

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Judenchristen und Messianische Juden

Aufsätze

Christoph Stenschke: „Judenchristen“ in der Argumentation von Römer 9-11 3

Stefanie Pfister: Messianisch-jüdische Bewegung in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Perspektive 17

Rezensionen 41

PREDIGTWERKSTATT

Heimke Hitzblech: Predigt über Markus 10, 13-16.
Thema: Kinderkram? 31

Kommentar zur Predigt von Heimke Hitzblech (Damaris Krusemark) 36

ISSN 1431-200X

2015 • Heft I

39. JAHRGANG

77A 42 01

✓
Zid

Judenchristen und Messianische Juden

„Judenchristen“ zur Zeit des Paulus? „Messianische Juden“ heute in Deutschland? Diese Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS bietet zwei Perspektiven zur Auseinandersetzung an. Der Neutestamentler CHRISTOPH STENSCHKE betrachtet Römer 9-11 unter besonderer Berücksichtigung der an Jesus von Nazareth als den Christus Gottes glaubenden Juden. Nach Stenschke besteht das Argumentationsziel dieser berühmten drei Kapitel des Römerbriefes darin, dass Gottes Gaben und Berufungen ihn nicht gereuen können (Röm 11, 29). Diesem Ziel ordnet Paulus alle anderen Gedanken – auch die Frage nach den Judenchristen – unter. Daraufhin betrachtet der Autor gerade die Personengruppe der „Judenchristen“ eingehend, um ihre „Funktion im Gedankengang von Röm 9-11“ nachzuzeichnen. Christoph Stenschke lehrt Neues Testament an der Biblisch-Theologischen Akademie Wiedenest und an der University of South Africa (Pretoria). Seinen Beitrag hat er auf Bitten des Herausgeberkreises eigens für das THEOLOGISCHE GESPRÄCH verfasst.

STEFANIE PFISTER wurde 2008 an der Technischen Universität Dortmund zum Dr. phil. promoviert. Noch im selben Jahr erschien ihre Dissertation in der Reihe „Dortmunder Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik“ (Münster) unter dem Titel „Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung“. Für 2015 ist eine zweite, aktualisierte Auflage vom Verlag angekündigt. Seit 2013 ist Frau Pfister für das Fach Religionspädagogik habilitiert. Für das THEOLOGISCHE GESPRÄCH ist die Autorin der Bitte nachgekommen, einen Aufsatz zu ihrem Promotionsthema zu verfassen. Um ein beschreibbares Bild vom Gemeindeleben messianischer Juden in Deutschland zu bekommen, besuchte Pfister elf verschiedene Gemeinden und Gruppen und wertete 211 Fragebögen aus 16 Gemeinden aus. Darüber hinaus führte sie Interviews und analysierte zwölf Konversionserzählungen. Drei typische Fallgeschichten stellt Pfister hier nun vor und zeichnet ein anschauliches Bild über die Herkunft, die Besonderheit und Verschiedenheit messianisch-jüdischen Lebens in Deutschland. Neben der fachlichen Auseinandersetzung ist Frau Pfister auch persönlich im grenzüberschreitenden Dialog engagiert. So ist sie Mitglied der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Münster e.V. und Vorstandsmitglied des Arbeitskreises „Woche der Brüderlichkeit“ in Sendenhorst.

Gerne erinnere ich an dieser Stelle an das Beiheft 12 unserer Zeitschrift von Roland Fleischer zum Thema „Judenchristliche Mitglieder in Baptistengemeinden im Dritten Reich“, das nach wie vor kostenlos als Download auf www.theologisches-gespraech.de zur Verfügung steht und Biogramme von Baptisten jüdischer Herkunft mit ihrem Lebenslauf enthält. Mit dieser Art von Geschichtsaufarbeitung werden einzelne jüdische Menschen mit ihrem Namen dem Vergessen entrisen.

Mit den genannten Beiträgen werden Facetten angeboten, die zu einem viel größeren Mosaikbild gehören, das den christlich-jüdischen Dialog widerspiegelt.

Für die Predigtwerkstatt hat HEIMKE HITZBLECH, Pastorin der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Wetter-Grundsöttel und ehemalige stellvertretende Schulleiterin, eine Predigt zur Verfügung gestellt, die anlässlich eines Vokationsgottesdienstes für zwei Religionslehrerinnen gehalten worden ist. Pastorin DAMARIS KRUSEMARK, die in der Freien evangelischen Gemeinde Wolzhausen im November 2014 ordiniert worden ist, kommentiert die Predigt ihrer baptistischen Kollegin.

Erfreulicher Weise können wir in dieser Ausgabe auch schon länger vorliegende und ganz neue Rezensionen veröffentlichen.

Michael Rohde (Schriftleitung)

Christoph Stenschke

„Judenchristen“ in der Argumentation von Römer 9-11

I Einführung

Seit einem halben Jahrhundert sind die Kapitel 9-11 des Römerbriefs, oft „Traktat über die Juden“ genannt, aus einem langen Dornröschenschlaf erwacht. In der längst überfälligen Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Israel nach der Schoah haben sie in dem in den Nachkriegsjahren langsam einsetzenden jüdisch-christlichen Dialog eine entscheidende Rolle gespielt.¹ Dabei ging und geht es nicht nur um das Gespräch mit dem Judentum, sondern auch um eine innerkirchliche Klärung des eigenen Selbstverständnisses angesichts der Juden. Hier sind wichtige Fortschritte erreicht worden.

Auch in der neutestamentlichen Wissenschaft hat man neben den neueren Kommentaren zum Römerbrief, die diesen Kapiteln im Gegensatz zu früheren Kommentierungen gerechter werden,² mit einer Reihe von Monographien und vielen Aufsätzen den gesamten Exkurs über Gottes Weg mit Israel oder Einzelaspekte intensiv untersucht.

In der Beschäftigung mit diesen Kapiteln sowohl im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs als auch in der neutestamentlichen Wissenschaft zeichnet sich jedoch eine oft vernachlässigte Perspektive ab, die aber in der Gesamtargumentation des Paulus in Römer 9-11 eine wichtige Rolle spielt. Während die Rolle der Heidenchristen, vor allem im Zusammenhang mit dem Ölbaumgleichnis in Kap 11 immer wieder untersucht wurde, und Gottes Wege mit dem nicht an das Evangelium glaubenden Israel ausführlich und kontrovers diskutiert wurden – teilweise mit weitreichenden Konsequenzen, so etwa als Teil der Begründung des heute verbreiteten Plädoyers gegen jede Art von „Judenmission“ –, hat die Bedeutung der an Jesus von Nazareth als den Christus Gottes glaubenden Juden in der Argumentation des Paulus wenig Aufmerksamkeit bekommen.³ Im Kon-

¹ Vgl. den Überblick bei KRAUS, WOLFGANG: Die Bedeutung von Römer 9-11 im christlich-jüdischen Gespräch, in: WILK, FLORIAN/WAGNER, J. ROSS (Hg.): *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9–11* (WUNT 257), Tübingen 2010, 505-523.

² Vgl. HAACKER, KLAUS: Das Thema von Römer 9-11 als Problem der Auslegungsgeschichte, in: WILK/WAGNER, *Gospel* (wie Anm. 1) 55-72; REASONER, MARK: *Romans 9-11 Moves from Margin to Center, from Rejection to Salvation. Four Grids for Recent English-Language Exegesis*, a. a. O. 73-89. Von den neueren Kommentaren etwa HAACKER, KLAUS: *Der Brief des Paulus an die Römer*, 4. Aufl. (ThHKNT 6), Leipzig 2012 und JEWETT, ROBERT: *Romans (Hermeneia)*, Minneapolis 2007.

³ Der umfangreiche Sammelband von WILK/WAGNER, *Gospel* (wie Anm. 1), etwa enthält einen Beitrag über die Rolle der Heiden(christen): WAGNER, J. ROSS: „Not from the Jews Only, But Also

text des jüdisch-christlichen Dialogs dürfte dies auch darauf zurückzuführen sein, dass Judenchristen auf beiden Seiten aus verschiedenen Gründen eigentlich nicht „vorgesehen“ sind und sich die Kirche teilweise von ihnen distanziert hat.⁴ Ein namhafter deutscher Vertreter in diesem Dialog hat mir gegenüber einmal geäußert, dass der Dialog mit dem Judentum so geführt werden müsse, dass es nicht zum Verrat an den Judenchristen kommt. In der Praxis ist dies oft geschehen und geschieht bis heute.

Einige Vorbemerkungen sind nötig.

- Zum Einen ist es wichtig, das Argumentationsziel des Paulus vor Augen zu behalten. Der Gedankengang der drei Kapitel zielt auf das Ergebnis in Römer 11, 29 hin: „Denn Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“. Dies zeigt sich nicht nur in den ab Römer 11, 26 beschriebenen zukünftigen Ereignissen, sondern schon vorher in der Argumentation. Diesem Argumentationsziel sind andere Aussagen, auch die Aussagen zu den Judenchristen, untergeordnet, obwohl sie dazu einen wichtigen Beitrag leisten.
- Zum Anderen ist zu bedenken, dass die Kapitel 9-11 nicht aus dem Gesamtzusammenhang des Römerbriefes gelöst werden können und dürfen: weder kann der Römerbrief ohne sie verstanden werden, da sie einen wesentlichen Bestandteil des paulinischen Evangeliums darstellen (nur vordergründig kann man direkt von Röm 8, 39 zu 12, 1 ff springen), noch können diese Kapitel aus der Gesamtargumentation des Briefes gelöst und in Isolation verstanden werden, wie es immer wieder geschieht. Dagegen sprechen die vielfältigen Verknüpfungen nach vorne und nach hinten, die sich in diesen Kapiteln erkennen lassen und die Einsicht (u. a. durch die verschiedenen Varianten des sog. „rhetorical criticism“), dass es sich beim Römerbrief um eine kunstvoll gestaltete Gesamtkomposition handelt, die nur als solche richtig verstanden werden kann.⁵ Ich habe diese Verknüpfungen in meinem Aufsatz „Römer 9-11 als Teil des Römerbriefes“ ausführlich dargestellt.⁶ Daneben gehören diese Kapitel und der ganze Römerbrief zu der größeren Frage, wie Paulus Israel versteht.⁷
- Ferner ist zu berücksichtigen, dass Paulus an einigen Stellen in Römer 9-11 die Judenchristen zwar von anderen Juden unterscheiden kann, es aber in der Gesamtargumentation um ganz Israel geht (so unterscheidet er etwa in Röm 9, 1-5 nicht zwischen Juden und Judenchristen, die aufgeführten geistlichen Privilegien gelten allen Juden). Vieles von dem, was Paulus über die Juden sagt

from the Gentiles“. Mercy to the Nations in Romans 9–11, 417-431. Die Judenchristen werden nicht eigens behandelt.

⁴ In dem Überblick von KESSLER, EDWARD: An Introduction to Jewish-Christian Relations, Cambridge 2010, gibt es lediglich einen Hinweis auf „messianic Judaism“.

⁵ Vgl. THEOBALD, MICHAEL: Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, 54-62.78-81.

⁶ Vgl. WILK/WAGNER, Gospel 197-225 (wie Anm. 1).

⁷ Vgl. den Überblick bei BELL, ROBERT H.: The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul's Theology of Israel (WUNT 184), Tübingen 2005; DAS, ANDREW A.: Paul and the Jews, Peabody 2003.

2A4201

(etwa, dass ihnen die Worte Gottes anvertraut sind, 3,2), gilt selbstredend auch für die Judenchristen als Teil dieses Volkes. Insofern sind die Aussagen über die Judenchristen im Zusammenhang der Israelaussagen zu untersuchen.

An anderen Stellen wird in der Argumentation ebenso wenig differenziert: Paulus kann etwa pauschal „die Heiden“ Israel gegenüberstellen, so als hätten alle Heiden die Gerechtigkeit aus Glauben erlangt, und ganz Israel nach dem Gesetz der Gerechtigkeit getrachtet und sie doch nicht erreicht (9,30-33). An anderen Stellen wird aber deutlich, dass es sich nur um einige „aus den Heiden“ (9,24) handelt bzw. dass Paulus sehr wohl von an Jesus glaubenden Juden ausgeht und ihnen eine große Bedeutung zumisst.

- Paulus schreibt in diesen Kapiteln keine theoretische Abhandlung, sondern ist mit seiner eigenen Herkunft und Identität existentiell im Gespräch. So schreibt Klaus Haacker:

„Die Verankerung der christlichen Heilsgewissheit in Gottes Berufung und Erwählung (vgl. 8,28-30.33) zwingt förmlich zum Nachdenken über den Weg Israels, das in seiner Mehrheit die Christusbotschaft bisher nicht angenommen hat – aber auch einmal von Gott erwählt und mit Verheißungen beschenkt worden ist (vgl. 9,4f.). Paulus stellt sich diesem Problem aus tiefer innerer Verbundenheit mit seinen Volksgenossen und dementiert damit zunächst einmal den von jüdischer Seite (vgl. Apg. 21,28) gegen ihn erhobenen Verdacht der inneren Emigration (Röm. 9,1-3).“⁸

- Keine der gängigen kurzen Bezeichnungen für die an Jesus von Nazareth als den Christus Gottes glaubenden Juden – so die sachlich richtige Bezeichnung – ist befriedigend: Judenchristen (wird hier impliziert, dass der zweite Teil der zusammengesetzten Bezeichnung wichtiger ist? Hätten die Betroffenen von sich so gesprochen? Der Begriff ist nur hilfreich zur Unterscheidung von Christen mit heidnischem Hintergrund⁹), messianische Juden (eine unscharfe Bezeichnung, da erhebliche Teile des Frühjudentums in der einen oder anderen Ausprägung mit dem Kommen des/eines Messias bzw. mehrerer messianischer Gestalten gerechnet haben, ohne diesen notwendigerweise in Jesus zu sehen)¹⁰, gläubige/ungläubige Juden (hier wird jüdischer Glaube ausschließlich aus christlicher Perspektive bestimmt). Der Einfachheit halber spreche ich trotz der oben angerissenen Problematik im Folgenden von Judenchristen als Kürzel für die an Jesus von Nazareth als den Christus Gottes glaubenden Juden.¹¹

⁸ Haacker, Brief 17 (wie Anm. 2).

⁹ Vgl. REED, ANNETTE Y.: Art. Jewish Christianity, in: COLLINS, JOHN J., HARLOW, DANIEL C. (Hg.): Eerdmans Dictionary of Early Judaism, Grand Rapids 2010, 810-812; vgl. auch den Eintrag COHEN, SHAYE J. D.: Art. Ioudaios, in: ebd., 769 f.

¹⁰ Überblick in POMYKALA, KENNETH E.: Art. Messianism, in: COLLINS/HARLOW, Dictionary 938-942 (wie Anm. 8).

¹¹ Auch die wertende Bezeichnung von Nicht-Juden als „Heiden“ wird in der neueren Forschung kontrovers diskutiert. Ich behalte sie hier ebenfalls bei, um sprachlich komplizierte oder ebenfalls problematische Begriffe zu vermeiden.

Bevor ich im dritten Teil die besondere Funktion der Judenchristen im Gedankengang von Römer 9-11 nachzeichne, ist knapp zu umreißen, in welchem Zusammenhang Judenchristen in Römer 1-8 erscheinen. In einem vierten Teil geht es um die Bedeutung der Judenchristen in Römer 12-16. Dem folgen die Zusammenfassung und Überlegungen zur Aktualisierung.

2 Judenchristen in Römer 1-8

Es besteht weitgehender Konsens in der Forschung, dass sich der Römerbrief an christliche Gemeinden in Rom richtet („An alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen in Rom“, 1,7), die aus Juden- und Heidenchristen bestanden.¹² In unterschiedlichem Zusammenhang werden die beiden Gruppen in einer angespannten Situation¹³ direkt angesprochen (Juden: 2, 17-24; 7, 1-6; 16, 7.11; Heiden: 1, 5 f – in der Nennung der Empfänger – 13; 11, 13). Andere Aussagen sind nicht direkt an eine der beiden Gruppen gerichtet und gelten daher allen Christen.

Schon am Anfang des Briefs wird deutlich, dass das Evangelium zuerst den Juden gilt: „den Juden zuerst und ebenso den Griechen“ (Röm 1, 16). Damit ist nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine heilsgeschichtliche Vorrangstellung Israels impliziert.

Während Paulus in Römer 1-8 das gemeinsame Versagen von Heiden und Juden („denn es ist hier kein Unterschied ...“, 3, 22; vgl. 10, 12) und das eine Evangelium für beide Gruppen betont, wird zugleich deutlich, dass er die besonderen Vorzüge der vorchristlichen jüdischen Vergangenheit zu würdigen weiß: „Was haben die Juden für einen Vorzug, oder was nützt die Beschneidung? Viel in jeder Weise! Zum einen: ihnen ist anvertraut, was Gott geredet hat“ (3, 1 f; vgl. auch 1, 16).¹⁴ Selbst die selbstkritisch konstatierte Untreue Israels kann Gottes Treue nicht aufheben (3, 4).

Nach Römer 2 handelt es sich bei den Juden um ein Versagen gegenüber dem empfangenen Wort Gottes. Während der Jude Paulus ihnen deshalb Schändung Gottes und Verlästerung seines Namens vorwirft (2, 23 f), erreicht das geistliche und zwischenmenschliche Versagen nicht das Ausmaß wie bei den Heiden (1, 18-32).

Nachdem Paulus das gemeinsame, wenn auch unterschiedliche geistliche Versagen von Heiden und Juden eindrücklich nachgewiesen hat (1, 18-2, 29; Ergebnis in 3, 9-18), wird deutlich, dass es durch das Evangelium ohne jeden Unterschied Heil für Juden und Heiden gibt (3, 21-31). Abraham – zunächst „unser leiblicher Stammvater“, 4, 1 – wird zum Vater der Glaubenden, auch der glaubenden Juden (4, 16). Was in der Schrift geschrieben ist, wurde um der glaubenden Juden und

¹² Vgl. THEOBALD, Römerbrief 29-35 (wie Anm. 5).

¹³ Vgl. ebd., 32-35 (wie Anm. 5) und HAACKER, Brief 11 f (wie Anm. 2).

¹⁴ Dabei ist die deutliche Relativierung dieses Status in Röm 2, 25-29 zu berücksichtigen.

Heiden willen geschrieben („um unseretwillen“, 4, 24). Am Anfang von Kapitel 7 werden die Judenchristen direkt angesprochen: „Wisst ihr nicht, liebe Brüder – denn ich rede mit denen, die das Gesetz kennen – ...“ (7, 1). Paulus zeigt auf, dass auch sie vom Gesetz frei sind (7, 1-6). Der Jude Paulus beschreibt seine vorchristliche Erfahrung unter dem Gesetz in Römer 7, 7-25.¹⁵ Aus dem skizzierten Dilemma wurden Paulus und andere Judenchristen erlöst (7, 24; 8, 1). Schon von diesen Angaben her ist mit einer besonderen Rolle der Judenchristen in der weiteren Argumentation des Briefs zu rechnen.

3 Judenchristen in Römer 9-11

Besondere Bedeutung kommt den Judenchristen in der Argumentation von Römer 9-11 zu.¹⁶ In diesen Kapiteln sieht Paulus in ihnen den „Rest Israels“, der Gottes Treue gegenüber seinem ganzen Volk zeigt und verbürgt. Die Existenz der Judenchristen – auch wenn es sich um eine begrenzte Anzahl handelt, die paulinischen Angaben dazu sind vage, 10, 16; 11, 5 – belegen die These, auf die die Argumentation hinzielt, nämlich dass Gottes Gaben und Berufung ihn nicht gereuen können (11, 29).

In seiner Beteuerung der inneren Verbundenheit mit Israel und der andauernden geistlichen Privilegien Israels (9, 1-5; im Kontext deutet nichts darauf hin, dass Paulus diese auf die Vergangenheit beschränkt sieht) unterscheidet Paulus nicht zwischen Juden und Judenchristen. Allen gelten diese Privilegien. Nichts deutet darauf hin, dass sie auf die Judenchristen oder die Kirche aus Juden und Heiden übergegangen wären.

In der folgenden Argumentation unterscheidet Paulus im Gefolge der Vätergeschichte der Genesis zwischen allen Nachkommen Abrahams und den besonderen Kindern der Verheißung: „nur was von Isaak stammt, soll dein Geschlecht genannt werden“ (9, 7, Zitat aus Gen 21, 12). Diese göttliche Auswahl lässt sich auch in der folgenden Generation beobachten: souverän zieht Gott Jakob vor (unabhängig von allen eigenen Leistungen) und setzt Esau zurück (9, 10-13).¹⁷ Die Tatsache, dass nicht alle leiblichen Nachkommen Abrahams Träger der Verheißung sind bzw. dass Gott auch innerhalb dieser Verheißungslinie auswählt, tut der Zuverlässigkeit der Verheißung Gottes an Israel keinen Abbruch: „Aber ich sage damit nicht, dass Gottes Wort hinfällig geworden ist. Denn nicht alle sind Israeliten, die von Israel stammen“ (9, 6). Campbell schreibt: „So Paul insists

¹⁵ So der Konsens der neueren Forschung; vgl. HAACKER, Brief 172-174 (wie Anm. 2) und THEOBALD, Römerbrief 248-250 (wie Anm. 5).

¹⁶ Vgl. den Überblick zu „Israel in Römer 9–11“ in THEOBALD, Römerbrief 258-282 (wie Anm. 5).

¹⁷ Zur göttlichen Erwählung und zur pln. Kritik am jüdischen Erwählungsbewusstsein in Röm 9-11 vgl. GRINDHEIM, SIGURD: The Crux of Election. Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel (WUNT II 202), Tübingen 2005, 136-168.

that since in the biblical narrative there were already examples of descendants of Abraham who were not children of promise, then there ought to be no problem in acknowledging in his own day that not all those descended from Abraham are Israel".¹⁸ Die Erwählung Isaaks bzw. Jakobs garantieren die Gültigkeit von Gottes Verheißungen, die nach der Aufzählung in Römer 9, 4f Israels besonderes Privileg sind.

