoren gehen von der Prämisse aus, dass prosoziales Verhalten als allgemeinmenschlicher Wesenszug evolutionär erfolgreich war, weil die Menschen im Unterschied zu anderen Primaten in besonderer Weise zu Mitleid und wechselseitiger Unterstützung

befähigt waren. „Alles, was im Blick auf *christliches* Helfen sonst noch christologisch, also von Christus her, oder pneumatologisch, also vom Heiligen Geist her, gesagt werden mag, muss in der Tatsache wurzeln, dass Helfen und Hilfsbereitschaft etwas Allgemein-Menschliches, etwas schöpfungsmässig Gegebenes sind." (118 f.) Aus dieser schöpfungstheologischen Perspektive heraus können nach Rüegger und Sigrist alle Menschen, selbst Atheisten, durch ihr Engagement für Gerechtigkeit und Solidarität die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen zum Ausdruck bringen, indem sie einfach menschlich helfend Handeln, auch wenn sie selbst diese Deutung für sich nicht gelten lassen würden (124). Ihre Aufwertung nichtchristlich motivierten Handelns verbinden die Autoren mit einer sehr deutlich formulierten und an aktuellen diakoniewissenschaftlichen Texten belegten Kritik eines Redens vom Proprium diakonischer Hilfe (130 ff.), in der sie vor allem eine theologische Überhöhung christlich motivierten Handelns sehen, das sich jedoch für die Betroffenen nicht wirklich anders auswirke, als nichtchristlich motiviertes Handeln. In dieser Zuspitzung ihrer Grundthese und ihrer argumentativen Entfaltung liegt eine besondere Stärke dieser Einführung in die Diakonie. Sie führt nicht nur in Fakten und Theorien der Diakoniewissenschaft ein, sondern sie zeigt, wie eine engagierte diakoniewissenschaftliche Diskussion dargestellt und begründet werden kann, und sie befähigt damit die Leser zu einer kritischen Sicht auf unhinterfragte Grundannahmen eines christlich-diakonischen Selbstverständnisses. Was Rüegger und Sigrist allerdings bei ihrer profilierten Argumentation zu wenig beachten ist, dass der Kontext des Systems Diakonie, in dem helfendes Handeln geschieht, viel stärker die soziale Wahrnehmung diakonischer Hilfe prägt, als die Motivation der darin Handelnden. In der Gestaltung eines diakonischen Settings, in dem auch das Hilfehandeln nicht christlich motivierter Mitarbeitender als explizit „diakonisches" Handeln erlebt werden kann, könnte eine Chance liegen, ein Proprium christlicher Diakonie zu entwickeln, zu dem dann ganz selbstverständlich gehören kann, dass das helfende Handeln von Nichtchristen nicht abgewertet, sondern durch die Integration in den diakonischen Kontext als ebenbürtige Form professioneller Nächstenliebe gewürdigt wird.

Angesichts ihrer Grundthese überrascht es nicht, dass Rüegger und Sigrist auch die Vorstellung ablehnen, die Diakonie müsse die Theologie als zentrale Leitwissenschaft akzeptieren. Nur in einer echten Interdisziplinarität ohne Führungsanspruch der Theologie könne helfendes Handeln fachlich optimal ausgerichtet werden. Im Zuge der Professionalisierung, Spezialisierung, Institutionalisierung und Standardisierung von Hilfeleistungen in der modernen Gesellschaft, die Rüegger und Sigrist in ihren Vor- und Nachteilen sehr anschaulich entfalten (164 ff.), gelte es eine Kultur des Helfens zu entwickeln, die sich nicht allein an einer Option für die Armen, sondern an einer „*Option für das Vulnerable und die Vulnerablen*, also für das Verletzliche und die Verletzlichen" (176, Herv. i. Orig.) ausrichte, damit alle Hilfsbedürftigen die Hilfe erhalten, die sie brauchen. Dazu können dann auch spezifisch religiöse Formen der Diakonie gehören, wie „das fürbittende Gebet, das Segnen oder das spirituelle Gespräch über Sinn- und Glaubensfragen oder über Hoffnungsperspektiven im menschlichen Leben, das Zusprechen von Vergebung in der Beichte oder auch Formen spirituellen Heilens" (184 f.), ohne dass diese Formen jedoch höher bewertet werden dürften als „das ganz profane, ohne religiöse Einkleidung erfolgende Pflegen eines Kranken, Beraten eines Asylsuchenden oder Beherbergen eines Obdachlosen" (185).