Nach der Verteidigung der freien Wahl Gottes (9, 14-23) schreibt Paulus, dass einige Juden und Heiden („nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden“) zur Barmherzigkeit berufen sind (9, 24). Dies wird durch Zitate aus dem Buch Hosea untermauert (9, 25 f, die „Nicht-Völker“ werden Teil von Gottes Volk). Israels Geschick wird abschließend mit Verweis auf den alttestamentlichen „Rest“ Israels beleuchtet: „Jesaja aber ruft aus über Israel: Wenn die Zahl der Israeliten wäre wie der Sand am Meer, so wird doch nur ein Rest gerettet werden; denn der Herr wird sein Wort, indem er vollendet und scheidet, ausrichten auf Erden“ (9, 27f). Gott rettet einen Teil, d. h. die Judenchristen, und scheidet damit. In dieser Rettung und Scheidung, ja, im Rest zeigt sich bzw. gerade der Rest zeigt, dass Gott sein Wort ausrichtet auf Erden.

Unter Hinweis auf Jesaja 1, 9 wiederholt Paulus diesen Gedanken: „Wenn uns nicht der Herr Zebaoth Nachkommen übriggelassen hätte, so wären wir wie Sodom geworden und Gomorra“ (9, 29). Weil Gott Nachkommen übriggelassen hat, weil es diesen erwählten Rest gibt, ist Israel nicht ganz untergegangen.

Der „Rest Israels“ als Existenzträger für das ganze Volk spielt im Alten Testament eine wichtige Rolle.¹⁹ Das Konzept erscheint in der Genesis, 1 und 2 Könige, Esra, Amos, Micha, Jesaja, Zephania, Jeremia, Haggai und Sacharja. Meyer skizziert den Rest-Gedanken folgendermaßen:

„The concept is used most often with reference to Israel/Judah, although sometimes also to other peoples (Josh 12:4; 2 Sam 21:2; Isa 14:30; 17:3; Amos 1:8; 9:12; Zech 9:7), to humankind as a whole (Zech 14:16), or to all living creatures (Gen 7:1-5). It often has a negative connotation: the catastrophe undergone by the community is so great that only an insignificant remnant survives, or none at all (2 Kgs 21:13-15; Isa 17:4-6; Jer 8:3; Ezek 15:1-8; Amos 3:12; 5:3; 9:1-4). In many instances, however, the connotation is positive: despite the greatness of the catastrophe, a remnant survives as the basis for renewed community life (Gen 8:15-19; 45:7; 1 Kgs 19:18; Isa 1:25 f; 28:5 f; Jer 23:3 f; Joel 2:32; Obad 17; Mic 2:12; 4:6 f; Zeph 3:11-13). Because the catastrophe is understood to be an act of divine judgment, the survival of a viable remnant is, correspondingly, an act of divine mercy (Jer 23:3 f; 31:7-9; Amos 5:14 f; Mic 4:6 f). ... the catastrophe purges the community of its impurities, and the remnant is called to exemplary life as the people of Yahweh (Ezra 9:13 f; Isa 1:25 f; 4:2-4; 10:20). Thus,

¹⁸ CAMPBELL, WILLIAM S.: Art. Israel: DPL (1993), 441-446, 442.

¹⁹ Vgl. HAUSMANN, JUTTA: Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde (BWANT 124), Stuttgart 1987; SCOTT, JAMES M.: Art. Restoration of Israel: DPL (1993) 796-805, der überzeugend von einem „Deuteronomic Framework of Paul's restoration theology“ spricht; vgl. auch CAMPBELL, Art. Israel (wie Anm. 18).

the appointment and rescue of the remnant, making possible the continuation of the life of the community, may be viewed as themselves constituting the saving activity of Yahweh (Gen 45:7; Ezra 9:7-9; Isa 1:9). Attention may, however, shift to the future, with the remnant still to be the recipient of new and greater acts of salvation (Isa 11:10-16; 28:5 f; Jer 23:3; 31:7-9; Mic 2:12 f; 4:6 f; 5:7 f; 7:18-20; Zeph 2:7, 9).²⁰

In diesem Rest, den Judenchristen (den zusammen mit den Heiden erwählten „Gefäßen der Barmherzigkeit“, 9, 23) zeigt sich Gottes Treue gegenüber seinen Verheißungen und der erwählten Segenslinie Israel. Aufgrund dieses Restes, auch wenn er klein sein mag (vgl. 11, 1-5), kann Paulus später schließen, dass Gottes Gaben und Berufung ihn nicht gereuen können (11, 29). In dieser Sicht ist die christliche Kirche der um die Heidenchristen erweiterte, durch Gottes Gnade erwählte Rest Israels, der die Verheißungen Gottes an ganz Israel verbürgt.

Meyer fasst die Argumentation des Paulus so zusammen:

„Those Jews who accept Paul's gospel constitute the remnant. They and the gentiles who believe have been chosen, not by their own will or exertion, but in divine sovereignty and mercy, as were Israel's first ancestors to whom the promise was given (9:6-33). This does not mean, however, that Israel has been deprived of its heritage (9:4f) or rejected by God (11:1 f). Even those who have been excluded for a time will eventually be included (11:11-32). Thus, the existence of the remnant is a temporary phenomenon, to be superseded when God's work is complete.“²¹

Mit dieser Argumentation greift Paulus auf den Gedanken zurück, der schon in Römer 3, 1-4 im Raum stand: Die Untreue einiger in Israel gegenüber dem anvertrauten Wort Gottes (hier als erstes Privileg Israels verstanden) kann Gottes Treue nicht aufheben (3, 3 f). Dieser Gedankengang wird in Kapitel 9 durch den Verweis auf den vorhandenen Rest Israels präzisiert: Gottes Treue zeigt sich im Rest – in alttestamentlicher Zeit und in der Gegenwart.

Nachdem Paulus in Römer 10, 11-13 erneut betont, dass es keinen Unterschied in der Soteriologie gibt (im Modus der Aneignung des Heils), konstatiert er in Römer 10, 14-21, dass das Evangelium Israel sehr wohl verkündigt wurde und gehört worden ist. Selbst das Heil für das „Nicht-Volk“ hat nicht die Annahme des ursprünglich Israel zugeordneten Heils provoziert. Wieder argumentiert Paulus, ohne zwischen den unterschiedlichen Reaktionen sowohl bei den Völkern als auch bei Israel zu differenzieren (siehe oben).

In der Argumentation des elften Kapitels spielen der Rest Israels bzw. die Judenchristen eine größere Rolle. Nachdem in Römer 9, 30-10, 21 die menschliche Reaktion auf das Evangelium im Fokus war (trachten nach der Gerechtigkeit, Glaube und Bekenntnis, Verweigerung), ist – ähnlich wie in Kapitel 9, 6-29 – in Römer 11 wieder stärker Gottes souveränes Handeln im Blick.

²⁰ MEYER, L. V.: Art. Remnant: AncBD V (1992), 669-671, 670.

²¹ A. a. O. 671.

Die vom Ende von Kapitel 10 her naheliegende Schlussfolgerung, dass Gott aufgrund der andauernden Verweigerung sein Volk endgültig verstoßen hat, wird einfühend entschieden zurückgewiesen (die Frage in Röm 11, 1: „Hat denn Gott sein Volk verstoßen“? erinnert an die Frage Jeremias in Jer 14, 19; vgl. den Restgedanken in Jer 8, 3; 23, 1-8 und 31, 7). Gegen eine Verstoßung (ganz) Israels spricht schon die Tatsache, dass Paulus selbst zu Israel gehört („Denn auch ich bin ein Israelit, vom Geschlecht Abrahams, aus dem Stamm Benjamin“, 11, 1). Um zu zeigen, dass Gott das erwählte Volk nicht verstoßen hat, argumentiert Paulus – wie in Kapitel 9 mit der Vätergeschichte – hier mit der späteren Geschichte Israels aus 1 Könige 19 (Röm 11, 2-4): Schon zur Zeit Elias (der sich als allein übriggeblieben dünkte; vgl. 1 Kön 19, 10.14) gab es einen beachtlichen, von Gott selbst übriggelassenen Rest von 7000 Leuten, die Gott die Treue hielten. Dies gilt auch für die Gegenwart: „So geht es auch jetzt zu dieser Zeit, dass einige übriggeblieben sind nach der Wahl der Gnade“ (11, 5). Der Rest zur Zeit Elias (Elia und die 7000) und der jetzige Rest Israels (Paulus und die Judenchristen) sind der Beweis für die These, dass Gott sein Volk nicht verstoßen hat. Die Judenchristen sind der Beweis für Gottes bleibende Treue zu ganz Israel. Schon von daher kann es auf Seiten der Kirche keine jüdisch-christliche Verhältnisbestimmung ohne die Berücksichtigung der Judenchristen geben. Im Zusammenhang betont Paulus (ähnlich wie in 9, 11 f), dass dies unabhängig von Werken aufgrund der Wahl der Gnade geschieht (9, 6).

Israel als Ganzes hat nicht erlangt, was es sucht (11, 7; wohl zu ergänzen: Gerechtigkeit vor Gott; vgl. 9, 31-33, auch von V. 6 her). Innerhalb Israels hat eine Trennung von Gott her stattgefunden: einige Auserwählte („nach der Wahl der Gnade“) haben Gerechtigkeit erlangt, die anderen sind von Gott verhärtet.²²

Aber diese Trennung ist nicht endgültig. Paulus behandelt anschließend das Schicksal des „verhärteten“ Israel. Paulus weist die Vorstellung, dass das Straucheln ein endgültiges Stürzen sein könnte, entschieden zurück.²³ Durch ihren (vorübergehenden) Fall ist das Heil zu den Heiden gekommen. Dies ist jedoch nicht Selbstzweck, sondern geschieht „damit Israel ihnen [den Heidenchristen]

²² Diskussion der problematischen deutschen Übersetzung des gr. *poróo* mit „verstocken“ bei HAACKER, Brief 266 (wie Anm. 2).

²³ Diskussion der Terminologie bei HAACKER, Brief 270 (wie Anm. 2). Haacker schreibt auf S. 268: „In den vorliegenden Versen entwirft Paulus eine teleologische Deutung des jüdischen Neins zum Evangelium. Sie erwächst aus der Überzeugung, dass dieses jüdische Nein nicht das Nein Gottes zu Israel bedeutet. Vielmehr sieht Paulus Israel auch in seiner Ablehnung des Evangeliums als Werkzeug Gottes. Die Erwählung des Volkes nimmt paradoxerweise die Gestalt der Zurücksetzung an. Das kann der Apostel jedoch nur als vorübergehende Phase im Weg Gottes mit seinem Volk denken. Der gegenwärtige Schaden oder Verlust wird einmal geheilt oder wettgemacht, und für die Völkerwelt muss das (nach einem Schluss a fortiori) noch segensreicher sein als Israels gegenwärtige Zurücksetzung. Gerade als Apostel der Völker (vgl. V. 13!) hält Paulus also an der Gewissheit der Erwählung Israels fest, gibt ihr jedoch eine überraschende neue Deutung.“

nacheifern soll.²⁴ Das Motiv des Eifers/der Eifersucht spielt auch in Römer 10, 19 und 11, 14 eine wichtige Rolle.²⁵ Daraus leitet Paulus ab: „Wenn aber ihre Verfehlung die Welt reich gemacht hat und ihr Verlust für die Völker Gewinn war, wieviel mehr wird das der Fall sein, wenn sie voll wiederhergestellt sind“ (11, 12).²⁶ Durch seine Heidenmission will Paulus einige seiner Stammverwandten retten (11, 14; dies ist für Paulus trotz der vorangehenden Verhärtungsaussagen nicht ausgeschlossen).²⁷

In Römer 11, 17 kommt Paulus wahrscheinlich noch einmal auf die Judenchristen zu sprechen (evtl. auch auf die Väter wie in Röm 9, 5 oder Israel in einem weiteren Sinn). Sie sind die heilige Erstlingsgabe vom Teig, durch die der ganze Teig geheiligt ist.²⁸ Sie garantieren, dass alle Juden geheiligt sind und einmal gerettet werden. Der Gedanke wird mit dem Bild der Wurzel und der Zweige wiederholt. Allerdings ist umstritten, was mit der Wurzel gemeint ist (sind es die Väter, ganz Israel, die Privilegien Israels oder die Judenchristen?).

Mit dem folgenden Ölbaumgleichnis (11, 17-24) spricht Paulus die Heidenchristen der stadtrömischen Gemeinden an. Die verhärteten Juden sind die um ihres Unglaubens willen gegenwärtig ausgebrochenen Zweige (11, 20), die wieder eingepfropft werden, wenn sie nicht im Unglauben bleiben (11, 23).²⁹

Anschließend geht es um die Rettung ganz Israels, auch des bisher göttlich verhärteten bzw. nicht glaubenden Teils. Darin zeigt sich endgültig Gottes Treue zu seinen Verheißungen und das in überschwänglichem Maß: nicht nur der gegenwärtige glaubende Rest (die Judenchristen) verbürgt Gottes Treue („Denn Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“, 11, 29), sondern auch sein zukünftiges rettendes Handeln an ganz Israel.³⁰

²⁴ Von der Gegenüberstellung her ist der Heilempfang durch die Heiden das Motiv für das Nacheifern Israels. Nicht im Blick ist die Frage, ob der Heilempfang durch die Judenchristen ebenfalls das Interesse Israels weckt und zum Nacheifern anregt.

²⁵ Zum Motiv der Eifersucht in der pln. Argumentation vgl. BELL, ROBERT H.: *Provoked to Jealousy. The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11* (WUNT II 63), Tübingen 1994; LUTER, A. BOYD: *Art. Jealousy, Zeal*: DPL (1993) 461-463.

²⁶ Übersetzung nach HAACKER, Brief 268 (wie Anm. 2).

²⁷ Der Heidenmissionar Paulus ist selbst auch Judenmissionar, bzw. Heidenmissionar um Israels willen (Röm 11, 13-15, so auch 1 Kor 9, 20f: Paulus bemüht sich darum, den Juden ein Jude zu werden, um einige zu retten.) Dies entspricht auch dem Paulusbild der Apg.

²⁸ Dafür spricht, dass Paulus im Zusammenhang in V. 1-7 zwischen Gesamtisrael und einer „Auswahl“ unterscheidet und auch in V. 25 f wieder zwischen einem Teil und der Gesamtheit Israels unterscheidet.

²⁹ Neben Gottes souveränem Handeln in Heil und Verhärtung erscheint in Röm 9, 30-10, 21 (Festhalten an der Gerechtigkeit, die aus den Werken kommt) und in 11, 21.23 (Unglaube angesichts des Kommens des Messias und der christlichen Verkündigung, 10, 5-21) auch die menschliche Reaktion. Die in Röm 11, 26 f in Aussicht gestellte Rettung *ganz* Israels gibt es von Röm 11, 21.23 und dem Gesamtduktus des Briefs her nicht ohne Glauben.

³⁰ Vgl. dazu THEOBALD, Römerbrief 276-282 (wie Anm. 5); SCHAEFER, CHRISTOPH: *Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich mit Römer 9-11* (BZNW 190), Berlin, New York 2012, 404-426. Schaefer schließt, dass

Die Reflektion auf Gottes Weg mit Israel in Römer 9-11 endet in einer fulminanten Doxologie der Barmherzigkeit Gottes (11, 33-36). Angesichts auch der noch zukünftigen Barmherzigkeitserweise Gottes sollen die Christen schon jetzt ihre Leiber hingeben als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist (12, 1).

Die Judenchristen stellen in der Argumentation des Paulus in Römer 9-11 den Rest Israels dar, der Gottes Treue zu seinen Verheißungen an ganz Israel verbürgt. Zugleich sind sie die Erstlingsgabe, die garantiert, dass das ganze Israel einmal heilig sein wird. Insofern wird deutlich, dass das Geschick der Judenchristen und des ganzen Israel untrennbar miteinander verbunden ist. Von der paulinischen Argumentation her kann man daher weder theologisch über Israel reden und dabei die Judenchristen – aus welchen Gründen auch immer – außen vor lassen, noch kann man von den Judenchristen reden und das ganze Israel mit den ihm geltenden Verheißungen aus dem Blick verlieren. Nach Paulus gibt es keine christliche Kirche ohne die Judenchristen.

Die Existenz der Judenchristen (des jetzigen Restes) und Gottes zukünftige Barmherzigkeit für das ganze Israel beweisen, dass Gottes Gaben und Berufung ihn nicht gereuen können (Röm 11, 29). Dieser Beweis ist auch für Heidenchristen von enormer Tragweite: Auch die Heidenchristen leben von den Verheißungen Gottes, deren Gewissheit in Römer 8, 31-39 beteuert wird; würde sich nämlich an Gottes Weg mit Israel zeigen lassen, dass Gott schon einmal Verheißungen zurückgenommen hat, die er seinem Volk gegeben hat, wären auch seine Verheißungen an die Heidenchristen nicht gewiss:

„Was Gott in Christus getan hat und tut, kann nicht Zufall oder Episode sein, sondern entspricht einem seit Urzeiten feststehenden Plan (V. 28-32) und kann darum nicht ungeschehen oder unwirksam gemacht werden (V. 31-39). ... Die Verankerung der christlichen Heilsgewissheit in Gottes Berufung und Erwählung (vgl. 8, 28-30.33) zwingt förmlich zum Nachdenken über den Weg Israels, das in seiner Mehrheit die Christusbotschaft bisher nicht angenommen hat – aber auch einmal von Gott erwählt und mit Verheißungen beschenkt worden war (vgl. 9, 4f). ... Paulus muss sich selbst und allen tiefer blickenden Gesprächspartnern die Frage beantworten, ob nicht am Ende durch das Beispiel Israels die Verlässlichkeit der Zusagen Gottes widerlegt ist (9, 6a).“³¹

Nur weil die Verheißungen Gottes nachweislich gelten, kann Paulus schreiben: „Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (8, 38 f).

Röm 11 unter dem Vorzeichen des exemplarischen Beispiels der Judenchristen steht: „Sie sind die Garanten dafür, dass Paulus schließlich auch von der bleibenden Erwählung und Errettung Israels ausgehen kann. Entsprechend kann auch der bereits in Röm 1, 16 und 2, 10 mit dem *proton* angesprochene und in 3, 1 f. fortgeführte Vorrang Israels in Röm 11 weitergeführt werden“ (424).

³¹ HAACKER, Brief 17 (wie Anm. 2); vgl. auch a. a. O. 217 f und STENSCHKE, Römer 9-11, 212-214 (wie Anm. 6).

4 Judenchristen in Römer 12-16

Mit Beginn des 12. Kapitels entfaltet Paulus einen für alle Leser gültigen ethischen Konsens (12,3-13,14). In der folgenden Diskussion der konkreten Probleme der stadtrömischen Gemeinden (14,1-15,13), die freilich in den ersten dreizehn Kapiteln des Briefs umfassend vorbereitet wurde, vermeidet Paulus eine Unterscheidung der Leser in Juden- und Heidenchristen, sondern redet von Schwachen und Starken im Glauben.³² Auch wenn im Wesentlichen Deckungsgleichheit bestanden haben dürfte, ist dies vermutlich dem Sachverhalt geschuldet, dass zu den „Schwachen“ gewiss Heidenchristen gehörten (etwa als ehemalige Gottesfürchtige oder Proselyten) wie auch Judenchristen (etwa wie Paulus selbst; vgl. 14,14; 15,1) die Position der Starken vertraten.

Wichtiger als die genaue Zuordnung ist der Umstand, dass Paulus die Position der Starken nicht mit seinem apostolischen Gewicht und rhetorischem Geschick durchsetzt, sondern um gegenseitige Toleranz wirbt. Den Schwachen wird untersagt, die Starken zu richten. Innerhalb der christlichen Gemeinschaften aus Juden und Heiden soll es ihnen möglich sein, an bestimmten Aspekten des Gesetzes bzw. jüdischer Identität unbehelligt festzuhalten, also ohne von den Starken verachtet zu werden. Paulus fordert von den Starken (deren Position er an sich gut heißt und selbst teilt), ihre Freiheit um der Schwachen willen einzuschränken. In den stadtrömischen Gemeinden muss für die Schwachen, für Judenchristen und für ihre Vorstellungen christlicher Existenz Raum sein und bleiben. Paulus fordert einen respektvollen Umgang ein.

In der Rahmenpartie am Ende des Briefs erinnert Paulus an seine Verkündigung des Evangeliums von Jerusalem aus bis nach Illyrien. In Jerusalem liegt der Ursprung des Evangeliums (15,19; vgl. 1,16).³³ Paulus selbst weiß sich den Christen Jerusalems verbunden: Vor seinem Kommen nach Rom wird er zuerst nach Jerusalem reisen, um dort die Kollekte der heidenchristlichen Gemeinden zu übergeben (15,25-27). Die Heiligen in Jerusalem haben eine bleibende, besondere Bedeutung für Paulus. Das Evangelium ist (durch Paulus und andere Judenchristen) von ihnen zu den Heiden ausgegangen,³⁴ die so an deren „geistlichen Gütern Anteil“ bekommen haben. Inhaltlich ist dabei an die am Anfang des neunten Kapitels aufgezählten geistlichen Privilegien Israels zu denken, zu denen auch der Christus und das durch ihn eröffnete Heil gehört (9,5). Abraham ist der Vater auch der glaubenden Heiden geworden. Im Bild von Römer 11 ge-

³² Knapp bei HAACKER, Brief 331-333 (wie Anm. 2).

³³ Paulus betont, dass er nicht nur in der jüdischen Diaspora, sondern auch im jüdischen Kernland, in Jerusalem und Judäa verkündigt hat und somit in seinem Wirken der in Röm 1,16 konstatierten heilsgeschichtlichen Priorität Israels Rechnung getragen hat.

³⁴ Vgl. HVALVIK, REIDAR: Named Jewish Believers Connected with the Pauline Mission, in: SKARSAUNE, OSCAR, HVALVIK, REIDAR (Hg.): Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries, Peabody 2007, 154-178. Reidar identifiziert 24 bzw. 28 Judenchristen unter den Mitarbeitern des Paulus.

sprochen: Als wilde Zweige haben die Heidenchristen Anteil an der fettreichen Wurzel des edlen Ölbaums Israel bekommen.³⁵

Nun sollen die Judenchristen Jerusalems als Empfänger der Kollekte die Dankbarkeit der Heidenchristen erfahren. Erst wenn dies zuverlässig ausgeführt ist, wird Paulus über Rom nach Spanien aufbrechen, um eine neue Phase der Pioniermission zu beginnen. Dabei weiß Paulus um die bevorstehenden Gefahren durch die „Ungläubigen in Judäa“ (15, 31) und geht mit seiner Reise ein hohes Risiko ein.

In den Grußlisten in Römer 16 erscheinen eine ganze Reihe von Judenchristen (die Bestimmung der Herkunft der Genannten ist teilweise schwierig).³⁶ Paulus würdigt ihren bisherigen enormen Beitrag zur Verbreitung des Evangeliums (etwa die detaillierte Würdigung von Priska und Aquila bzw. Andronikus und Junia, in 16, 3 f. 7),³⁷ empfiehlt sie damit den stadtrömischen Gemeinden und benennt mit ihnen Menschen, die in Rom über ihn Auskunft geben können. Sie sind die Kronzeugen für das bisherige, teilweise umstrittene und angefeindete Wirken des Paulus und haben in der Vergangenheit geleistet, was der Apostel sich von den stadtrömischen Christen für sein bevorstehendes Wirken in Spanien erhofft (15, 24).

Je nachdem, wie die Grüße in der 2. Person Plural in Römer 16, 3-15 zu werten sind (nicht „ich grüße ...“, sondern der Auftrag an die Empfänger, die genannten Personen zu grüßen), setzt sich Paulus mit ihnen für die Judenchristen in Rom ein.

5 Ergebnis und Implikationen

Für Paulus spielen die Judenchristen, zu denen er sich selbst zählt, eine wichtige Rolle in der Argumentation in Römer 9-11, aber auch im Römerbrief als Ganzem.

Juden sind und bleiben die Erstempfänger des Evangeliums (1, 16), viele von ihnen haben es empfangen. Ihre vorchristliche Beziehung zu Gott wird besonders gewürdigt. Für Paulus ist die Zugehörigkeit zum Bund, die in der Beschneidung zum Ausdruck kommt, ein großer Vorzug, da mit ihr Gottes Offenbarung verbunden ist (vgl. 7, 1). Selbst ihre Untreue kann die Treue Gottes zu Israel nicht aufheben. Bis zur endzeitlich erwarteten Rettung ganz Israels zeigt sich in den Judenchristen Gottes Treue zu Israel und die Zuverlässigkeit seiner Verheißungen. Dabei greift Paulus in Römer 9 und 11 auf die Vätergeschichte und die Geschichte Israels zurück, um von daher das Geschick Israels in der Ge-

³⁵ HAACKER, Brief 276-278 (wie Anm. 2).

³⁶ Vgl. die Diskussion bei LAMPE, PETER: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, 2. Aufl. (WUNT II 18) Tübingen 1989, 124-153.

³⁷ Zu seiner eigenen Wertschätzung kommt ihre umfassende ökumenische Anerkennung: „sondern alle Gemeinden unter den Heiden ... die berühmt sind unter den Aposteln“ (16, 4.7).

genwart zu verstehen. Er verwendet die im AT häufig vorkommende Vorstellung des Restes Israels, in dem sich (auch bei allem im AT ungeschönt beschriebenen Versagen Israels) die Kontinuität von Gottes Erwählung und Heilshandeln zeigt. Nicht alle Nachkommen Abrahams sind Kinder der Verheißung, aber Gott hat Israel einen entscheidenden Rest gelassen. Wie zur Zeit Elias hat sich Gott in der Gegenwart einen Rest Israels gelassen, die Judenchristen („So geht es auch jetzt zu dieser Zeit, dass einige übriggeblieben sind nach der Wahl der Gnade“, 11, 5), der zeigt, dass Gott sein Volk trotz mehrheitlicher Ablehnung des Evangeliums nicht verstoßen hat. Die Judenchristen verbürgen Gottes Treue zu Israel und zu seinen Verheißungen. Theobald schreibt:

„Dabei ist der ‚Rest‘-Gedanke an beiden Stellen, an denen er vorkommt, genau in den beiden korrespondierenden Funktionen von Paulus eingesetzt worden, in denen er auch in der prophetischen Literatur des Alten Testaments und darüber hinaus begegnet: in 9, 27-29 eher im negativen Sinn des Gerichts, durch welches das Volk hindurch muss und dessen verheerende Wirkung der kümmerliche Restbestand augenfällig macht, und in 11, 2b-6 im positiven Sinn der gebliebenen Hoffnung, insofern mit dem ‚Rest‘ der ‚Grundstock für das Israel der Endzeit‘ gelegt ist.“³⁸

Nach dem Verständnis des Römerbriefs ist die christliche Kirche der aus Gottes Gnade um die Heidenchristen erweiterte Rest Israels, der die endzeitliche Errettung ganz Israels und die Zuverlässigkeit der Verheißungen Gottes an Juden und Heidenchristen verbürgt.

Durchweg sind in Römer 9-11 die Verweise auf die Judenchristen und ihre besondere Funktion in die Gesamtargumentation über Gottes Weg mit Israel verwoben. Von Römer 9-11 her kann man daher weder über die Judenchristen sprechen, ohne das ganze Israel im Blick zu haben, noch über Israel, ohne die besondere Rolle der Judenchristen gerade für Israel mit zu bedenken.

Für Paulus zeigt sich diese Bestimmung der Judenchristen auch im Eintreten für die praxis pietatis der „Schwachen“, in seiner Verkündigung von Jerusalem aus, in der bleibenden Verbundenheit mit den Judenchristen Jerusalems, die die Dankesgabe und Anerkennung der heidenchristlichen Gemeinden empfangen sollen (ein Projekt, in das Paulus viel Zeit und Ressourcen investierte und für das er ein hohes Risiko einzugehen bereit war!), in Anerkennung und Lob judenchristlicher Missionare und eventuell im Eintreten für ihre Aufwertung in den stadtrömischen Gemeinden (14f; 15, 19.25-31; 16, 3-15).

Die besondere Rolle der Judenchristen und die Argumentation des Paulus in Römer 9-11 ist im christlichen Kontext keineswegs nur für ausgemachte (und gern belächelte) „Israel-Freunde“ unterschiedlicher Couleur von Bedeutung: Am Ende von Römer 8 betont Paulus die Gewissheit der Verheißungen Gottes im Evangelium. Würde Gottes Weg mit Israel erkennen lassen, dass Gottes Gaben und Verheißungen ihn gereuen können (entschieden verneint in Röm

³⁸ THEOBALD: Römerbrief 270 (wie Anm. 5).

11,29), wäre es auch um die Heilszusagen an Christen im Evangelium schlecht bestellt. Von daher kann und darf der Blick auf die Judenchristen damals und heute alle Christen ermutigen und versichern, dass Gott das, was er Israel und uns im Evangelium zugesichert hat – auch angesichts aller Bedrängnisse (5, 1-11; 8, 18-39) – schenken wird.

Dass die Erkenntnis der Bedeutung der Judenchristen nicht zu einer romantischen Begeisterung für die Judenchristen oder gar Vereinnahmung der Judenchristen und ihrer Gemeinden durch Heidenchristen führen muss und führen darf, ist selbstredend. Hier ist jedem Missbrauch vorzubeugen. Bei aller Notwendigkeit der Fortsetzung des jüdisch-christlichen Dialogs schließt die dringend geforderte Solidarität mit den Judenchristen Bevormundung und Maßregelung der Judenchristen oder bestimmter Judenchristen seitens der Kirche aus. Von daher ist es problematisch, wenn man etwa die aktive Mitwirkung bestimmter judenchristlicher Gruppen an Kirchentagen an die Bedingung der Absage an jegliche Judenmission auch durch Judenchristen knüpft. Ferner darf die gesamtchristliche Solidarität mit den Judenchristen deren Sicherheit nicht gefährden und ihr missionarisches Zeugnis gegenüber ihren Mitjuden nicht belasten.

Abstract

In this paper the author demonstrates the importance of the Jewish Christians in the epistle to the Romans, particularly in chapters 9 to 11.

Leading up to his depiction of the Jews who have come to believe in Jesus in Romans 9-11, Paul reproaches both the Jews and the Gentiles with spiritual failure. In the gospel, however, there is salvation for the Jews and the Gentiles without any soteriological differences. The Jewish Christians make up the remnant of Israel, which demonstrates God's faithfulness.

A repudiation of the Jews is denied, but as in the times of Elijah God's faithfulness is demonstrated on a small number of elect, augmented by the Gentile Christians, who together make up the Christian Church. The Church in present times is not entitled to co-opt the Jewish Christians, nor to patronize them. An insistence on renouncing mission among the Jews through Jewish Christians is deemed by the author to be problematic.

Prof. Dr. Christoph Stenschke, Biblisch-Theologische Akademie Wiedenest, Bergneustadt; University of South Africa, Pretoria, Südafrika; Bahnhofstraße 1, 51702 Bergneustadt; E-Mail: Stenschke@wiedenest.de

Messianisch-jüdische Bewegung in Deutschland

Eine historische und religionssoziologische Perspektive

Messianische Jüdinnen und Juden glauben an Jesus als den Messias Israels.¹ Sie haben sich seit 1995 als feste Bewegung im deutschen Raum etabliert und treffen sich in knapp 40 Gemeinden und Gruppen mit etwa 1000 regelmäßigen Besuchern in Deutschland, sodass Hans Hermann Henrix bereits im Jahr 2007 von einer „überraschenden Wirklichkeit des gegenwärtigen messianischen Judentums“² spricht.

Die messianisch-jüdische Bewegung stellt immer wieder und höchst aktuell besonders ein Pulverfass im jüdisch-christlichen Dialog dar. Dies zeigt zuletzt die Stellungnahme des Kirchentagspräsidiums zur Teilnahme messianisch-jüdischer Gruppierungen am Stuttgarter Kirchentag 2015, in der es heißt, dass Messianische Juden nicht zur aktiven Mitwirkung, zum Beispiel auf dem Markt der Möglichkeiten, zugelassen werden³ und als Reaktion darauf der vehemente Widerspruch des württembergischen Landesbischofs Frank Otfried July, der vor der in Stuttgart tagenden Landessynode betonte: „Messianische Juden haben Platz und Stimme auf dem Kirchentag. Darauf kommt es an.“⁴

Zum besseren Verständnis der messianisch-jüdischen Bewegung stelle ich nach einem knappen historischen Überblick zur Etablierung in Deutschland das Gemeinde- und Gottesdienstleben messianischer Juden vor. Die Darstellung der individuellen Fallgeschichten von drei Konvertiten lässt dann eine abschließende religionssoziologische Einschätzung zu.

¹ Vgl. PFISTER, STEFANIE: Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung, Münster 2008; sowie DIES.: Messianische Juden. Zur gegenwärtigen messianisch-jüdischen Bewegung in Deutschland, in: EZW (Hg.), Materialdienst 7, 72. Jahrgang (2009), 257-266; DIES.: The Present Messianic Jewish Movement in Germany, in: Mishkan 58 (2009), 6-20.

² HENRIX, HANS HERMANN: Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie, in: Salzburger Ringvorlesung, Salzburg 2007.

³ Vgl. http://www.kirchentag.de/aktuell/nachrichten/nachrichten/archiv_stuttgart/messianische_juden_gespraech/messianische_juden_statement.html (letzter Zugriff: September 2014) sowie http://www.kirchentag.de/aktuell/nachrichten/nachrichten/archiv_stuttgart/messianische_juden_gespraech.html (letzter Zugriff: September 2014).

⁴ <http://www.idea.de/nachrichten/detail/thema-des-tages/artikel/messianische-juden-koennen-sich-am-stuttgarter-kirchentag-beteiligen-1202.html>

Historische Judenchristen und gegenwärtige Messianische Juden

„Wir glauben, dass messianisches Judentum heute die Fortsetzung des biblischen, rechtmäßigen Judentums ist“⁵, heißt es in einem messianisch-jüdischen Glaubensartikel. Doch kann man von einer kontinuierlichen Entwicklung der Judenchristen zu heutigen Messianischen Juden ausgehen?

Die ersten Judenchristen in der Jerusalemer Urgemeinde glaubten, dass Jesus der verheißene Messias Israels war. Sie taten dies als innerjüdische Gruppe und lebten weiter im jüdisch-religiösen Kontext. Mit der Aufnahme der Heidenchristen entstand eine gemischte Gemeinde. Verschiedene Faktoren wie die Aufnahme der (unbeschnittenen) Heidenchristen, neue religiöse Riten, die Distanz der Judenchristen von den jüdischen Freiheitskämpfen etc. führten zu Trennungsprozessen zwischen den Judenchristen und der jüdischen Gemeinschaft.

Da sich die heidenchristliche Kirche ab dem frühen 2. Jahrhundert aufgrund der aufkommenden Substitutionstheologie selbst als das wahre Israel betrachtete, verwehrte sie es den judenchristlichen Mitgliedern weiter an ihrem jüdischen Erbe festzuhalten. Das führte dazu, dass die Judenchristen als eigenständige Gruppierung „verschwanden“. Dennoch konnten sie bis ins 5. Jahrhundert und in einigen Kirchen sogar darüber hinaus religiöse „Spuren“ wie Bräuche oder Symbole hinterlassen. In den späteren Jahrhunderten zwang die heidenchristliche Kirche Juden zur Taufe, Juden erlitten Verfolgungen und Pogrome und somit gab es lange keine judenchristliche Bewegung mehr.

Erst die Puritaner und die Pietisten im 17. und 18. Jahrhundert interessierten sich für das Judentum und suchten den Dialog mit Juden. Die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts belebten wiederum die pietistische Frömmigkeit und es entstanden die Pfingst-, die charismatische und die evangelikale Bewegung. Des Weiteren förderte die Erweckungsbewegung das Entstehen judenmissionarischer Werke, wodurch erstmals wieder seit Jahrhunderten viele Juden freiwillig den Glauben an Jesus als den Messias Israels annahmen, dabei aber in den jeweiligen Kirchen verblieben.

Manche einzelne judenchristliche Gruppierungen waren nur von kurzer Dauer. Erst im 19. und 20. Jahrhundert schlossen sich an Jesus Christus glaubende Juden, die sich nun „Hebräische Christen“ nannten, zu Verbindungen zusammen. Die bedeutendsten Allianzen waren zum Beispiel 1865 die „Hebrew Christian Union“ (HCU), 1915 die „Hebrew Christian Alliance of America“ (HCAA) und insbesondere 1925 die „International Hebrew Christian Alliance“ (IHCA).

Innerhalb der hebräisch-christlichen Bewegung trafen sich zu Beginn der 1970er Jahre einzelne Gruppen, die viele jüdische Elemente in ihre Gottesdienstformen integrierten. Angeregt durch die amerikanischen, evangelikal-charis-

⁵ EVANGELIUMSDIENST FÜR ISRAEL (Hg.): Eine messianische Gemeinde stellt sich vor., Faltblatt „Schma Israel“, Leinfelden-Echterdingen 2000.

matischen Aufbruchsbewegungen und ein neues jüdisches Identitätsbewusstsein entstand dann 1975 auf einer hebräisch-christlichen Konferenz in Amerika die Bewegung messianischer Juden.

Mittlerweile hat sich messianisches Judentum weltweit verbreitet, wobei sich stark divergierende Schätzungen auf 50 000 bis 332 000 messianische Juden in 165-400 Gemeinden belaufen.⁶

Anhand der geschilderten Stationen zeigt sich, dass viele Juden, die sich zum Glauben an Jesus als den Messias bekannten, nicht in einem jüdischen Kontext aufgewachsen sind und oft in einem heidenchristlichen Umfeld konvertiert sind. So weist Bernd Schröder darauf hin, dass heutigen messianischen Juden dementsprechend nicht die gleichen Funktionen zufallen können wie den Judenchristen der neutestamentlichen Ära.⁷ Dies wird im Folgenden weiter ausgeführt.

Messianische Juden in Deutschland

In Deutschland führte der Holocaust nicht nur zu einem Abbruch jüdischen Lebens. Die nationalsozialistische Verfolgung und Ermordung von Millionen Juden schloss die an Jesus als den Messias Israels glaubenden Juden mit ein. Ohne die Einwanderung russischer Juden aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990 im Rahmen des Kontingentflüchtlingsgesetzes wäre es weder zu einer Wiederbelebung jüdischer Gemeinden in Deutschland noch zu der Entwicklung einer aktiven messianisch-jüdischen Bewegung gekommen.

In Deutschland engagierten sich vereinzelt messianische Juden, die bereits Anfang der 1990er Jahre durch den Kontakt mit evangelikalen Gläubigen in der Sowjetunion konvertiert waren. Durch zahlreiche Kontakte dieser Pioniere mit Mitarbeitern evangelikaler Werke⁸ und gemeinsamer missionarischer Aktivitäten entstanden die ersten Gemeinden in Berlin (1995), Düsseldorf (1996), Hamburg (1996), in Stuttgart (1996) und Hannover (1999). Mittlerweile gibt es ca. 20 Gemeinden und 19 messianisch-jüdische Gruppen in Deutschland, wobei die Bewegung von einer großen Dynamik geprägt ist.⁹

⁶ Die verschiedenen Schätzungen zusammengefasst in PFISTER: *Messianische Juden* (2008) 93 (wie Anm. 1).

⁷ Vgl. SCHRÖDER, BERND: Rezension zu: STEFANIE PFISTER: *Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung*, Berlin/Münster 2008, in: *Theologische Literaturzeitung*, 134. Jahrgang, Heft 9 (2009), 931-934.

⁸ „Beit Sar Shalom Evangeliumsdienst“ (BSSE, gegr. 1996) als deutscher Zweig des internationalen „Chosen People Ministries“ (CPM), „Arbeitsgemeinschaft für das messianische Zeugnis an Israel“ (amzi, seit 1985 in Deutschland) und „Evangeliumsdienst für Israel“ (EDI, gegr. 1971).

⁹ Meine triangulär angelegte Studie in den Jahren 2004-2005 umfasste 14 teilnehmende Beobachtungen in elf verschiedenen Gemeinden und Gruppen, dazu erhielt ich 211 gültige Fragebögen aus 16 verschiedenen Gemeinden und Gruppen und zwölf narrative Konversionserzählungen, von denen ich drei ausführlich analysierte. Hinzu kamen 36 geführte Experteninterviews mit

Kollektive Strukturen des messianisch-jüdischen Glaubens

Allein schon die hebräischen Namen der meisten Gemeinden machen auf sich aufmerksam: So gibt es die Gemeinde „Beit Schomer“ („Haus des Hirten“) in Berlin, „Schma Israel“ („Höre Israel“) in Stuttgart, „Bnej Ha Or“ („Söhne des Lichts“) in München oder „Adat Adonai“ („Gemeinde des Herrn“) in Heidelberg, um nur einige zu nennen.

Weniger auffällig sind die eher geringen Mitglieder- oder Besucherzahlen, die allerdings von Mitgliedern der Bewegung deutlich überschätzt werden. Zum Zeitpunkt der empirischen Studie (2004–2005) gibt es in den Gemeinden und Gruppen 914 bis 1042 regelmäßige Besucher (messianische Juden und Nichtjuden), von denen 55 % bis 75 % tatsächlich messianische Juden sind. Der Anteil der nichtjüdischen Besucher beträgt zwischen 25 % bis 45 %.¹⁰ Auch für das Jahr 2014 ist von einer ähnlichen Mitgliederstruktur auszugehen, wobei der Anteil der messianischen Nichtjuden höher ausfallen wird, da seit 2001 mehr Nichtjuden als Juden zu den Gemeinden hinzustoßen.

Bemerkenswert ist eine äußerst homogene Mitgliederstruktur. So reisten 95 % der befragten messianischen Juden aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion ein und auch der Zeitpunkt ihrer Konversion, der von ihnen „Entscheidung für den Glauben/Annahme des Glaubens an Jeschua hamaschiach/ Jesus als Messias“ genannt wird, erfolgte von der Mehrheit (82 %) in den Jahren 1991 bis 2005. Die meisten messianischen Juden schlossen sich zudem zwischen 2001–2005 (59 %) einer messianisch-jüdischen Gemeinde an.

Bei einer messianisch-jüdischen Gottesdienstfeier, die meist an einem Schabbat und in russischer Sprache stattfindet, erstaunt zunächst, dass viele jüdische Symbole wie Menora, israelische Flagge, Schofar, Kippa, Tallit, Gebetsschal zu sehen sind, aber auch die Liturgie ist stark jüdisch geprägt: Die Gottesdienstteilnehmer zünden die Schabbatkerzen an, rezitieren das Schema Jisrael (meist in gekürzter Form), singen hebräische Lieder und halten den Schabbatkiddusch oder begehen die Havdala-Zeremonie. Ein Mitarbeiter liest aus der Tora und legt sie aus, der Gemeindeleiter spricht den Aaronitischen Segen und über die Kinder

Gemeindeleitern und Verantwortlichen in der Bewegung. Durch den Einsatz verschiedener Methoden konnte ich das Forschungsfeld aus verschiedenen Perspektiven betrachten (methodologische Triangulation). Die Studie führte ich auf der Grundlage der „Grounded Theory Methodologie“ nach Strauss/Corbin (vgl. STRAUSS, ANSELM/CORBIN, JULIET: *Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*, Weinheim 1996) durch, die auf einer systematischen Reihe von Verfahren basiert, die in einem Wechselspiel zwischen induktivem und deduktivem Vorgehen die Daten schrittweise gewinnt, wobei auf eine Hypothesenbildung ex ante verzichtet wird. Die Verankerung der Theoriebildung mit dem Forschungsgegenstand gelang durch die Zurückführung der Daten in die empirische Umgebung messianischer Juden, sodass eine vielschichtige Betrachtungsweise möglich war.