Die Autoren erweitern ihre theologische Deutung des helfenden Handelns abschließend noch um eine „Ethik des Sozialen" (189), die sie als selbstkritischen Suchprozess beschrei-

ben, in dem in den verschiedenen Handlungsfeldern der Diakonie bereichsspezifische Ethiken entwickelt werden müssen, die sowohl die individualethische, die organisationsethische wie die gesellschaftsethische Ebene berücksichtigen (193). Dabei müsse die allen Menschen aufgetragene Nächstenliebe als Haltung der Solidarität verstanden (199) und am Prinzip einer inklusiv verstandenen, unantastbaren Menschenwürde ausgerichtet werden, „weil mit dem Engagement für die Menschenwürde und die Menschenrechte die Menschlichkeit des Menschen selbst auf dem Spiel steht" (207). Dabei komme der Autonomie des Hilfeempfangenden und der Gegenseitigkeit von Hilfe in sozialen Kontexten eine besondere Bedeutung zu. Im Endeffekt aber müssten aus „zufälliger" individueller Barmherzigkeit verlässliche Strukturen der Solidarität und der Gerechtigkeit in der Gesellschaft werden (238 ff.). Dass dabei die Gegenwart helfenden Handelns von einem „Markt des Helfens" und einer „Nächstenliebe im Wettbewerb" (241) geprägt sei, reflektieren die Autoren in einem letzten kurzen Kapitel, in dem sie die ethischen Spannungsfelder zwischen gleichzeitiger Wettbewerbs- und Bedürfnisorientierung der Diakonie aufzeigen (253).

Heinz Rüegger und Christoph Sigrist haben einen klaren und herausfordernden Entwurf einer Theologie des helfenden Handelns vorgelegt, der eine intensive diakoniewissenschaftliche Diskussion wert ist. Den Autoren ist es zugleich gelungen, ein Lehrbuch zu verfassen, das aufgrund seiner klaren Sprache und der deutlichen Argumentation ideal geeignet ist, Menschen, die in der Diakonie arbeiten, zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den tradierten kirchlichen Deutungen helfenden Handelns zu befähigen. Diesem Werk kann man daher uneingeschränkt eine große Leserschaft und eine positive Resonanz in allen Bereichen des sozialen Hilfehandelns wünschen.

Prof. Dr. Ralf Dziewas, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: ralf.dziewas@ths-elstal.de

Kurzanzeige

Jahrbuch: Freikirchenforschung 2014, ISBN 978-3934109155

Gerne weisen wir auf das Jahrbuch der Freikirchenforschung 2014 (Nr. 23) hin, herausgegeben vom Verein für Freikirchenforschung e. V. Zum Thema: „‚Einfach nur enttäuscht' – Aussteiger aus Freikirchen" finden sich dort Aufsätze von Barbara Keller, Gabriele Funkschmidt, Claudia Schreiber, Wolfgang Stadthaus, Mohammed Herzog, Bernd Wehner, Christoph Raedel, Reinhard Hempelmann und Christoph Raedel. In der Rubrik „Freikirchliche Perspektiven" haben Karl Heinz Voigt, Hartmut Wahl und Claus Bernet Beiträge veröffentlicht. Walter Klaiber bietet darüber hinaus zum 80. Geburtstag eine Würdigung des Wirkens von Karl Heinz Voigt und seine Gesamtbibliographie. In jedem Jahrbuch befindet sich außerdem eine Bibliographie zur Geschichte und Theologie der Freikirchen des Vorjahres. Mehr Informationen unter www.freikirchenforschung.de

Karl Wagner

GROSSES WERKBUCH BEGRÄBNISFEIERN

Der Tod eines Menschen stellt alle Pastorinnen und Pastoren vor die große Herausforderung, bei den Trauergottesdiensten und Feiern die richtigen – und für die Trauergemeinde tröstenden – Worte zu finden. Der Autor Karl Wagner hat Ansprachen und Gebete für verschiedenste Trauerfeiern zusammengestellt. Zusammen mit einer Einführung in diese pastorale Aufgabe stellt das Werkbuch eine unvergleichliche Hilfe dar.

Verlag Herder, Aufl./Jahr: 1. Aufl. 2013
17 x 24 cm, 208 S., geb., Leseband, mit CD-ROM
ISBN 978-3-451-34151-9 **24,99 Euro**

oncken:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: 0561.52005-88 | buchhandlung@oncken.de | www.oncken.de

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 38. Jahrgang • 2014 • 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.

Redaktionsassistenz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.
Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 52 00 5-24, Telefax: (05 61) 52 00 5-50, 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) 52 00 5-15. Es gilt Preisliste 4.
Satz: OLD-Media, 69126 Heidelberg.
Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.

oncken:
SCM
Bundes-Verlag

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

Kein Vertrauen mehr?

sicher + sinnvoll: SKB

Werte schaffen
und Gemeinden helfen.

Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG

Postfach 12 62, 61282 Bad Homburg vdH
Tel.: 0 61 72 / 98 06-0
Fax: 0 61 72 / 98 06-40
E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de
Internet: www.SKB-BadHomburg.de