¹⁰ Von ihnen sind nur knapp ein Drittel in Deutschland geborene Nichtjuden (27 %), mehr als ein Drittel sind eingewanderte russische Nichtjuden (38 %) und etwas weniger als ein Drittel sind eingewanderte „deutsch-russischer Herkunft“, also Spätaussiedler (28 %).

den Segen „Möge Gott dich wie Ephraim und Manasse bereiten“ oder „Möge Gott dich wie Sarah, Rebekka, Rachel und Lea zubereiten“. Manche Gemeinden rezitieren Gebete aus dem Siddur und oft erschallt am Ende des Gottesdienstes der Ausruf „Amen. Baruch atta“ („Gepriesen seist du!“).

Viele jüdische Rituale eines jüdischen Gottesdienstes fehlen aber auch (z. B. Amida, Kaddisch, Lied „Adon Olam“) oder werden „messianisch-jüdisch“ interpretiert: Im Anzünden der Schabbatkerzen wird ein Hinweis auf Jeschua als das Licht der Welt und den Herrn des Schabbats gesehen und das Rezitieren des Schema' Jisraels bezieht auch den Glauben an Jesus als den Messias und Sohn Gottes ein. Die Toraauslegung erfolgt immer in Bezug auf das Neue Testament. Aber es entstehen auch eigene Symbole, Formulierungen oder Rituale: Häufig findet sich das eingeschobene Kurzbekenntnis „Jeschua hamaschiach“ in Gebeten, Liedern und Auslegungen wieder. Die angezündete Menora als Symbol erfüllter Messias Hoffnungen ist in vielen Gemeinden zu finden. Auch das Symbol des Davidsternes, der mit einer Menora und dem urchristlichen Fischzeichen verbunden ist, ist in den Gemeinden zusätzlich vorhanden und drückt den Wunsch nach Einheit der messianisch-jüdischen Gemeinde von jüdischen und nichtjüdischen an Jesus Glaubenden aus, wie es im frühen Urchristentum üblich war.

Gemeinsamkeiten mit einem christlich-evangelikalen Gottesdienst sind die offene, direkte, oft vereinfachende Predigtform, die frei formulierten, spontan wirkenden Gebete der Gemeindebesucher, die vielen Lobpreislieder mit eingängigen Melodien, kurzen Texten und vielen Wiederholungen, die persönlichen Kontakte vor und nach dem Gottesdienst sowie die rege Mitgestaltung der Gottesdienste von Gemeindemitgliedern. Inhaltlich überwiegen bei den Glaubensaussagen der Rituale, Lieder, Gebete und Wortauslegungen christliche Glaubensinhalte wie der Glaube an die Trinität, der Glaube an Jesus als den Messias Israels oder dessen soteriologische Funktion.

Alle Gemeinden begehen die Feste des Judentums mit großer Ernsthaftigkeit und richten viele Zeremonien wie Hochzeit, Bar Mizwa, Bat Mizwa etc. nach jüdischer Tradition aus. Besonders interessant ist die Feier des Pessachfestes: Messianische Juden folgen zwar einer jüdischen Pessach-Haggada und übernehmen viele biblisch-jüdische Gedanken wie Opferung und Auslösung, verbinden diese aber mit messianisch-jüdischem Glauben: Bei der Pessachfeier gilt Jesus als das Lamm, das die Menschen von der Sünde befreien kann und das Mazzabrot (Afikoman), welches bei einer jüdischen Zeremonie geteilt, dann versteckt und später wieder gefunden wird, ist hier ein Hinweis auf Jesu Tod am Kreuz (Teilung), sein Begräbnis (Versteck) und seine Auferstehung (wieder gefundenes Afikoman).¹¹

¹¹ Viele Gemeinden begehen mit der Einnahme des Afikomans und des dritten Becher Pessachweines das Abendmahl und deuten, dass Jesus während des Pessachmahles die entsprechenden Einsetzungsworte gesprochen habe. Indem sie das Abendmahl in die Pessachfeier integrieren,

Auf einer messianisch-jüdischen Konferenz im Jahr 1998 bekannten etwa 100 messianische Juden und Gemeindeleiter 13 messianisch-jüdische Glaubensartikel.¹² Nach diesen betrachten messianische Juden die Hebräische Bibel und das Neue Testament als eine untrennbare Einheit, als von Gott verbal inspiriert und daher als höchste Autorität für Leben und Handeln. Des Weiteren wird die Parusie Jesu meist vor (oder mit) der Aufrichtung seines messianischen Reiches erwartet. Zudem betonen die messianisch-jüdischen Glaubensartikel die Zugehörigkeit der messianischen Juden zu der Gemeinde aus den Nationen, aber auch zum Volk Israel. Dann folgen Artikel, die das jüdische Erbe betonen, an die biblisch-jüdischen Wurzeln erinnern, den Zionismus unterstützen, auf die Vermeidung heidenchristlicher Einflüsse hinweisen und die Zugehörigkeit zu Israel betonen.

Individuelle Strukturen des messianisch-jüdischen Glaubens

Ein empirisches Modell individuellen und kollektiven Ritualerlebens sollte davon ausgehen, dass ein an Ritualen partizipierender messianischer Jude auch die „Kon-Texte“ der „Ritualtexte“, das heißt der gottesdienstlichen Handlungen, versteht.¹³ Kollektive messianisch-jüdische Strukturen sollten sich an den individuellen Erfahrungen der Partizipierenden als „living human documents“¹⁴ erkennen lassen.

Nach der Auswertung der Konversionserzählungen lassen sich drei typische Fallgeschichten darstellen¹⁵: Die Konversion des 28-jährigen Pawels aus Usbe-

verbinden messianische Juden implizit das altjüdische Fest mit dem Einsetzen des Neuen Bundes. Durch diese Interpretation der jüdischen Feier übernehmen sie einerseits Elemente des rabbinischen Judentums (Ablauf des Sedermahles), pflegen Gedanken des biblischen Judentums (Opferung, Auslösung) und nehmen dabei Elemente der früheren judenchristlichen Bewegung (Herrenmahl, Neuer Bund) auf.

¹² Vgl. EDI (Hg.): Eine messianische Gemeinde stellt sich vor (wie Anm. 5). Zudem haben einige Gemeinden bereits eigene Glaubensbekenntnisse entwickelt, z. B. die Gemeinde Adon Jeschua in Stuttgart-Feuerbach; vgl. Israelitische messianische Gemeinde ADON JESCHUA (Hg.): Unser Glaubensbekenntnis, Stuttgart, in: <http://menora-online.de/adon-jeschua/deutsch/glauben.html> (letzter Zugriff: Januar 2014); und die Gemeinde Adat Adonai in Heidelberg, vgl. R. VIDONYAK: Die Grundlagen des Glaubens mit Kommentaren innerhalb der Gemeindegliederung der Gemeinde „Adat Adonai“, Heidelberg, abgedruckt in: PFISTER, Messianische Juden (2008) 389-394 (wie Anm. 1).

¹³ Vgl. HEIMBROCK, HANS GÜNTER: Gottesdienst – Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse, Kampen 1993, 39.

¹⁴ BOISEN, ANTON: The exploration of the inner world. A study of mental disorder and religious experience, Philadelphia 1971.

¹⁵ Für die Konversionserzählungen benutzte ich im Anschluss an U. Popp-Baier den Terminus „Fallgeschichte“, der die Bezeichnung „case histories“ (Strauss: Qualitative analysis) adäquater wiedergibt als der Begriff der „Fallbeschreibung“ oder der „Fallrekonstruktion“. Vgl. POPP-BAIER, ULRIKE: Selbsttransformationen in Bekehrungserzählungen. Eine narrativ-psychologische

kistan, des 48-jährigen Wladimirs aus Kiew, Ukraine, und der 72-jährigen Galja aus St. Petersburg, Russland.¹⁶

Die Fallgeschichte „Pawel“

Pawel wird 1977 als Sohn eines Juden und einer nichtjüdischen Ukrainerin in Usbekistan geboren und erfährt zunächst nichts von seiner jüdischen Abstammung. Nach der Scheidung seiner Eltern lebt er fortan bei seiner Mutter. 1990 erkrankt seine Mutter schwer, daraufhin hat der dreizehnjährige Pawel das erste Mal ein „persönliches Erlebnis“ (NI 7: 3/25-25) mit Gott. Weil seine Mutter genest, lässt er sich zusammen mit seiner Mutter in einer russisch-orthodoxen Kirche taufen. Die Taufe in der Atmosphäre dieser Kirche befremdet ihn allerdings sehr. Dennoch lässt ihn der Gedanke an Gott nicht los: Er habe „ab diesem Zeitpunkt [...] nie daran gezweifelt, dass es Gott gibt“ (3/18-20). Er unternimmt zwischen 1991-1993 verschiedene Anläufe, die Bibel zu lesen, wobei ihm aber ein tieferes Verständnis verwehrt bleibt.

1994 erfährt er als Siebzehnjähriger erstmals von seiner jüdischen Identität. 1995 bekommt er ein Neues Testament geschenkt, wodurch er einen offenbaren den „Ruf von Jesus Christus“ (5/33) vernimmt. Diesem Ruf habe er sich aber zunächst bewusst verweigert, da er glaubte, dass er sich dann ganz von „einem Leben in der Welt“ (6/2) distanzieren müsse.

Während des Studiums allerdings, als Pawel von seiner ersten ernsthaften Liebesbeziehung enttäuscht ist, verfällt er in eine lang anhaltende Depression mit Suizidgedanken. Daraufhin ist er nach dem „Alles-oder-nichts-Prinzip“ bereit, sich auf den Öffnungsmoment der Konversion einzulassen (8/2-3):

„Also äh ... als in der schwersten ..., also als es wirklich schlimm ging, bin ich ... ich, da hab ich dann, bin ich zu Gott gegangen in meinem Herzen. Schon wieder! Hab gesagt, Vater, zieh mich raus! Es ist so dunkel (lacht trocken) und nicht gut hier, wo ich jetzt gelandet bin.“ (NI 7: 8/5-8)

Pawel versteht die anschließende Begegnung mit dem Missionar der evangelikalen Organisation „Campus für Christus“ als Antwort auf diesen Hilferuf, da der Missionar ihm zur Konversion verhilft. Der Missionar gibt Pawel die Broschüre „Die vier geistlichen Gesetze“¹⁷ (10/6-7) und Pawel spricht mit ihm zusammen ein „Übergabegebet“. Pawel thematisiert, dass er im Zuge seiner Konversion von

Analyse, in: HENNING, CHRISTIAN/NESTLER, ERICH (Hg.): Religionspsychologie heute (Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie, Bd. 2, Frankfurt a. M. u. a.) 2000, 263.

¹⁶ Die insgesamt zwölf geführten narrativen Interviews liegen vollständig transkribiert der Verf. vor. Jedes narrative Interview wird hier aus datenschutzrechtlichen Gründen und um die Anonymität der Interviewpartner zu wahren, mit NI (= Narratives Interview), der laufenden Interviewnummer und der Seiten- und Zeilenzahl angegeben (z. B. NI 7:3/25-26).

¹⁷ Vgl. CAMPUS FÜR CHRISTUS (Hg.): Kennen Sie schon die vier geistlichen Gesetze, Orlando, in: <http://www.jesuswho.org/german/four.html> (letzter Zugriff: September 2014).

seiner Depression geheilt worden sei. Wichtiger jedoch sei die „Entscheidung“ gewesen, die er „richtig im Herzen“ getroffen habe (9/9-10). In dem Moment, in dem er sein Leben Gott übergeben habe, habe er „eine innerliche Erleichterung verspürt“ (9/31) und „das Leben war voller Farben schon wieder“ (9/5-6). Diese Erfahrungen entziehen sich für Pawel auch allen alltagssprachlichen Erklärungen: „Also man kann nicht diese ... Antwort ... ähm ... genau zusammenfassen ... in Worte fassen.“ (9/16-17)

1996-1998 liest er erstmals und regelmäßig in der Bibel und trifft sich mit anderen an Jesus als den Messias glaubenden Juden und mit evangelikalischen Christen zum Austausch über den neuen Glauben. Mitte 1999 schließt er sein Studium zum Elektroingenieur ab. Im Herbst 1999 lässt er sich in Usbekistan „messianisch-jüdisch“ taufen, diesmal geschieht dies in einem Gebirgssee im Rahmen einer messianisch-jüdischen Konferenz. Drei Wochen später reist er nach Deutschland aus.

Seit 2001 besucht er eine messianische Gemeinde in Stuttgart und nimmt dort an Hauskreisen, Bibelstunden und sonstigen Versammlungen teil. Mittlerweile leitet er auch Bibelarbeiten und manchmal hält er eine Toraauslegung im Gottesdienst.

Die Fallgeschichte „Wladimir“

Wladimir wird 1957 in ein jüdisches Elternhaus in Kiew, Ukraine, geboren und wächst dort ohne jüdische Erziehung auf. 1975-1980 absolviert er sein Studium zum Ingenieur in der Metallindustrie, er heiratet und hat zwei Söhne.

1987 stellt er sich erstmals Fragen nach dem Sinn des Lebens und führt 1992 ein Gespräch mit einem russischen, nichtjüdischen Freund, der ihm von seiner Bekehrung erzählt. Wladimir ist aber zunächst skeptisch. Dennoch besucht er 1992-1994 sporadisch eine baptistische Gemeinde in Kiew und liest regelmäßig den Tenach. Dort weist ein nichtjüdisches Ehepaar Wladimir auf dessen jüdische Identität hin: „Wir sind alle Heiden, alle Heiden und du ... bist der Jude ... du gehörst zum Volk, das von Gott auserwählt ist.“ (NI 10: 2/27-29) Wladimir kommt dann durch das Lesen des Tenachs ebenfalls zu der von Gott „offenbarten“ Erkenntnis, dass er zu Gottes auserwähltem Volk gehört: „Und ehrlich gesagt, habe ich ... äh ... ziemlich wenig Problem, wenn ich das Alte Testament gelesen habe. Gott hat mir sofort geöffnet, was bedeutet das jüdische Volk: Abraham, Isaak, Jakob [...]. Und ich hab verstanden, dass er mein Gott auch ist.“ (NI 10: 2/33-3/6) Wladimir definiert sich daher rasch als Jude, aber mehr ethnisch als religiös.

Wladimir ist nun als aktiv religiös Suchender zu bezeichnen. So erfährt er nicht nur theoretisches Wissen über die Konversion, sondern hat diese auch schon mehrmals bei anderen Personen beobachtet. So kennt er die Situation nach der Predigt, wenn der Pastor die Besucher auffordert, nach vorne zu kommen und sich zu Jesus zu bekehren (NI 10: 4/16-21). Das heißt, Wladimir hat

das beobachtbare Verhalten anderer Personen bei ihrer Begegnung mit einer sogenannten transzendenten Erfahrung bereits kennen gelernt. Dass er aber bisher dieser Aufforderung nicht nachkommen konnte, begründet er wie folgt: „Ich hab das Gefühl, dass mich eine Kraft festhält, ich konnte nicht aufstehen und nach vorne gehen. Und einfach gehen und knien und wie gesagt Buße tun.“ (NI 10: 4/21-23)¹⁸

Kurz vor der Konversion erlebt Wladimir einen emotionalen Zusammenbruch. Wladimir zeigt Unverständnis über den Tod Jesu sowie über das angebliche Schuldeingeständnis der Juden in Mt 27, 25: „Wenn die Ältesten [...] gesagt, das Blut von Jesus komme auf uns und unsere Kinder.“ (NI 10: 3/16-17) Dies fordert ihn zu einem zweifelnden Ruf zu Jesus heraus: „Ich bin nicht einverstanden, Jesus! Ich bin erstes Mal, ich bin niedergekniet und habe gebeten zu Jesus und ich habe geweint und ich habe noch nicht verstanden, was überhaupt passiert.“ (NI 10: 3/17-19)

Wladimirs Konversion findet im baptistischen Gottesdienst statt. Nun kommt hinzu, dass es ein „Pfingsttag“ (NI 10: 3/24) ist, an dem Wladimir konvertiert. Gerade die positive emotionale Gesamtatmosphäre des Gottesdienstes zur Feier der „Geburtsstunde“ der Kirche, hat ihn besonders beeindruckt, war doch bis vor einigen Jahren so ein Gottesdienst in der ehemaligen Sowjetunion überhaupt undenkbar.

„Ich hab einen großen Finger gesehen ... vom Dach. Es dauerte ungefähr zwei, drei Sekunden und ... äh ... ich hab verstanden, dass ich nach vorne gehen soll und beten und knien und beten und Jesus als meinen Erlöser im Herz nehmen. Das ist, wie gesagt, nicht Befehl, aber Gott. [...] Und an diesem Tag habe ich einen Finger gesehen und ich habe verstanden, was ich machen soll.“ (NI 10: 4/14-26)

Wladimir beschreibt die Vision des Fingerzeiges als Gottes unmissverständlichen Aufruf, dennoch schildert er die Konversion als eine aktive freie Entscheidung. Dies wird deutlich an dem Muster einer konkreten Handlungssequenz (nach vorne gehen, knien und Buße tun), was einer „Institutionalisierung“ des hier baptistischen Kontextes entspricht.

Noch im gleichen Jahr (1994) hat er sich auch dort taufen lassen.

1994-1996 besucht er einen Hauskreis mit nichtjüdischen Besuchern der baptistischen Gemeinde. Trotz seiner Konversion habe ihn aber weiterhin die Frage gequält: „Warum werden immer die Juden gehasst?“ (NI 10: 4/1-8) 1996 reist er mit seiner Familie nach Deutschland aus. Im gleichen Jahr habe er eine weitere Vision gehabt und durch einen Vortrag Fruchtenbaums habe er dann eine „Er-

¹⁸ Dies zeigt einerseits, dass er mit dem erworbenen Wissen um das äußere Ablaufschema („nach vorne gehen“, „sich niederknien“) und die inneren Abläufe („Buße tun“) bewusst und aktiv die Begegnung mit Jesus sucht. Gleichzeitig tritt hier aber eine weitere transzendente Macht zu Tage, der er eine universalistische Funktion zuschreibt, die Kraft, die ihn am Stuhl festhält. Später erläutert Wladimir, dass das Satan gewesen sei, der ihn von der Konversion abhalten wollte.

klärung“ gefunden: Satan hasse das Volk Gottes und säe den Hass auf die Juden weltweit.

Seit Januar 1999 besucht er regelmäßig eine messianische Gemeinde in Berlin und arbeitet auch dort intensiv mit, zum Beispiel bei der Durchführung der Sabbatabende.

Die Fallgeschichte „Galja“

Galja wird 1933 als Tochter einer Jüdin und eines russischen Vaters in St. Petersburg geboren. Als sie vier Jahre ist, stirbt ihr Vater unerwartet als „Stalinopfer“ (1937), denn bei den stalinistischen „Säuberungen“ in den Dreißiger Jahren wurden viele Juden und Nichtjuden getötet. Sie erhält keinerlei jüdische Erziehung von ihrer Mutter.

1951-1957 absolviert sie das Studium der Allgemeinmedizin, sie heiratet einen Deutschen und bekommt einen Sohn. 1957-1969 arbeitet sie als Ärztin in Ostdeutschland, nach 1970 reist sie wieder nach St. Petersburg zurück. 1970 lässt sie sich scheiden, der gemeinsame Sohn verbleibt bei ihr. Kurz nach ihrer Scheidung hat sie eine erste „Gottesoffenbarung“ (NI 12: 2/27). Sie erzählt, dass sie sich nach ihrer Scheidung sehr einsam gefühlt und abends auf einem Spaziergang ein langes „Gespräch“ mit einem imaginären Partner („ich weiß nicht, mit wem“, 2/1) geführt habe. Ihr sei dabei klar geworden, dass ihr Mann während der Ehe unfähig gewesen sei, sie oder sonst jemanden zu lieben. In diesem „emotional gespannten“ (2/8) Moment habe sie plötzlich einen heftigen Schlag auf ihren Kopf verspürt und eine leise „Gottesstimme“¹⁹ gehört (2/15):

„Und da war eine totale Stille um mich herum. Und in dieser Stille hörte ich ganz deutlich, eine ganz leise Stimme: Kannst du lieben? Und ich muss sagen, dass diesen Moment ich weiß jetzt hinterher, ja, dass das wirklich eine Gottesstimme war. Von Christus noch nicht die Rede, ja? Und das war für mich ein Umbruch. Ich habe angefangen, in mich hineinzuschauen, bisschen mehr, und hab verstanden, dass ich selbst nicht lieben kann und nicht mal weiß, was Liebe ist, und das, was ich für Liebe gehalten habe, gar keine ist. Das war so äh ... ein erster äh ... ich möchte schon sagen ... das war schon eine Gottesoffenbarung.“ (NI 2:2/9-27)

Galja gibt in dieser Darstellung die wörtliche Rede der leisen Stimme („Kannst du lieben?“) wieder. Schütze bezeichnet dies als den „naturgemäßen“ Darstellungsvollzug²⁰, denn die Frage nach ihrer Fähigkeit zu lieben ist die Zusammenfassung des ganzen Erzählsegments und pars pro toto auch ihres ganzen Lebens-

¹⁹ Ich bezeichne im Gegensatz zu der religionspsychologischen Forschung Galjas Erlebnis als Audition oder später als Vision, statt als Halluzination, um das subjektive Empfinden der Konvertiten ernst zunehmen.

²⁰ Vgl. SCHÜTZE, FRITZ: Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung: dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen, in: WEYMANN, ANSGAR/ARBEITSGRUPPE BIELEFELDER SOZIOLOGEN (Hg.): Kommunikative Sozialforschung: Alltagswissen und Alltags-

abschnitts: der Suche und Sehnsucht nach Liebe (in ihrer Ehe). Die wörtliche Rede kommentiert sie dann in ihrer heutigen Perspektive mit einem Verb des Wissens und „identifiziert“ sie: „Ich weiß jetzt hinterher, ja? Dass das wirklich eine Gottesstimme war“ (2/14-15). Aus der Reflexion der Konversion heraus war dieses Erlebnis für sie eine erste Begegnung mit Gott, ein „Umbruch“ (2/19). Besonders deutlich wird auch Galjas Gewissheit, dass es „eine höhere Kraft, einen Gott gibt, der über uns steht und uns lenkt von Kindheit an“ (1/16-17).

Galja betrachtet sich weiterhin eher als ziellos Suchende („und dann suchte ich weiter und suchte weiter“, 2/29). Sie möchte der höheren Kraft durch das philosophisch-religiöse Meditationssystem der indischen Yogaübungen näherkommen. Hier findet sie eine erste „Antwort“ einer „Gotteseinmischung“ (3/6), da ihr die Übungen auch erhoffte physische Heilung zukommen lassen.²¹

Galja konvertiert 1993 bei einer besonders intensiven Meditationsübung: Ein weißer Punkt sei immer näher und näher gekommen und habe Umrisse ausgebildet „bis ich auf einmal in diesem weißen Fleck, das war schon nicht mehr Punkt, Jesus erkannt habe“ (NI 12: 3/29-30).

Sie bekehrt sich somit, als sie Jesus in dem weißen intensiven Punkt erkennt, sie nimmt das Gespräch mit ihm auf (4/1) und beschreibt die Konversion später als das „Kennengelernt-Haben Jesu“ (5/13).²²

Für Galja steht ihre Konversion in direktem Zusammenhang mit ihren täglichen meditativen Übungen. Damit verknüpft sie ihre religiöse Erfahrung und ihr Handeln eng miteinander, was auch ihrer lebenslangen Suche „nach Lehre – nach Vorbild“ (1/12) entspricht. Denn Gott scheint ihren Alltag zu beobachten und zu bewerten, was die Bedeutung ihrer Individualität in Gottes Augen bestärkt. Dennoch verliert sie sich dabei nicht in „Selbstthematization von Individualität“²³, sondern sie öffnet sich hier für die Konversion.

1994 reist sie nach Deutschland aus und wünscht sich eine Gemeinschaft gleich oder ähnlich glaubender Menschen. Jedoch erst 1997 habe sie die messianische Gemeinde in einer Großstadt kennen gelernt und diese fortan regelmäßig besucht. Noch im gleichen Jahr lässt sie sich dort taufen. Anschließend leitet sie bis 2004 eine messianisch-jüdische Frauengruppe. 1998 habe sie einen prägen-

handeln, Gemeindemachtforschung, Polizei, politische Erwachsenenbildung, München 1976, 159-260, hier: 180 ff.

²¹ Hier wird deutlich, dass Galjas Suchen nicht von theologischem Wissen bestimmt ist, so dass sie nicht um die religiösen Hintergründe der ostasiatischen Yogaübungen weiß. Nach vollzogener Konversion kann sie sich wiederum von den Yogaübungen distanzieren und findet auch, wie sie sagt, physische Genesung in Jesus (NI 12: 23/5-6).

²² Es muss auch nicht immer ein außergewöhnliches oder übernatürliches Ereignis im Zuge der Konversion genannt werden. So geben 43,3% der befragten messianischen Juden (und 51,9% der MNJ; 46,8% insg.) an, dass sie kein bestimmtes Erlebnis hatten, als sie konvertierten. Ebenso muss einem Konversionsereignis nicht immer eine emotionale Erschütterung folgen.

²³ HARTMANN, KLAUS: Es könnte auch Religion sein. Religiöse Orientierungen in biographischen Konstruktionen von Managern, in: WOHLRAB-SAHR, MONIKA (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a. M./New York 1995, 257.

den Traum von ihrem Vater gehabt, der ihr darin zugesagt habe, dass der jüdisch-messianische Glauben für Galja völlig richtig sei. Ende 2004 verabschiedet sie sich von der bisherigen Gemeinde und wird in einer anderen messianischen Gemeinde Mitglied. Die alte Gemeinde war ihr nicht jüdisch genug.

Zusammenfassung

In allen drei Fallgeschichten erleben die Interviewpartner den Kommunismus und den daraus folgenden Atheismus als alltäglichen Bestandteil ihres Lebens. Damit begründen sie entweder ihre mangelnde Religiosität vor der Konversion und skizzieren diese als „normal“ (Wladimir) oder es lässt sich mit dem Kommunismus ein naives und unpersönliches Gottesverständnis erklären (Pawel). Der Kommunismus kann aber auch Sehnsüchte nach einem anderen Leben, nach „Vater, Lehre und Vorbild“ wecken (Galja). Des Weiteren erkennen die Interviewpartner den Kommunismus und den daraus resultierenden Atheismus als Gründe für das mangelnde jüdische Identitätsbewusstsein vor der Konversion. Letztlich hat die Thematisierung des Kommunismus in allen drei Interviews noch eine weitere Funktion: Die Interviewpartner begründen so, dass sie in dieser atheistischen Umwelt unmöglich konvertieren konnten. Dadurch machen die Erzähler zudem deutlich, dass sie sich zum Zeitpunkt des Interviews längst gegenüber dem System des Kommunismus abgegrenzt haben.

Nachdem die Interviewten den Kommunismus und dessen Auswirkungen geschildert hatten, berichteten sie von einer neuen Zeit, der Perestrojka und ihren nachfolgenden Umwälzungen, die im Leben der Interviewpartner Lebensumbrüche bewirkten. Alle Interviewten vollzogen ihre Konversion im Zeitraum der Perestrojka und der nachfolgenden politischen und wirtschaftlichen Stimmungslage. Wladimir und Galja gehören somit zu den 23,8 % der befragten messianischen Juden der Fallstudie, die angeben in dem Zeitraum 1991-1995 konvertiert zu sein. Pawel zählt zu den 34,3 % der befragten messianischen Juden, die eine Konversion in den Jahren 1996 bis 2000 erlebten.

Zudem zeigt sich, dass sich der Zeitpunkt der Einreise nach Deutschland auch auf die Konversion auswirkt: So haben 44 % der befragten messianischen Juden und Nichtjuden (N = 149) die Konversion höchstens drei Jahre vor oder nach der Einreise nach Deutschland vollzogen. 28,5 % bekehrten sich zwischen vier und sieben Jahren vor oder nach der Einreise.

Alle drei Interviewpartner gehören dabei zu den 51,7 % (N = 77) der befragten messianischen Juden und Nichtjuden (N = 149), die angeben, schon vor der Einreise – also noch in der ehemaligen Sowjetunion – konvertiert zu sein. 40,4 % (N = 60) sind erst nach ihrer Einreise und 8,1 % (N = 12) sind im gleichen Jahr der Einreise konvertiert.²⁴

²⁴ Hier kann nicht mehr nachvollzogen werden, ob der Glaube vor oder nach der Einreise angenommen wurde.

Nachdem sich die Interviewpartner als religiös Suchende geschildert hatten, erzählten sie, wie sie sich auf die Konversion aktiv vorbereiteten. Ulmer bezeichnet diese absolute Bereitschaft des Konvertiten, sich konkret auf die Konversion einzulassen, als die Einleitung der Konversion, die „religiöse Öffnung“²⁵. Dieser Moment der „religiösen Öffnung“ ist zuvor immer wieder durch eine aktive Vorbereitung, zum Beispiel durch wiederholte religiöse Handlungen oder Muster „eingübt“ worden, so dass man sich auf die Konversion „einstimmen“ kann.²⁶

Pawel und Wladimir gehören zu den 34,5 % der befragten messianischen Juden, die angegeben haben, dass sie durch einen Nichtjuden den Weg zum Glauben gefunden haben (35,8 % der MNJ, 34,5 % insg.).²⁷ 38 % der messianischen Juden geben an, dass sie von einem anderen messianischen Juden begleitet wurden (sowie 17,3 % der MNJ, 30 % insg., N = 203).²⁸ Insgesamt sind somit 72,5 % der befragten messianischen Juden durch eine (affektive) Beziehung zu einem an Jesus Gläubigen zur Konversion „geführt“ oder begleitet worden.²⁹ Zudem geben 43,4 % der befragten messianischen Juden an, insbesondere durch das Lesen der Bibel konvertiert zu sein (61,6 % der MNJ und 50,3 % insg., N = 199).³⁰

Auch wenn die Konversion in Anwesenheit anderer Personen geschieht, thematisieren messianische Juden das Ereignis immer als individuelle Erfahrung. Dadurch wird die Transzendenz Gottes in die „Unergründlichkeit des jeweils eigenen Selbst, des Ich“³¹ überführt und kann dort als immanent wahrgenommen und kommuniziert werden.

Insgesamt wird ein *passiv-aktiv-passiv-aktiv-Konversionsschema* deutlich, denn alle thematisieren zunächst eine Erkenntnis oder ein Erlebnis, das ihnen (*passiv*) wiederfährt und eine *aktive* religiöse Suche auslöst, die zur Konversion führt. Die Konversion wiederum wird eingeleitet von einem *passiv erfahrenen*

²⁵ ULMER, BERND: Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses, in: Zeitschrift für Soziologie 17 (1988), 19-33, hier: 28.

²⁶ Die „Vorbereitung zur religiösen Öffnung“ muss nicht als eigenständige Phase, sondern als eigenständige Thematisierung innerhalb der Konversionserzählungen verstanden werden.

²⁷ Auch 83,3 % der befragten messianisch-jüdischen Gemeindeleiter (N = 25) geben an, durch einen Nichtjuden konvertiert zu sein.

²⁸ Lediglich 9,9 % der messianischen, meist jüngeren Juden geben an, durch ihr Elternhaus auf den Glauben vorbereitet worden zu sein (sowie 23,5 % der MNJ und 15,2 % insg.). Galja wiederum gehört zu den 18,2 % der befragten messianischen Juden, die angeben, ohne menschliche Vermittlung zum Glauben gefunden zu haben (23,5 % der MNJ, 20,2 % insg.). 37,6 % der befragten messianischen Juden (35,9 % der MNJ, 36,9 % insg.) geben zudem an, dass ein schwerer Schicksalsschlag oder ein tragisches, schweres Leben für die Konversion mit verantwortlich war.

²⁹ Weitere situative Faktoren treten in der hier vorliegenden Untersuchung hinzu, z. B. ein „außergewöhnliches Erlebnis“, eine „Versammlung oder Bibelstunde“, „das Vorbild eines anderen Gläubigen“, evangelikale Schriften, besondere Veranstaltungen wie eine „jüdische Feier“, eine „Evangelisation“, eine „messianische Jugendfreizeit“, eine „messianisch-jüdische Konferenz“ oder eine „Musikveranstaltung/Konzert“.

³⁰ Hier waren Mehrfachnennungen möglich.

³¹ LUHMANN, NIKLAS: Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2002, 111.

transzendenten „Ereignis“ (Pawel: Heilung; Wladimir und Galja: Vision und plötzliche Erkenntnis) und schließt mit einer *aktiven* „Lebensübergabe“ (Pawel und Wladimir) oder einem „Gesprächsbeginn“ (Galja) ab.

Religionssoziologische Bewertung und Ausblick

Insgesamt zeigt sich, dass die Konversionen persönliche Lebensentscheidungen darstellen. Da sich die individuellen Strukturen der Konvertiten in den kollektiven Strukturen der messianisch-jüdischen Gemeinden wiederfinden lassen und vice versa, spricht dies für eine neue religiöse Bewegung zwischen Judentum und Christentum. Das heißt, das Messianische Judentum stellt ein eigenes religiöses System mit typischem messianisch-jüdischem Repertoire dar, welches Schnittmengen zum evangelikal-christlichen (z.B. Glaubensbekenntnis) und dem jüdischen System (Identitätsgefühl, Liturgie, Symbole, Kleidung, Rituale, Feste etc.) aufweist.

Dennoch ist damit weder das Judentum noch das Christentum als defizitär anzusehen, sondern messianisch-jüdische Gruppierungen bieten für die geschilderten Lebensgeschichten eine adäquate Möglichkeit zum Ausleben ihres Glaubens. Die erfolgten Konversionen bedeuten ebenfalls nicht, dass Missionsversuche an jüdischen Bürgern des Landes toleriert werden dürfen.

Im christlich-jüdischen Dialog sollte sich weiter praktisch-theologisch mit der Tatsache messianischer Juden in Deutschland auseinandergesetzt werden.

Abstract

There is no historical continuity between the Jewish Christians of the first church of Jerusalem and the contemporary groups of Messianic Jews. Germany has experienced the founding of congregations of Messianic Jews since the 1990's, whereby their members originate almost without exception from countries of the former Soviet Union. The worship services are usually held on the sabbath and in the Russian language and show a strong liturgical Jewish character, which also integrate a number of free-church elements. The author illustrates typical conversion stories using three examples. The individual structures of the conversion processes correspond with the collective structures of the messianic-Jewish congregations, which present an adequate opportunity for the believers to live out their particular form of the faith. The existence of messianic Jews is no justification for mission among other Jews.

PD Dr. Stefanie Pfister, Technische Universität Dortmund, Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Professurvertretung für Evangelische Theologie mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik, Emil-Figge-Straße 50, 44227 Dortmund; E-Mail: stefanie.pfister@tu-dortmund.de

Heimke Hitzblech

Predigt über Markus 10, 13-16

Thema: Kinderkram?!

Kinderkram! Jesus segnet die Kinder? Ja klar, kennen wir die Geschichte. Schon ewig und drei Tage. Eine nette, schöne Sonntagsschulggeschichte. Das lockt doch keinen mehr hinter dem Ofen hervor. Da sind wir drüber weg. Kinderkram!

Scheinbar hat es was Befriedigendes, so etwas sagen zu können. Irgendwie scheint es ein Grundbedürfnis des Menschen zu sein, schon besser und weiter und größer zu sein. Das fängt ja früh an. Was für eine Genugtuung, wenn ein Kind in der zweiten Klasse angekommen ist und sagen kann: „Oh Mann, die Aufgabe ist ja ‚baby‘, das ist ja was für Erstklässler ...!“ Kinderkram!

Wenn man die Bibel aufschlägt, bekommt man den Eindruck, dass die Menschen vor 2000 Jahren wohl auch nicht anders gestrickt waren. Die Jünger Jesu zumindest scheinen genauso zu ticken. Mit Jesus unterwegs zu sein, das ist eine große Sache. Als seine Begleiter haben sie teil an dem Glanz, der ihren Meister umgibt. Wäre damals schon die Presse dabei gewesen und es wären Fotos von diesem Wundertäter und Lehrer gemacht worden – vielleicht hätten sie sich dicht an ihn gedrängt, um mit aufs Bild zu kommen. Jesus ist wichtig, und wir sind damit auch wichtig, mögen sie manchmal gedacht haben.

Als Mütter mit ihren Kindern kommen und sich wünschen, dass Jesus sich ihren Kindern zuwendet, da ist für die Jünger klar: Nein, das geht nicht! Jesus ist viel zu wichtig, viel zu bedeutend, um sich mit den Kindern abzugeben. Das muss nun wirklich nicht sein. Kinderkram!

Und energisch versuchen sie zu klar zu machen, dass ja nun wirklich nicht jeder einfach so kommen und diesen wichtigen Jesus stören kann. Sie verdrängen die Kinder und Mütter, die vermeintlichen Störenfriede, aus der Nähe Jesu.

Das versuchen sie so lange, bis Jesus sich persönlich einmischt. Er ist ganz und gar nicht einverstanden mit der Wichtigtuerei seiner Jünger.

Er ist ärgerlich, unwillig, es passt ihm nicht, was da geschieht. Er nimmt die Jünger nicht vorsichtig beiseite, um ihnen ein paar freundliche Tipps zu geben. Er sagt sich auch nicht: „Na, da muss ich heute Abend mal in Ruhe mit ihnen drüber reden und ihren Einsatz reflektieren.“ Nein. Genauso energisch, wie die Jünger eben noch die Mütter und Kinder weggeschickt haben, genauso energisch spricht Jesus jetzt die Jünger an und weist sie öffentlich zurecht: So geht

¹ Predigt im Rahmen eines Vokationsgottesdienstes in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Wetter-Grundschöttel. Die Geschichte der Kindersegnung Jesu wurde während des Kinderteils des Gottesdienstes anhand eines Bildes erzählt (Markus 10, 13-16 / Markus 9, 33-37).

es nicht. Lasst die Kinder zu mir kommen. Ihr habt keinerlei Recht, ihnen das Zusammensein mit mir zu verwehren.

Und dann setzt er noch einen drauf: Gerade ihnen gehört das Reich Gottes. Sie haben einen Platz bei Gott, ganz selbstverständlich. Sie sind Gott wertvoll und wichtig – und sie sind sogar Vorbilder für euch: „Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.“ (V. 15)

Wie ein Kind, so selbstverständlich, vertrauensvoll, ohne Knoten im Gehirn und Extra-Leistungen. Ohne theologische Prüfung und eine lange Liste guter Taten.

Wie ein Kind, das es selbstverständlich annimmt: Da ist jemand, der ist größer als ich. Der kümmert sich. Der überblickt die Dinge, die ich nicht überblicke. Der liebt mich und schützt mich und nimmt mich an die Hand. Wie ein Kind, dem es völlig klar ist: Wenn ich etwas kaputt gemacht habe, dann werden Papa und Mama es wieder heil machen können.

Wie ein Kind voller Vertrauen.

Und nach diesen Worten wendet sich Jesus den Kindern zu. Da sind ihm alle Jünger, die Erwachsenen, die diskussionsfreudigen Pharisäer und wer auch sonst noch dabeisteht, völlig egal. Markus beschreibt die Zuwendung Jesu gleich in einer dreifachen Weise: Er nahm die Kinder in die Arme, legte ihnen die Hände auf und segnete sie. Es ist eine ganz intensive Zuwendung.

Das war kein freundlich-distanziertes „Über-den-Kopf-streichen“, keine volksnahe Geste von oben herab, weil sich das für einen Prominenten doch einfach gut macht.

Nein, er war ganz bei den Kindern, so wie es der Zeichner auf dem Bild ausgedrückt hat, das wir eben gesehen haben. Und wenn der eine sein neues Spielzeug zeigte, und der andere vom toten Vogel am Weg erzählte, dann war das jetzt dran und wichtig.

Jesus macht damit seinen Jüngern sehr deutlich: Sich diesen Kindern zuzuwenden, das ist nicht Kinderkram, das ist Chefsache. Diese Zeit, diesen Raum lässt er sich nicht nehmen.

Eigentlich sollten die Jünger das wissen. Eigentlich war das kürzlich erst Thema. Aber sie haben wohl nichts gelernt. Denn sie sind immer wieder bei ihrem eigenen Thema: Wer von uns ist der Größte, Wichtigste, Bedeutendste?

Nur wenige Verse zuvor wird im Markus-Evangelium davon berichtet.² Jesus ist mit seinen Jüngern unterwegs gewesen, und nun sind sie auf dem Heimweg. Und verhandeln genau über ihre Themen: Wer ist der Größte von uns? Wer steht Jesus am nächsten? Wer hat das Sagen? Wer wird im Reich Gottes, wenn Jesus seine Herrschaft antritt, den Platz direkt neben Jesus kriegen? Und wer kriegt welchen Ministerposten? Wer ist wie wichtig?

Über dem Diskutieren waren sie zu Hause angekommen. Da dreht sich Jesus zu ihnen um, schaut sie an und fragt: Worüber habt ihr euch unterhalten

² Vgl. Mk 9,33-37.

unterwegs? Sie schauen sich an, drucksen rum, halten den Mund. Fühlen sich ertappt, sind peinlich berührt, weil sie es genau wissen: Damit kommen sie bei Jesus nicht gut an.

Und Jesus bohrt nicht länger, sondern sagt es ihnen klar ins Gesicht:

„Wenn jemand der Erste sein will, dann soll er der Letzte von allen und der Diener aller sein.“ (Mk 9, 35)

Eine auf den Kopf gestellte Welt, die Jesus da fordert. Und dann macht er es gleich noch unmissverständlich deutlich: „Er nahm ein Kind, stellte es in ihre Mitte, schloss es in seine Arme und sagte: Wer solch ein Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf. Und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat.“ (Mk 9, 37)

Jesus identifiziert sich geradezu mit dem Kind. Im Lukasevangelium heißt es: Er stellte es neben sich.³ Und er sagt damit: Das, was ihr mir geben wollt, das gebt diesem Kind. Wie ihr mit mir umgehen würdet, so geht mit diesem Kind um. Wo ihr dieses Kind missachtet, da missachtet ihr mich. Wo ihr dieses Kind verletzt, da verletzt ihr mich. Oder, wie es im Matthäus-Evangelium heißt: „Was ihr einem von diesen Kleinen und Unbedeutenden getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25, 40)

Schaut nicht auf die Großen und Berühmten, werdet nicht zu Wichtigtuern, die sich ihrer tollen Beziehungen und Bekanntschaften rühmen.

Geht zu den Kleinen, den Einfachen, den Kindern. Dort werdet ihr mich finden.

Was anderen als Kinderkram erscheint, wird bei Jesus zur Chefsache. Aber die Jünger, die tun sich immer wieder schwer damit!

Wie sieht das bei uns aus? Welchen Platz haben bei uns die Kleinen, die Einfachen, die, die kein Vitamin-B-Potential haben? Welchen Platz haben die Kinder?

Nun ist der Platz, den Kinder haben, heute durchaus ein anderer als damals. Zumindest in unserer Gesellschaft. Obwohl er auch da sehr unterschiedlich ist. Manche Kinder könnten tatsächlich das Gefühl kriegen, dass sie die Größten sind. Schon früh sind sie als Konsumenten umworben. Die beste Förderung ist gerade gut genug und das Mama-Taxi fährt jederzeit und überall hin. Dass bei der Einschulung ein Kind von einem „Hofstaat“ von 8 bis 10 Erwachsenen umgeben ist, die die Kameras zücken, ist nicht mehr die Ausnahme. Manche Kinder werden geradezu auf einen Sockel gestellt und vergöttert. Das heißt aber längst nicht automatisch, dass sie dabei wirklich ernst genommen werden und das bekommen, was sie tatsächlich brauchen.

Daneben gibt es aber auch das krasse Gegenteil. Kinder werden vernachlässigt und verwahrlosen, müssen sich alleine durchschlagen, werden Opfer von Gewalt und Missbrauch. Nicht nur in anderen Teilen der Welt, sondern auch in unserer Gesellschaft. Kinder werden oftmals nicht wertgeschätzt. Das merkt man auch an dem Status derer, die sich mit ihnen befassen. Da ist die Rede davon, dass eine Frau „nur“ Familienfrau und Mutter ist. Erzieherinnen und Grundschul-

³ Vgl. Lk 9, 47.

lehrerinnen werden schlechter bezahlt als die, die am Gymnasium unterrichten. Wenn ich während meines ersten Studiums gefragt wurde, was ich studiere, und dann vom Grundschullehramt erzählte, spürte ich manchmal aus der Reaktion die Haltung heraus: Ach was, muss man das denn studieren? Das ist doch Kinderkram!

Und wie sieht es bei uns in der Gemeinde aus? Welchen Platz haben die Kinder in unserer Mitte? Nun ja, erst einmal hinter der dicken Glasscheibe da oben, damit sie nicht stören. Platz zum Spielen haben sie da auch. Und dann? Doch, wir mögen es schon, wenn sie hier vorne sitzen oder was singen. Wenn sie uns zu Weihnachten ein Musical aufführen oder wenn die Kinderarche⁴ einen Gottesdienst gestaltet. Wir mögen ihre Begeisterung, finden sie süß, mancher Opa, manche Oma ist stolz auf den Enkel – aber sehen wir die Kinder als unsere Vorbilder? So, dass wir denken: So wie dieses Kind möchte ich glauben können?

Manchmal ist mir das in Gemeinden begegnet, wenn jemand neu in die Mitarbeit einsteigen wollte, vielleicht von den Jugendlichen, dass man selbstverständlich sagte: Ja, dann fang doch erst einmal in der Kinderarbeit an. Vielleicht mit dem leisen Hintergedanken: Da kommt es noch nicht so drauf an. Da kann man nicht viel falsch machen. Aber ist es nicht eigentlich genau umgekehrt? Werden nicht genau in diesen Kinderjahren so viele wichtige Dinge geprägt und gelernt, die später das ganze Leben mit bestimmen? Kommt es nicht gerade da drauf an, dass da richtig gute Leute an der Arbeit sind?

Ich glaube, dass wir uns von Jesus immer wieder den Blick zurechtrücken lassen müssen. Denn manchmal sind wir ja den Jüngern damals gar nicht so unähnlich. Wir wollen gerne jemand sein. Wir sorgen uns darum, ob unsere Anliegen in der Gemeinde auch ernst genug genommen werden. Wir fühlen uns aufgewertet, wenn die Pastorin oder der Pastor persönlich zum Geburtstagsbesuch vorbei kommen. Wir sind froh, wenn wir zeigen können, dass wir Bescheid wissen.

Und was sagt Jesus? „Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, der wird nicht hinein kommen.“ (Mk 10, 15) Und wer ein Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf.“ (Mk 9, 37)

Es geht Jesus nicht darum, Kinder auf einen Sockel zu stellen. Eher fordert er uns auf, von unserem eigenen Sockel herunter zu kommen. Eher setzt er sich zu den Kindern in die Sandkiste, denn die ist wohl nahe am Stall. Da kennt Jesus sich aus.

Jesus stellt das Kind in die Mitte der Jünger, in die Mitte der Gemeinde, auf eine Ebene, neben sich!

Und wo stehen wir? Stellen wir uns zu den Kindern? Begegnen ihnen auf Augenhöhe? Schauen wir hin, was wir von ihnen lernen können? Oder stehen wir vielleicht manchmal den Kindern im Weg, wenn sie zu Jesus kommen möchten? Mit unseren klugen Worten, mit unserem Verhalten?

⁴ Die Kinderarche ist die Kindertagesstätte der EFG Wetter-Grundschötterl.

Wer ein Kind aufnimmt, ernst nimmt, annimmt, der nimmt Jesus an. Wer einem Kind begegnet, hat die Chance, in ihm Jesus zu begegnen.

Es gibt diesen wahren Satz: Wer bei Gott eintaucht, der taucht bei den Armen wieder auf. In diesem Zusammenhang möchte ich ihn umdrehen und ein wenig ändern: Wer bei den Kindern eintaucht, der taucht bei Gott wieder auf. Auch das ist wahr. Der Kinderkram wird zur Chefsache.

Liebe K., liebe M., wenn wir heute in diesem Gottesdienst eure Vokation vornehmen, euch als Religionslehrerinnen berufen und segnen, dann soll uns das bewusst sein: Das ist wahrhaftig kein „Kinderkram“, was ihr da macht. Das ist manchmal echte Knochenarbeit. Denn Kinder sind ja wahrhaftig nicht immer lieb und nett und süß und goldig. Sie sind manchmal auch anstrengend und laut und frech und grausam. Und die, die beim Lehrerberuf immer nur an viele Ferien denken, verzichten in der Regel ganz gern auf die Ferien, weil sie den Rest dann doch nicht dazu haben wollen.

Aber vor allem ist es ein Vorrecht. Ihr seid beteiligt an einer echten „Chefsache“. Da, wo ihr bei den Kindern seid, da seid ihr nah bei Jesus. Wo ihr euch einlasst auf ihre Welt, wo ihr hinhört auf ihre Fragen und sie nicht nur mit Antworten überschüttet, da habt ihr die Chance, dass euch Türen aufgehen, durch die ihr dem Reich Gottes näher kommt. Da könnt ihr Geheimnissen auf die Spur kommen, die einem in der Welt der Erwachsenen verschlossen bleiben. Weil eins und eins eben manchmal nicht zwei ist, sondern unendlich. Und weil sich im Kleinsten der Größte versteckt.

Aber es geht ja nicht nur um euch beide, es geht um uns alle. Wir alle sind herausgefordert uns einzulassen auf die, die uns klein und unwichtig erscheinen. Die Kinder ernst zu nehmen in ihrer Welt, mit ihren Fragen und Gedanken. Es geht darum, dass wir uns anstecken lassen von ihrem Vertrauen und ihrer Bereitschaft, die Fürsorge eines Größeren anzunehmen und mehr zu begreifen vom Reich Gottes, in dem ganz andere Maßstäbe gelten.

Das kann man ja nicht nur als Lehrerin oder Lehrer, das kann man auch in den alltäglichen Begegnungen, in der Familie, in der Nachbarschaft.

Das kann man übrigens auch an verschiedenen Stellen in der Kinderarbeit unserer Gemeinde, bei den JesusKids, in der Krabbelgruppe, bei Querbeet, in der Jungschar. Da warten Kinder auf euch, die euch etwas zeigen wollen vom Reich Gottes, wenn ihr euch darauf einlasst.

Denn wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, der wird daran vorbei leben, egal wie groß und schlau und angesehen er ist. Aber wer sich neben die Kinder stellt, wer bei ihnen eintaucht in ihre Welt, der wird bei Gott wieder auftauchen.

Amen.

Pastorin Heimke Hitzblech (BEFG), Karl-Siepmann-Straße 28, 58300 Wetter/Ruhr; E-Mail: heimke.hitzblech@baptisten-grundschoettel.de

Damaris Krusemark

Kommentar zur Predigt von Heimke Hitzblech

Eine Predigt, die mit dem Wort „Kinderkram“ beginnt! Wo kann man so etwas schon hören? Eindeutig in der EFG Wetter-Grundschtötel. Das Wort weckt Neugierde auf die Predigt von Heimke Hitzblech. Was danach folgt, ist eine hervorragende Predigt, welche die Kinder und deren Stellenwert im Reich Gottes in den Mittelpunkt rückt. Der spezielle Kontext der Predigt ist ein Vokationsgottesdienst, in dem zwei Religionslehrerinnen für ihren nun beginnenden Dienst berufen und gesegnet werden. Die Textauswahl für die Predigt ist thematisch eindeutig vom Kontext inspiriert. Der Kommentar zur Predigt gliedert sich in vier thematische Abschnitte.

I Form

Der Einstieg der Predigt beginnt mit einem „Wachmacher-Wort“. Kinderkram ist als erstes Wort einer Predigt eher selten und ruft zuerst Verwunderung und dann Neugierde hervor. Der Predigthörer ist damit sofort ganz bei der Predigerin. Als sich durchziehendes Stichwort wird der Begriff „Kinderkram“ in der Predigt immer wieder genannt und unterstützt damit den inhaltlichen roten Faden. Der Predigteinstieg ist kurz gehalten, hat aber dennoch eine enorme Bedeutung für die Aktualität und Lebensnähe der Predigt.

Dem Einstieg folgt die thematische Auseinandersetzung und Auslegung der zwei Bibeltexte, die der Predigt zu Grunde liegen. Dabei geht die Predigerin zuerst auf Mk 10, 13-16 und direkt anschließend auf Mk 9, 33-37 ein.

Nach der Beschäftigung mit beiden Texten bezieht die Predigerin durch direkte Fragen an das Plenum die Predigthörerinnen und Predigthörer mit ein. Der Hörerbezug ist verbunden mit einem ausführlichen Gegenwartsbezug der Predigt, der zuerst die allgemeine Gesellschaft und dann auch speziell den Raum der Gemeinde betrifft.

In einer Bündelung der thematischen Schwerpunkte der Predigttexte und dem aufgezeigten Hörer- und Gegenwartsbezug der Inhalte, folgt am Ende der Predigt ein ausgiebiger Anwendungsteil. In diesem Abschnitt geht die Predigerin explizit auf die anstehende Vokation der Lehrerinnen ein und spricht sie persönlich an. Es gelingt der Predigerin in diesem Kontext sehr gut, eine Balance zu finden zwischen der Fokussierung auf die Vokationskandidatinnen und allen anderen Predigthörerinnen und Predigthörern.

2 Umgang mit den Texten

Dieser Predigt liegen zwei Bibeltexte zu Grunde. Sowohl Mk 10, 13-16, die Segnung der Kinder, als auch Mk 9, 33-37, eine Gesprächsszene über die Rangordnung unter den Jüngern, sind Erzähltexte. Keiner der Texte wird innerhalb der Predigt im Ganzen vorgelesen. Die Kindersegnungsszene wurde vor der Predigt erzählt und aus dem zweiten Markustext werden einige einzelne Verse innerhalb der Predigt zitiert. Meines Erachtens wäre für die Predigt ein Lesen der kurzen erzählerischen Bibeltexte ein zusätzlicher Gewinn gewesen. Die Texte würden für sich selber sprechen, und die Hörerinnen und Hörer erhielten die Möglichkeit, zuerst eigene Gedanken zur Ausgestaltung und zum Inhalt anklingen zu lassen, bevor der Prediger seine Worte dazu sagt.

In der Predigt gelingt es sehr gut, die kurzen, schlichten Erzähltexte aus dem Markusevangelium lebendig werden zu lassen. Beide Texte werden wahrgenommen, „ausgemalt“ und ausgelegt. Heimke Hitzblech nimmt die Hörerinnen und Hörer mit hinein in die Ereignisse, die bereits 2000 Jahre zurückliegen. Durch ihren modernen und menschnahen Erzählstil wird dieser „garstige Graben“ schnell überwunden. In diesem lebendigen Umgang mit den Texten wird eine genaue Kenntnis derselben sichtbar. Denn fast wie nebenbei werden beim Erzählen die theologischen Aussagen des Textes erfasst, formuliert und hervorgehoben. Die Predigttexte können daher gut zur Entfaltung kommen und stehen im Zentrum der Predigt.

3 Inhaltliche Linien

Wie bereits erwähnt, ist der kurze, überraschende Einstieg der Predigt enorm prägnant und wichtig. Die Zuhörer werden sofort mit dem allen Menschen bekannten Wunsch konfrontiert, etwas können zu wollen, und zwar gut und am besten besser als andere und damit hervorstechend anders zu sein. Der Mensch will nicht „klein“, unbedeutend oder unwichtig sein. Und daher beschäftigt er sich auch ungern mit Unwichtigem, mit Kleinem oder Unbedeutendem. Der Gedankengang des Predigteinstiegs wird allgemein gehalten, also auch auf die Gegenwart angewendet, aber er wird ebenso konkret auf die Erlebnisse der Jünger mit Jesus bezogen. Schon hier werden die Gegenwart der Hörerinnen und Hörer mit der Lebenswelt der Bibeltexte geschickt zusammengebunden.

Eine kleine Anmerkung zum Einstieg möchte ich noch machen. Die Predigerin betont in den ersten Sätzen der Predigt, in denen sie über den Segnungstext spricht, dessen übermäßige Bekanntheit, die wohl eher Langeweile hervorruft. Bei diesen Sätzen bin ich gedanklich gestolpert, da ich es als unglücklich ansehe, die absolute Bekanntheit eines Bibeltextes vorauszusetzen. Es könnten ja doch Menschen am Gottesdienst teilnehmen, die nicht mit den Bibeltext aufgewachsen und gemeindefremd sind. Allerdings legt der Kontext nahe, dass der Großteil der Zuhörerinnen und Zuhörer der Predigt regelmäßige Gemeinde-

besucher und Gottesdienstteilnehmer gewesen sein werden. Zusätzlich wird der Bibeltext so zu einem Beispiel des Unwichtigen, mit dem der Mensch sich nicht mehr beschäftigen will. Die Vermutung der Predigerin scheint damit auch Teil des Themas zu sein.

Die Auslegungen zu den Markustexten entwickeln sich zu einem großen Gegenbild zu dem – im Einstieg geschilderten – menschlichen Denken über Größe und Wichtigkeit. Die Ablehnung der Kinder durch die Jünger zeigt ihre Überheblichkeit gegenüber solchen, die sie gering achten. Jesus hingegen wendet sich genau diesen Personen zu und stellt sie sogar in den Mittelpunkt. Jesus macht klar, dass die Kinder einen Platz im Reich Gottes haben und steigert diese Aussage noch, indem er die Kinder zu einem Vorbild für die Jünger macht. Nur wer so ist wie sie, kann ins Reich Gottes kommen. In der Predigt wird dieses „wie“ kurz ausgeführt und mit Attributen wie selbstverständlich, vertrauensvoll und ohne Leistungsdenken verbunden. Dann wird die intensive und liebevolle Zuwendung Jesu zu den Kindern betont. Das Außergewöhnliche dieser Zuwendung wird sichtbar. Am Ende dieser ersten Textauslegung wird deutlich: Die Zuwendung zu diesen eigentlich unbedeutenden Kindern ist nicht unwichtig, sie scheint Gott hingegen sehr wichtig zu sein. Der im Predigteinstieg geschilderte Drang des Menschen, mit scheinbar Wichtigem umzugehen, wird von Jesus geradezu umgekehrt.

Für mich bleibt am Ende dieser ersten Auslegung nur die Frage nach dem Reich Gottes noch etwas undeutlich. Was genau heißt es, wie ein Kind zu werden und gleichzeitig erwachsener, denkender Mensch zu sein? Wie kann man etwas einerseits annehmen und dann noch hineinkommen? Das Reich Gottes als sowohl gegenwärtiges als auch zukünftiges Geschehen leuchtet aus diesem Bibeltext hervor, wird aber nicht thematisiert. Der sparsame Umgang mit dieser Thematik ist innerhalb der hier vorliegenden Predigt nicht negativ. Vielmehr nehme ich es als einen positiven Fall von Gewichtung innerhalb einer Auslegung wahr. Der vom Predigtkontext herzuleitende Themenschwerpunkt der Predigt macht diese Gewichtung unbedingt nötig. Nur so werden die anderen Aussagen des Textes pointiert und gut sichtbar.

Die Auslegung des zweiten Bibeltextes aus Markus 10, 13-16 wird dann ebenso stringent und passend in die Predigt eingebaut. Der Streit um die Rangfolge unter den Jüngern wird lebendig, und Jesu Antwort darauf, die mit Hilfe eines Kindes geschieht, führt den Gedankengang aus dem ersten Bibeltext hervorragend weiter. Jesus macht klar, dass in seiner Rangfolge der Diener der Höchste ist. Der Letzte ist der Erste, gerade weil er der Letzte ist und dient. Es geht bei Gott nicht darum, der Beste und Größte und Wichtigste zu sein. Und wieder baut Jesus einen absoluten Gegensatz zum im Predigteinstieg deutlich gewordenen Denken der Menschen auf.

Die Predigt hebt hervor, dass Jesus noch einen Schritt weiter geht und sich selber mit einem Kind identifiziert, mit einer in den Augen der Jünger und vieler Menschen schwachen, unwichtigen Person. Und er fordert die Jünger auf, genau

mit diesen unwichtigen Menschen so umzugehen, als wäre er es selbst. Dort wird das Dienen real, wo das Kleine und Schwache beachtet und umsorgt wird. Und Jesus spricht eine Verheißung aus, denn genau dort, in diesen Situationen, werden sie ihn finden. Nicht nur ihn, sondern Gott. Gott ist nicht bei den Großen und Wichtigen zu finden, sondern im Dienst an den Schwachen und Kleinen.

Auch bei diesem Bibeltext bleiben aufgrund der nötigen thematischen Gewichtung Fragen offen. Ich möchte sie nur kurz nennen. Was ist eigentlich mit den Wichtigen und Großen dieser Welt, können die nicht zu Gott kommen? Dürfen wir bei Gott nur gering sein? Nicht erfolgreich, geachtet oder sogar mächtig? Oder ist das Dienen eine innere Haltung, die überall sichtbar werden kann? Wir Menschen brauchen Anerkennung. Deshalb bleibt nach diesem Aufruf Jesu zum Dienen und Geringsein die Frage, wo wir in diesem Fall unsere Anerkennung herbekommen. Ist dieses Finden von Gott innerhalb des Dienens die Anerkennung?

Zweimal sind die Kinder der Weg, wie Jesus seinen Jüngern seine Wertevorstellungen und Handlungsanweisungen deutlich macht, bis hin zu seiner Identifikation mit dem Kind. Diesen theologischen Ertrag zieht die Predigerin nach den Auslegungen nun hinein in die Gegenwart und das Leben der Zuhörer. Die Kinder und der Umgang mit ihnen bleibt dabei das Zentrum der Predigt. Es wäre wohl an mehreren Stellen möglich gewesen, die gewünschte Zuwendung zu den Kindern thematisch auf die allgemeine Zuwendung zu den Geringen auszuweiten. Dies wäre auch biblisch gewesen. Innerhalb der Predigt ist der Fokus auf die Kinder jedoch geblieben, und daher sind die Realitätsbezüge und Anwendungsideen am Ende der Predigt sehr fokussiert und griffig. Es geht pointiert um die Frage, wie wir mit Kindern umgehen, was für einen Wert sie bei uns haben und ob wir ihnen im Weg stehen auf ihrem Weg zu Jesus.

Gebündelt werden die Aussagen in einer Abwandlung des Satzes, wer bei Gott eintaucht, taucht bei den Armen wieder auf. Im Predigtkontext hat Heimke Hitzblech daraus den Satz formuliert: „Wer bei den Kindern eintaucht, taucht bei Gott wieder auf.“ Bezeichnenderweise steht er auch am Ende ihrer Predigt.

4 Hörerbezug

Der Hörerbezug der Predigt zeigt sich auf verschiedene Art und Weise. Die moderne, einfache Sprache der Predigt ist sehr hörerbezo-gen und macht es den Predigthörerinnen und Predigthörern wohl-tuend leicht, der Predigt zu folgen. Auch Menschen, die selten Predigten hören, würden diese Predigt verstehen können, da wenig verklausulierte und „fromm-interne“ Ausdrücke benutzt werden.

Sofort zu Beginn der Predigt werden die Hörer durch den Einstieg mit einbezogen und zum Nachdenken über ihr eigenes Denken und Verhalten ange-regt. Dies geschieht ohne direkte persönliche Anrede, durch ein mehrfach ver-wendetes „wir“, welches die Predigerin und den Hörer geschickt auf eine Stufe stellt und zusammenbindet.

Innerhalb der Auslegungsabschnitte wird der Hörer nicht persönlich angesprochen. Hier kommt besonders die einfache, lebensnahe und moderne Sprache zur Geltung. Durch sie bleibt der Hörer einbezogen und fühlt sich dem Erzählten nahe. So können die eigentlich entfernten Texte schon hier in die Lebenswelt der Predigthörer übergreifen.

Im Anwendungsteil der Predigt ist der Hörerbezug am stärksten. Die Predigthörer werden angesprochen und gefragt. Dies geschieht in der Mehrzahl, bleibt dabei aber nicht distanziert oder unkonkret. Wohltuend ist, dass sich die Predigerin bei ihren herausfordernden Fragen immer selbst mit einschließt. Eine Frage oder Ansprache mit einem direkten „Du“ hätte noch eine pointierte Hervorhebung sein können („Wenn Du bei den Kindern eintauchst, tauchst Du bei Gott wieder auf“).

Der Predigerin gelingt es gut, die Gegenwartsbezüge realitätsnah zu schildern. Es wirkt in keinem Augenblick aufgesetzt oder so, als wollte da mal jemand aktuell sein, der es eigentlich nicht ist. So können die Werte und Inhalte der Predigttexte tatsächlich in die Gegenwart gezogen werden.

Der Gegenwartsanspruch der Bibeltexte bleibt nicht allgemein auf der Gesellschaftsebene, sondern wird auch auf den aktuellen, kleinen Bereich der Gemeinde bezogen. Hier wird es konkret bis hin zur Nennung der vorhandenen Kindergruppen und den sonstigen Handlungsmöglichkeiten mit Kindern innerhalb der Gemeinde. Der durchgezogene thematische Fokus auf die Kinder führt hier zu einer ganz anwendungsnahen Ansprache der Zuhörer.

Die Vokationskandidatinnen werden am Ende der Predigt einmal namentlich angesprochen und in ihrer besonderen Situation und Herausforderung gesondert gewürdigt. Diese kurze Hervorhebung ist passend zum besonderen Anlass des Gottesdienstes. Aber die Ansprache der Predigt wird sofort danach wieder auf alle Predigthörer ausgeweitet, so dass keine innerliche Entlassung aller anderen Zuhörer geschieht. So kann die Predigt mit einer ähnlich intensiven Einbindung der Predigthörer schließen, mit der sie auch im Einstieg begonnen hat.

Pastorin Damaris Krusemark (BFeG), Eisenhäuser Straße 26, 35239 Steffenberg;
E-Mail: damaris.krusemark@gmx.de

Rezensionen

JOHANNES REIMER: Hereinspaziert! Willkommenskultur und Evangelisation, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag 2013, kt., 173 S.; ISBN 978-3-86256-034-9; € 16,90.

Auch in seinem neuen Buch bleibt sich der Autor in dem Bestreben treu, auf die gelebte Gemeindeskultur einzuwirken, um sie für die Evangelisation fruchtbar zu machen. Es geht ihm im Kern um den Aufbau einer Willkommenskultur für die Menschen des Gemeindeumfeldes. Reimers zentrale These ist dabei, dass eine effektive Evangelisation neben der Verkündigung von ihrer Kultur als Rahmenbedingung abhängig sei. Diese Rahmenbedingung bildet den Ansatzpunkt seiner Ausführungen. In diesem Sinne kann das Buch auch als Interventionsstudie beschrieben werden, bei der die abhängige Variable die Effektivität der Evangelisation darstellt und die unabhängige Variable die Gemeindeskultur. Diese unabhängige Variable als vermuteter Einflussfaktor gilt es positiv zu verändern, um den gewünschten Erfolg bzw. die angestrebten Effekte zu unterstützen.

Als theologische Grundlinie plädiert Reimer im Sinne eines gesellschaftstransformativen Ansatzes auf eine zunehmende Verortung der Gemeinde im Sozialwesen ihres Umfeldes. Damit ist der Weg gebahnt für einen gesellschaftsrelevanten Gemeindebau in der Reich-Gottes-Perspektive, die alle Lebensbereiche umfasst. Folgerichtig entwickelt Reimer ein pneumatologisch akzentuiertes Gemeindeverständnis im Sinne der *Missio Dei*: Gemeinde ist Mission in der Kraft des Heiligen Geistes und aller ihr zur Verfügung stehenden Charismen und damit „eine Kontrastgesellschaft zur Welt und der Prototyp der neuen“ (43). In der Beachtung des Reiches Gottes als Fluchtpunkt der Transformation liegt eine große Stärke des Ansatzes: Er verbietet eine Nicht-Partizipation an der gesellschaftlichen Entwicklung. Hier wird der Inkarnationsgedanke relevant. Durch die missionale Gemeinde findet Jesus als Wort Gottes noch einmal Gestalt. In der Inkarnation wird aber auch die Wechselseitigkeit der kulturellen Prägung deutlich. Die Gemeinde selbst ist geprägt durch ihr kulturelles Umfeld. Zugleich ist sie geprägt durch das Wirken des Heiligen Geistes und damit durch die „Kultur“ Gottes. Wie aber kann die Wechselseitigkeit der kulturellen Prägung beschrieben werden? Hierzu ist wenig zu lesen, wenngleich Reimer auf die Notwendigkeit empirischer Studien zu dieser Klärung verweist.

Einen großen Schwerpunkt nimmt die Erfassung der Gemeindeskultur und ihres gesellschaftlichen Kontextes ein. Hierzu skizziert der Autor zunächst die Voraussetzungen einer Gemeinde und eruiert anschließend aus theoretischer Perspektive ihr Potenzial und ihren Charakter. Weiterführend stellt der Autor zur Erfassung des Ist-Zustandes der Gemeindeskultur und des gesellschaftlichen Kontextes ein Erhebungsinstrument vor. Aus methodologischer Perspektive ist diese Analyse nachhaltig zu hinterfragen. Kritisch ist zunächst die theoretische Fundierung der Voraussetzungen (z. B. die unterschiedlichen Kompetenzdimensionen wie Sach-, Problem-, Projekt- und Sozialkompetenz) und des Gemeindecharakters mit seinen vielschichtigen Dimensionen. Die einzelnen Konstrukte werden von Reimer in einer großen Freiheit gesetzt und sind insbesondere pragmatischer Natur. Theoretische Begründungen erfolgen nur zum Teil und dann auch nur ansatzweise. Im Erhebungsinstrument bleiben die Antwortmöglichkeiten aufgrund der nicht ausreichenden theoretischen Fundierung der Konstrukte mehrdeutig. Es fehlen

systematische Operationalisierungen. Der Leser und Anwender muss darauf vertrauen, dass dieser Ansatz so funktioniert. Ohne theoretische Fundierung wird allerdings jede empirische Erhebung sowie deren Ergebnis im Hinblick auf Validität und Reliabilität fragwürdig: Wurde tatsächlich erhoben bzw. gemessen, was zu messen beabsichtigt und vorgegeben wurde? Und wie genau wurden die theoretischen Konstrukte gemessen? Was ist in Bezug auf die Durchführung- und Auswertungsobjektivität des Erhebungsinstruments zu sagen? Darüber hinaus wird die Akzeptanz des Instruments in hohem Maße von der persönlichen Auskunftsbereitschaft und Offenlegung persönlicher Daten der einzelnen Gemeindemitglieder abhängig sein. Bevor dieses Instrument in der Gemeindepraxis eingesetzt werden kann, muss es selbst unter Hinzuziehen entsprechender Testverfahren Gegenstand empirischer Überprüfung werden.

Bei aller methodologischer Kritik ist das Anliegen Reimers nachhaltig zu unterstreichen: Er zielt im Ergebnis auf die Erfassung der Kernkompetenz einer Gemeinde ab, um eine Grundlage dafür zu haben, wie sich Gemeinde vor Ort ausdrücken soll. Die Gastfreundschaft im Sinne einer Willkommenskultur ist für Reimer dabei eine Kernbedingung der Evangelisation. Zur Entfaltung einer solchen Kultur bietet das Buch einige Anregungen; neue Ideen wird man hier nicht erwarten dürfen. Die Stärke seiner Ausführungen liegt aber zweifelsohne in dem Aufzeigen der Konsequenzen einer Willkommenskultur: Wer „Willkommen“ sagt, muss auch Partizipation am Gemeindeleben ermöglichen und Raum geben für die Ausdrucksmöglichkeiten und -wünsche seiner Gäste. Dieser Schritt setzt zugleich voraus, dass Gemeinde vorausgehend an ihrem gesellschaftlichen Lebensumfeld partizipiert. Damit wirbt Reimer für eine weltbezogene Gemeindekultur - in ihrer spezifischen Ausprägung als Kontrastgesellschaft.

Dieses Buch ist unter Beachtung der weiteren Veröffentlichungen des Autors zu würdigen. Es ist ein ausgesprochenes Praxisbuch mit vergleichsweise wenig Theorie – diese ist umfassender in seinen weiteren Werken zu finden. Das Buch bohrt in der Wunde des gemeindlichen Missverständnisses, die eigene und der Gesellschaft entfremdete Lebens- und Sprachkultur als biblisch zu etikettieren. Es fordert auf, die gelebte Gemeindekultur zu hinterfragen und macht Mut zu neuen Aufbrüchen in die Gesellschaft hinein – ohne in ihr aufzugehen. Man wird sich fragen müssen, worin genau die Kontrastgesellschaft bzw. die göttliche Kultur einer Gemeinde liegt, die von ihrer traditionell-biografischen Kultur zu unterscheiden ist. Was also ist das Unaufgebbare? Dieses Unaufgebbare wird sich am Wesen Jesu messen lassen müssen. Es muss eine pneumatologisch bestimmte Ekklesiologie sein, die hier zielführend ist. Gerade in dem Wirken des Heiligen Geistes und in seiner Durchdringung der Gemeindemitglieder wird das Unangepasste liegen müssen, wenn das missionale Anliegen seine verändernde Kraft im Sinne einer Reich-Gottes-Perspektive entfalten soll.

Pastor Dr. Michael Bendorf, EFG Hannover-Walderseestraße, Sterntalerweg 8,
30179 Hannover; E-Mail: m.bendorf@gemeinde-walderseestrasse.de

ROHDE, MICHAEL/GEISSER, CHRISTIANE: Erzähl mir mehr! Altes Testament predigen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010, kt., 164 S.; ISBN 978-3-7887-2468-9; € 22,90.

Der Band wird von zwei Unterrichtenden am Theologischen Seminar Elstal, der Ausbildungsstätte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, verantwortet. Er ging aus einer interdisziplinären Lehrveranstaltung hervor.

Das Buch enthält drei Teile: Zunächst gibt der Alttestamentler (R.) Impulse zum Verstehen des Alten Testaments. Unter der Rubrik „Erzählend predigen“ schließen sich Ausführungen der ehemaligen Praktischen Theologin (G.) an. Den letzten Teil bilden Predigten zu alttestamentlichen Texten als Beispiele, die je mit Überlegungen eines andern beschlossen werden. Gerahmt wird der Band durch Vorwort und Literaturverzeichnis.

Der erste Teil setzt grundsätzlich an und bietet auf das Verstehen und Auslegen des Alten Testaments bezogene hermeneutische Überlegungen. Zunächst wird die Diskussion um die Geltung des Alten Testaments in der Christenheit erörtert. Begonnen mit Marcion, über Emanuel Hirsch finden sich subkutane Abwertungen des ersten Testaments auch in Kirchen und Freikirchen bis heute. Es folgt ein Überblick über Auslegungsmodelle des Alten Testaments im Blick auf das Neue Testament (christologische bzw. christusbezogene Ansätze; Verheißung und Erfüllung; Allegorese; Struktur analogie – dieses Modell von Preuss wird von R. präferiert). Danach folgen Erörterungen im Anschluss an Erich Zenger (Antijudaismus, kanonischer Diskurs). Im zweiten Abschnitt werden „gute Gründe“ für das Predigen von alttestamentlichen Texten angeführt. Für den Einbezug und die Wichtigkeit des Alten Testaments werden historische (Bibel der ersten Christen, Bibel Jesu und der Verfasser der neutestamentlichen Schriften, Teil des christlichen Glaubensbekenntnisses) und inhaltliche Gründe (Jesus besser verstehen, neutestamentliche Botschaft „erden“, Geschichte und Vielfalt Gottes, realistisches Menschenbild, Beziehung Gottes zu Menschen und umgekehrt, Gebetsschule) angeführt. Es folgen im dritten Abschnitt Überlegungen zu besonderen Herausforderungen, namentlich zur Historizitätsfrage (andere „Schwierigkeiten“ wie etwa Fragen rund um „Rache“, Kriege und Völkerausrottung werden nicht thematisiert). Der von R. beschrittene Weg, historisch rekonstruierte Realgeschichte von biblischer Glaubensgeschichte abzuheben, tendiert zur Verflüchtigung der zweiten und vermag den Rezensenten nicht zu überzeugen. Zudem wäre es angemessen, dem historischen einen bibel- bzw. kanontheologischen Zugang zu Seite zu stellen. Ausgesprochen hilfreich ist das Textbeispiel aus Richter 6 zum Schluss: Die Textspur wird gut herausgearbeitet und die exegetische Vorarbeit zur Predigt exemplarisch aufgezeigt.

Der zweite Teil beginnt mit der an Albrecht Grözinger angelehnten Erkundung der Postmoderne. Ihre auch die Predigtsituation mitbestimmenden Parameter werden skizziert (Pluralisierung, Individualisierung, Traditionsabbruch, Medialisierung, Erlebniskultur). Bei der Analyse der Gegenwartssituation mit ihren Herausforderungen und Chancen fällt auf, dass die Gemeinde Jesu als eigene Größe kaum in den Blick kommt – für ein Buch aus diesem konfessionellen Hintergrund eher überraschend und eigentlich schade. Der zweite Abschnitt bietet ein Plädoyer für das Erzählen (der Bibel) und die Erzählpredigt (Grundform biblischer Überlieferung und menschlicher Kommunikation). Daran anschließend wird eine Skizze der Geschichte der Erzählpredigt geboten (ein Hinweis auf die dramaturgische Homiletik von Martin Nicol fehlt). Ob dem beklagten postmodernen Ausfall der „großen Erzählungen“ mit „kleinen Geschichten“ und „Frag-

menthaftem“ aus der Bibel begegnet werden soll, möchte ich in dieser Zuspitzung in Frage stellen. Mit der Vielfalt ist m. E. zwingend die Einheit der Schrift zusammenzudenken. Insofern fehlt auch in diesem Teil die kanontheologische Dimension. Im nächsten Abschnitt bietet G. in nützlicher Weise Handwerkszeug zum Erstellen einer Erzählpredigt. Sie tut dies unter Zuhilfenahme von Einsichten aus der Literaturwissenschaft (Narratologie), nämlich Überlegungen zur Erzählperspektive, zu Erzählintentionen, zu Raum und Zeit und anderem mehr. Die Überlegungen münden aus in eine Predigtwerkstatt mit praktischen Hinweisen zur Predigtgestaltung (Einleitung, Anschaulichkeit, Schildern und Erklären, direkte Rede, Stilmittel) und Typen der Erzählpredigt (Nach- und Weitererzählung, Erzählung aus Ich-Perspektive einer Person, Rahmenerzählung usw.). Den Abschluss macht ein Beurteilungsraster für narrative Predigten mit vier Kriterienkatalogen (Hörerbezug, Sprache, Erzähltechnik, Theologie).

Der dritte Hauptteil bietet vier Predigten, je eine von den beiden Autoren, dazu zwei von Studierenden in Elstal. Es sind dies Erzählpredigten zu Ri 6, 1–24 (Anselm Stiehl, Reflexion R.), Gen 18, 1–16 (Katharina Walter, Reflexion G.), Verse aus Ex 16 und Num 11 (R., Reflexion G.) und Gen 32, 23–33 (G., Reflexion R.). Die einzelnen Predigten sind je in sich eindrücklich. Sie regen zu eigenen narrativen Predigten an, und die Reflexionen helfen ebenfalls dazu. Drei der vier Predigten bleiben auf der Ebene des erzählten Textes und aktualisieren ihn für die Gegenwart. R. dagegen wählt eine Zweiteilung, insofern er nach dem narrativen Teil in einem diskursiven Abschnitt Aspekte aufnimmt und zuspitzt. Kommt bei den „rein“ narrativen Predigten die Transformierung in und Relevanz für die Gegenwart teilweise zu kurz, so ist dies beim kombinierten Beispiel besser gelungen, dafür etwas überladen (wie auch G. notiert). Der Postmoderne wird insofern Rechnung getragen, als der anthropologische Aspekt mit Ich-Erfahrungen, -Überlegungen und -Handlungen stark profiliert wird; dagegen sind theologische Momente (mit Gott als Richter und Retter) eher unterbelichtet und Christusbezüge fehlen (aus Scheu vor Anhängseln?) praktisch ganz.

Insgesamt ist der Band gelungen und ihm eine gute Aufnahme zu wünschen. Er bietet eine Ergänzung zur bewährten Homiletik der Reutlinger Kollegen (Achim Härtner/Holger Eschmann: Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis, Göttingen ²2008). Die Predigten regen an, über diese Predigtform nicht nur nachzudenken, sondern sie auch anzuwenden – in Übereinstimmung mit der Bibel selbst, die mehrheitlich Geschichte(n) erzählt. In dem Sinn möge die Aufforderung im Haupttitel ankommen: Erzähl mir mehr! Mit ihr ergeht eine Einladung an die Hörenden und Lesenden, mit eigenen Erzählpredigten zu partizipieren und sie unter www.theologisches-gespraech.de zu Verfügung zu stellen und so einen Austausch zu ermöglichen.

Pfarrer Dr. theol. Beat Weber, Fachdozent für das Alte Testament am Theologischen Seminar Bienenberg (Liestal, CH), Evangelisches Pfarrhaus, Birrmoosstraße 5, CH-3673 Linden BE (Schweiz); E-Mail: weber-lehnherr@sunrise.ch

KLEINERT, PETER: Ist die Philosophische Theologie am Ende? Zur prinzipiellen Kompatibilität von philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Argumenten, Stuttgart: WiSa 2013, kt., IV. 256 S.; ISBN 978-3-95538-006-9; € 29,90.

In der philosophischen Theologie, oft auch „natürliche Theologie“ genannt, geht es darum, den christlichen Glauben mit der Vernunft zu reflektieren und mit wissenschaftlichen Erkenntnissen in Beziehung zu setzen. Dieses Unterfangen hat schon immer seine Kritiker von christlicher und wissenschaftlicher Seite gehabt, die entweder meinten, die Inhalte des Glaubens seien dem Verstand nicht zugänglich, oder die moderne Wissenschaft hätte den Glauben widerlegt. An dieser Stelle setzt das vorliegende Buch des theoretischen Physikers Peter Kleinert ein und plädiert leidenschaftlich dafür, im Lichte der modernen Quantenphysik die Jahrhunderte alte Tradition des Nachdenkens über die Verbindungen zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie fortzuführen. Kleinert beginnt mit der Behauptung, dass die auf die klassische Mechanik aufbauende Naturwissenschaft der Neuzeit ein atheistisches, „mechanistisch-materialistisches“ Weltbild vermittelt, in dessen Licht die Auffassung, dass die letzte Realität geistig sei, als widerlegt gelte. Dieses Weltbild sei weithin akzeptiert, und deshalb werde die philosophische Theologie allgemein für „unzeitgemäß“ gehalten und für „allenfalls noch für Historiker von Interesse“ (S. IV).

Schon diese ersten Behauptungen des Autors erwecken Widerspruch: Wieso muss die klassische Physik zum Materialismus führen? Waren nicht ihre Urheber Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton gläubige Männer, die in der mathematischen Ordnung der Welt Gottes Schöpferideen sahen? Ist der Schritt von einer physikalischen Theorie zu weltanschaulichen Aussagen nicht eine unzulässige Grenzüberschreitung? Und die philosophische Theologie ist doch gar nicht tot! Gibt es nicht in Oxford sogar einen Master-Studiengang zur philosophischen Theologie, und finden nicht seit über hundert Jahren die berühmten alljährlichen „Gifford Lectures“ zum Verhältnis von Wissenschaft und Theologie statt? Später in dem Buch zeigt sich, dass der Autor durchaus um derartige Dinge weiß, doch er erklärt sie kurzerhand für „Spekulation und Gegenspekulation“ und für „untauglich, die Sache voranzubringen“ (29), da dies nur die Quantenphysik könne. Die Hauptthese seines Buchs ist nämlich, dass die Quantenphysik „harte Fakten, die gegen das mechanistisch-materialistische Weltbild stehen“, liefert und damit eine solide Basis für die Wiederbelebung der philosophischen Theologie bietet. „So wie es die großen Philosophen und Theologen schon immer verkündeten, erkannte man, dass sich hinter den sinnlich erfahrbaren Dingen und Erscheinungen ein geheimnisvolles ‚Jenseits‘, eine ‚reine‘ Quantenwelt verbirgt, in der allein das Wesen der Natur beschlossen liegt.“ (5)

Was die großen Philosophen und Theologen verkündet haben, wird mit einem historischen Überblick von Plato über die Kirchenväter, die mittelalterliche Scholastik und Nikolaus Cusanus bis zu den deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel vermittelt, wobei Hegel in dem Buch eine zentrale Rolle spielt mit seiner Sicht, dass die ganze Wirklichkeit, die Gott und die Welt umfasst, eine rückbezügliche, lebendige Einheit bildet. Genau diese Sicht, dass die Welt einem geistigen Urgrund entspringt und dass das Ganze rückbezüglich verfasst sei, wird nun angeblich durch die Quantenphysik als richtig erwiesen. Denn „in der Quantenwelt wird die greifbare Wirklichkeit aufgelöst in ein Konglomerat von Möglichkeiten“ weshalb die Quantenwirklichkeit „eine Geisterwelt“ sei. Bestimmte quantenkosmologische Überlegungen würden auch die Rückbezüglichkeit der Welt nahe legen.

Bei all diesen Aussagen gründet sich der Autor allerdings auf eine Interpretation der Quantenmechanik, die nur von einem Teil der Physiker vertreten wird. Er ist sich dessen bewusst, dass auch diese Interpretation nicht das Problem des „Messprozesses“ der Quantenmechanik löst, also wie aus den Wahrscheinlichkeiten der Quantenmechanik die durch die klassische Physik beschreibbare Realität entsteht. Dennoch erklärt er sich davon überzeugt, dass das gesamte Universum mit der Quantenmechanik beschrieben werden kann. Ja, er hofft sogar, dass durch den Fortschritt der Quantenphysik nicht nur das Messprozessproblem gelöst wird, sondern auch „das letzte große Geheimnis“, nämlich die geistige Schöpferkraft des Menschen erklärt werden kann und auch „die geistige Welt einen Platz im Quantenschema hat. (...) Vielleicht ist im geräumigen Gelände der inkonsistenten Vielfalt das Geistige als eine spezifische Wirklichkeitsform etabliert, die sich, über interne Querverbindungen hinweg, in das ‚reale‘ Reich der Ordnung durch Dekohärenz erstrecken kann“ (62).

Dieser Satz ist ein Beispiel für die an manchen Stellen umständliche und undurchsichtige Ausdrucksweise des Autors. Er hat sich allerdings insgesamt um Verständlichkeit bemüht und viele physikalische und mathematische Details und Formeln in den Anhang gepackt. Dieser ist genauso lang wie der Rest des Buchs und m. E. nur für studierte Physiker verständlich.

Was an diesem Buch am meisten Unbehagen bereitet, ist der Anspruch, aus der Naturwissenschaft, die sich mit den gesetzmäßigen Zusammenhängen innerhalb unseres Universums befasst, Schlussfolgerungen über die letzte, absolute Realität ableiten zu können. Meines Erachtens begehrt der Autor hier denselben Fehler wie diejenigen, die aus der klassischen Mechanik ein materialistisches Weltbild abgeleitet haben. Der Autor gibt zwar an einer Stelle zu, dass er nur Analogien aufzeigt, und er argumentiert im nur sechs Seiten langen dritten Kapitel sehr schön auf philosophischer Ebene, dass die Naturwissenschaft viel abstraktes Wissen umfasst, und dass man allein schon deshalb keine materialistische Weltsicht aus ihr ableiten könne. Doch der Gesamttenor des Buchs ist so wie oben beschrieben. Wer sich nicht speziell für Parallelen zwischen der Hegelschen Philosophie und der Quantenphysik interessiert, der wird daher über die philosophische Theologie von Autoren wie John Polkinhorne, Alister McGrath oder Keith Ward mehr lernen.

Prof. Dr. Barbara Drossel, Am Elfengrund 53, 64297 Darmstadt;
E-Mail: drossel@fkp.tu-darmstadt.de

HANS-MARTIN BARTH: Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religions-transzendenten Christsein, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, kt., 272 S.; ISBN 978-3-579-08161-8; € 19,99.

Hans-Martin Barth, Systematischer Theologe mit Schwerpunkten in ökumenischer Theologie und interreligiösem Dialog und Emeritus der Philipps-Universität Marburg, legt mit diesem Buch einen engagierten Beitrag zur Debatte um die Zukunft der christlichen Kirchen in Deutschland vor.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: In Teil A (15–116) profiliert der Vf. die Herausforderung der Areligiosität und Religionslosigkeit für Kirche und Theologie. Auf einen

Forschungsüberblick (Kap. 1) folgt eine Klärung „Terminologischer Probleme“ (Kap. 2); erklärtes Ziel ist es, eine echte Differenz zwischen Religion und Religionslosigkeit im Blick zu behalten. Deshalb kritisiert der Vf. alle Versuche, *jedes* menschliche Transzendieren als ‚religiös‘ zu bezeichnen.

In Kap. 3 wird ein Panorama der aktuellen a/religiösen Situation geboten: Die drastische Abnahme der Kirchenmitgliedschaft, der neue Atheismus, das breite religiöse Desinteresse in Ostdeutschland. Auch hier zielt der Vf. auf die Wahrnehmung echter Religionslosigkeit.

Die Suche nach einer anthropologisch-universalen Religiosität (Kap. 4 und 5) ist laut Vf. bisher zu keinem eindeutigen Ergebnis gekommen. Der Vf. will diese „offenen“ Befunde jedenfalls als Indiz für die Möglichkeit einer legitimen Areligiosität lesen, die nicht als *defiziente*, sondern als *andere* Weise des menschlichen Lebens verstanden werden müsse.

Prekär bleibt deshalb recht eigentlich der Übergang zu Teil B (117–235), zur „Antwort auf Religions- und Konfessionslosigkeit.“ Dass nämlich der areligiöse Andere für religiöse Themen, und sei es in unreligiösem Gewand, überhaupt interessiert werden soll, versteht sich nach dem Vorherigen gerade nicht von selbst. Hier bleibt m. E. die Begründung des für das christliche Evangelium werbenden Grundgedankens von Teil B offen.

Nach einleitenden Überlegungen (Kap. 1 und 2) folgen Konkretionen mit einer „Relecture“ von Bonhoeffers Ansatz der „nichtreligiösen Interpretation“ (Kap. 3), woraufhin sich Kap. 4 der Frage nähert, ob christlicher Glaube ohne traditionell religiöse Sprachformen vermittelt werden kann. Am greifbarsten wird Barths Ansatz in seinen Versuchen, Vaterunser und Credo in nichtreligiöse Sprache zu übersetzen. Das „geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe“ lautet dann: „Geehrt, gewürdigt und geschützt werde das Geheimnis des Daseins, die Quelle aller Energie und Orientierung für ein frohes, heiles, sinnhaftes Leben. Tatkraft und Engagement für eine bessere Welt werden wachsen und sich durchsetzen. Was dazu geschehen muss, soll geschehen, so weit möglich, auch mit unserer Hilfe.“ (172) Dass Gebet hier faktisch keine Anrede von Person zu Person mehr ist, dürfte deutlich sein. Allerdings soll diese Fassung das eigentliche Vaterunser nicht ersetzen, sondern Wege zu seinem Verständnis bahnen.

In Kap. 5 wird für „Bekennnisfreiheit“ und eine „Kirche mit durchlässigen Grenzen“ geworben, die das Wirken Gottes auch außerhalb der Kirchenmauern erwartet und damit die Bedeutung dieser „Mauern“ überhaupt relativiert.

Ob sich diese Forderung der „porösen Grenzen“ (191), also eines Christseins außerhalb der verfassten Kirchenstrukturen, mit der Bedeutung der Sakramente zusammendenken lässt, sondiert Kap. 6. Die Notwendigkeit von Taufe und Abendmahl für Kirchenmitgliedschaft oder gar Heil wird abgelehnt: „Das Schlimmste, was einem Sakrament passieren könnte, wäre, dass man es als Bedingung für eine volle Zugehörigkeit zu Christus verstünde und behandelte!“ (201) Mitgliedschaft, die von den Sakramenten gelöst ist, könne sich aber erst differenzieren und so für areligiöse Annäherung öffnen, wenn das „Kirchensteuersystem“ nicht mehr maßgeblich sei. Alternativen werden nur angedeutet (wobei die Freikirchen, sicher aufgrund ihrer konfessionellen Profilierung, keine Rolle spielen). Ziel ist eine „Kultur der Gastfreundschaft“, in der man auch „ohne Probleme und unbehelligt wieder gehen dürfen“ (207) soll. Insbesondere in diesem Abschnitt setzt der Vf. zumindest *prima facie* freikirchliche Akzente: Die kritische Frage

nach der Heilsnotwendigkeit der Sakramente und die Forderung einer Theologie der Erwachsenentaufe ebenso wie die Frage danach, ob es Sinn ergebe, innerlich distanzierte Getaufte differenzlos als Kirchenmitglieder in Anspruch zu nehmen. Die unerwartete Nachbarschaft dürfte hier auch anregend wirken, die eigene Sakramentstheologie und Ekklesiologie zu bedenken, kann der Vf. doch mit ähnlichen theologischen Argumenten in eine ganz andere Richtung argumentieren.

Kap. 7 liefert schließlich praktische Erwägungen, deren gemeinsamer Impuls lautet: Die Kirche sollte sich nicht um ihren Bestand sorgen, sondern sich der Aufgabe stellen, religionslosen Menschen das Evangelium zu vermitteln.

Kap. 8 setzt dann mit dem Begriff der Religionstranzendenz nochmals einen profilierten Schlusspunkt im Sinne einer pluralistischen Religionstheologie: Als zukunftsweisend erscheint hier eine solche Form des Christentums, die religiöse wie areligiöse Ausdrucksformen in Anspruch nimmt, dabei aber – wie im Übrigen alle Religionen – sich selbst in ihren Lehren und Riten hin auf die „Wahrheit schlechthin“ transzendiert und so relativiert.

Besonders überzeugend wirkt das Buch, bei manchen formalen Schwächen in Gliederung und inhaltlicher Straffheit, überall dort, wo es um Verständnis für Lebens- und Glaubensgeschichten wirbt, die sich nicht unmittelbar in den Rahmen der Kirchlichkeit integrieren lassen. Aus diesem empathischen Anliegen heraus erklärt sich wohl auch das einleitende Statement des Vf., er wolle religionslose Menschen keinesfalls „bekehren, oder ... ‚evangelisieren‘, obgleich ich mich freuen würde, wenn da ein Funke überspränge.“ (16) Man ist versucht zu fragen, ob nicht eben dies Antrieb und Ergebnis jeder recht (!) verstandenen Evangelisation sei – die Freude, dass da ein Funke überspringt. Wenn das so wäre, dann würde damit zugleich die Vermutung gestützt, die ich hege: Dass dieses Buch sich, auch wenn es den Begriff der Mission lieber meidet, gerade für solche Leser eignet, die diesem Begriff theoretisch wie praktisch mit weniger Vorbehalt gegenüber stehen – nicht zuletzt deshalb, weil sie von der Nachdenklichkeit und Vorsicht des Vf. für ihre Theorie und Praxis profitieren dürften.

Alexander Kupsch, Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Hermeneutik und Dialog der Kulturen, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen; E-Mail: alexander.kupsch@uni-tuebingen.de

NEUMANN, BURKHARD/STOLZE, JÜRGEN (Hg.): Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Göttingen: Bonifatius, Göttingen: Edition Ruprecht 2013, kt., 260 S.; ISBN 978-3-89710-532-4; € 26,90.

Die vorliegende Aufsatzsammlung dokumentiert die sechste Tagung römisch-katholischer und freikirchlicher Theologen, die vom Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Paderborn veranstaltet wurde und sich als feste Größe des theologischen Dialogs zwischen den beteiligten Kirchen etabliert hat. Der baptistische Verfasser nähert sich den Texten mit der in der Gemeindepraxis gewonnenen Erfahrung, dass Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden im gelebten Glauben mitunter eine größere Nähe zu katholischen Gemeinden erleben als zu evangelisch-lutherischen und dass das ökumenische Miteinander gelingt, wenn man einander die Unterschiedlichkeit der jeweiligen kon-

fessionellen Tradition zu erleben gibt. Ähnliches entfaltet Wolfgang Thönissen in seinen Thesen. Ökumenische Spiritualität, die die eigene konfessionelle Verwurzelung ausblendet, sei ein Kunstprodukt. Andererseits müsse die Umkehr zur Einheit als wesentlicher Ausgangsimpuls einer ökumenischen Spiritualität verstanden werden, weil es zu ihren Merkmalen gehöre, dass sie bleibend auf die Überwindung jeder Form „konfessioneller kirchlicher Selbstbehauptung“ (238) zielt. Wie stellt sich also den Texten dieses Sammelbandes zufolge das Leben aus dem Glauben in den jeweiligen Traditionen dar und welches transkonfessionelle Potential birgt eine „geistliche Ökumene“ (236)?

Der Band bietet fünf Beiträge aus freikirchlicher und vier Beiträge aus katholischer Feder. Die ersten beiden Vorträge fragen historisch und systematisch nach den prägenden Traditionen geistlichen Lebens in der katholischen Kirche seit der Reformation bzw. nach den Wurzeln und dem Wesen freikirchlicher Frömmigkeit. Johannes Oeldemann entfaltet einen Begriff geistlichen Lebens, der „alle individuellen sowie ekklesial-gemeinschaftlichen Ausdrucksformen des Glaubens“ (11) umfasst. Dementsprechend skizziert er zunächst die für die katholische Tradition prägenden gemeinschaftlichen Formen (Pfarrgemeinde, Pfarrklerus als Vorbild, Orden und Kongregationen, Laiengemeinschaften und neue geistliche Gemeinschaften) und daran anschließend die persönlichen Formen geistlichen Lebens (Familie, Eucharistische Frömmigkeit, neuzeitliche Mystik, Marienverehrung, Heilige, Reliquien, Wallfahrten, Geistliches Liedgut). Angesichts einiger für den freikirchlichen Leser sperriger Stichworte ist es bemerkenswert, dass er den „entscheidenden Wandel“ der nachreformatorischen katholischen Frömmigkeit in einer „Verinnerlichung des geistlichen Lebens“ (44) erblickt. Ein Grundzug, der viele Anknüpfungspunkte für die freikirchliche Frömmigkeit bietet.

Markus Iff bestimmt Evangelikalismus, Pietismus und evangelischen Mystizismus als Quellen freikirchlicher Frömmigkeit und benennt maßgebliche historische Eckpunkte. Die Begriffe verweisen auf verschiedene, nicht scharf voneinander abgrenzbare Frömmigkeitstraditionen, die einen Boden bereiten, auf dem Bibelorientierung, persönliche Frömmigkeit durch Wiedergeburt und Bekehrung und Jesusfrömmigkeit als typische Merkmale eines geistlichen Lebens freikirchlicher Provenienz gedeihen. Diese bringen in unterschiedlicher Ausprägung mit sich die Abspaltung des wahren Frommen von den übrigen Namenschristen, eine Lösung von der sozialen Umwelt, eine Konzentration auf das Individuum mit seiner Gebetspraxis und Heiligung des Lebenswandels (vgl. 65 ff; 79 ff).

Bernhard Olpen entfaltet die These, dass pfingstkirchliche Frömmigkeit sowohl der Sache nach als auch zahlenmäßig keine Randerscheinung christlicher Spiritualität darstellt, sondern in das „gesamtkirchliche historische Spektrum“ (83) eingebettet ist. Lässt sich die Quantität pfingstlicher Frömmigkeit gegenwärtig nicht von der Hand weisen, so wird die von Pfingstlern stark betonte Geistesmittelbarkeit von den Herausgebern in der Zusammenfassung dahingehend hinterfragt, „ob es christlich eine Unmittelbarkeit geben kann, die sozusagen jenseits dieser [kirchlichen; OP] Tradition steht, oder ob es sich nicht immer um eine vermittelte Unmittelbarkeit handelt, vermittelt einerseits durch den in der Schrift bezeugten Glauben der Kirche wie auch durch die subjektiven Glaubens- und Verstehensvoraussetzungen des einzelnen.“ (243 f)

Weitere Beiträge thematisieren Teilaspekte christlicher Frömmigkeit aus einer jeweils ungewohnten konfessionellen Perspektive: die Freiheit des *katholischen* Christen zwischen Beliebigkeit und kirchlichem Gehorsam, Gottesdienst und *Liturgie* in *freikirchlicher* Sicht, das Leben im *Kirchenjahr* in der Herrnhuter *Brüdergemeinde*. So werden klassische Themen christlicher Spiritualität durch eine nicht typische Betrachtung bereichert.

Zwei Beiträge widmen sich aus religionssoziologischer Perspektive den Herausforderungen für Katholizismus und Freikirchentum in der gegenwärtigen Gesellschaft. Judith Könemann beschreibt die Herausforderungen für den Katholizismus auf dem Hintergrund gängiger Theorien der Moderne (Modernisierungstheorie, Individualisierung/Spiritualisierung der Religion, Marktprinzip) und stellt dabei drei Gesichtspunkte in den Vordergrund: der Wandel von „religiösen Zwangs- zu Wahlmilieus, die wachsende Anzahl „säkularer Handlungsoptionen“ und die „Konkurrenz zwischen religiösen und säkularen Sozialisationsprozessen“ (174f). Ihrer Auffassung nach „erlebt die katholische Kirche den größten Veränderungsprozess in ihrer pastoralen Praxis seit Durchsetzung des volkskirchlichen Prinzips“ (185) und hat sich darum zu bemühen, „dass modernes Lebensgefühl und moderne Lebensweise und die damit einhergehenden Implikationen wie verwirklichte Freiheit, Subjektivität und Autonomie“ (186) nicht im Widerspruch zu einem kirchlich gebundenen christlichen Glauben stehen.

Ralf Dziewas beschreibt gesellschaftliche Wandlungsprozesse und ihre Konsequenzen für Freikirchen, die in hohem Maße Beteiligungskirchen sind, von den Ressourcen ihrer Ehrenamtlichen leben und auf eine hohe Verbindlichkeit ihrer Mitglieder setzen. Dabei zeigt er u. a. auf sich wie der Verlust des Wochenendes und des Feierabends durch veränderte Geschäftszeiten, aber auch die sich ändernde schulische Landschaft (Ganztagsschule) auf Gemeinden auswirken. In einem weiteren Schritt stellt er dar, wie sich die Kennzeichen der Leistungs- und Multioptionsgesellschaft auf das Ehrenamt auswirken und das gewohnte freikirchliche Gemeindeleben zunehmend erschweren. Ferner wird herausgearbeitet wie Ökumene und Internet freikirchliche Spiritualität herausfordern, aber auch bereichern können.

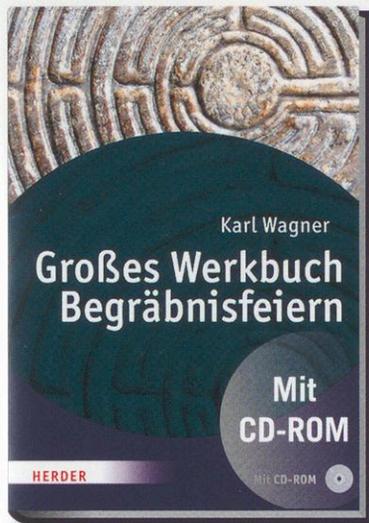
Die Beiträge des Sammelbandes enthalten eine Fülle erhellender Beobachtungen. Insbesondere der zuletzt erwähnte bietet sich als Anknüpfungspunkt für den Gemeindediskurs an, weil er soziologisch reflektiert, was an der Basis zunehmend erlebt wird. Wer sich über christliche Spiritualität freikirchlicher und katholischer Spielart informieren möchte und über die Entwicklung geistlichen Lebens in der Ortsgemeinde nachdenken will, erhält im vorliegenden Buch viele hilfreiche Anregungen.

Dr. Oliver Pilnei, Leiter der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark-Elstal; E-Mail: opilnei@baptisten.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**



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

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 39. Jahrgang • 2015 • Heft 1 • ISSN 1431-200X

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

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

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

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 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.



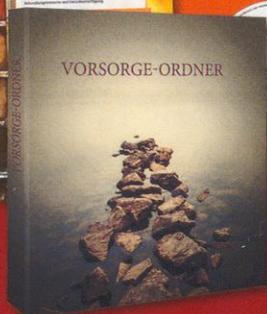
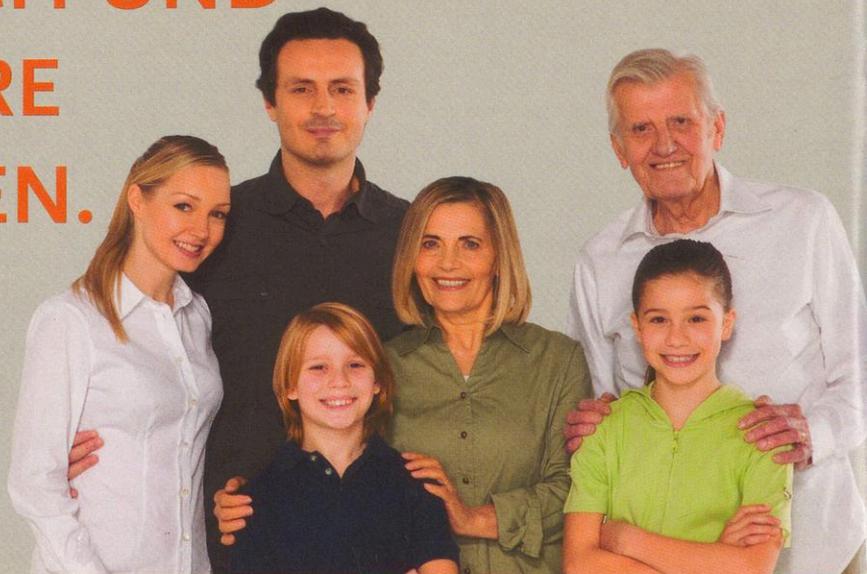
ONCKEN:

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.

AN SICH UND ANDERE DENKEN.



VORSORGE-ORDNER

- Vordrucke
- Christl. Patientenvorsorge
- CD mit Musterbriefen

Bestellnummer: 639017
DIN A4-Ordner mit Register
17,95 Euro



BROSCHÜRE

- Leitfaden zum Thema
Abschied, Tod und Trauer

Bestellnummer: 639016
48 Seiten, Broschüre, DIN A4
6,95 Euro

»Die Broschüre ist wirklich sehr gut gelungen. Ich habe oft in meiner Gemeindezeit gedacht, so etwas müsste es geben. Nun ist sie da und ich finde es ausgezeichnet.«
Karl-Heinz Lerch

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Gott und Raum

Aufsätze

Ulrich Beuttler: Gottes Gegenwart und der Raum.
Der gelebte Raum als Ort der Anwesenheit Gottes 55

Thomas Erne: Mehr als eine Immobilie.
Zur Nutzung, Erhaltung und Gestaltung unserer Kirchen 70

Andreas Löffler: Gott und Raum. Eine Reflexion über Inhalt
und Methode des Entwerfens von „Gottesräumen“ 78

Rezensionen 94

PREDIGTWERKSTATT

Michael Rohde: Pfingstpredigt. Joel 3,1-5 84
Kommentar zur Predigt von Michael Rohde (Werner Hanschmann) 89

ISSN 1431-200X

2015 • Heft 2

39. JAHRGANG

✓
zD

Gott und Raum

Pfarrer PD Dr. ULRICH BEUTTNER (Backnang) hat sich 2008 an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg mit einer Arbeit zum Thema „Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes“ habilitiert. 2009 erhielt Beuttner für sein Werk den Habilitationspreis der Universität Erlangen-Nürnberg. Als Privatdozent arbeitet er am Institut für Systematische Theologie der Universität Erlangen-Nürnberg und zugleich als Pfarrer an der Markuskirche in Backnang. Auf Anfrage des Herausgeberkreises hat Herr Beuttner für das Theologische Gespräch seine Gedanken zu „Gott und Raum“ systematisch-theologisch entfaltet. Präzise arbeitet Beuttner heraus, dass die Gegenwart Gottes „eine reale Raumgegenwart meint, die aber keinen geometrischen Ortsbegriff impliziert“ und entwickelt einen differenzierten Raumbegriff, der es erlaubt, von religiösen Raum- und räumlichen Gotteserfahrungen zu sprechen.

Prof. Dr. THOMAS ERNE (Marburg) ist Professor für Praktische Theologie an der Philipps-Universität Marburg und Direktor des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart. Erne geht davon aus, dass Kirchengebäude ein wichtiges „Zeichen für das Dass der Religion“ seien, zugleich nur bedeutsam bleiben, wenn in ihnen regelmäßig Gottesdienste angeboten werden und sie Räume der Begegnung sind. Dabei reflektiert Erne den Umgang mit den durch Verkauf oder Abriss gefährdeten Kirchengebäuden.

Prof. ANDREAS LÖFFLER (Karlsruhe) ist freier Architekt im Architekturbüro Löffler-Schmeling in Karlsruhe und Professor an der Hochschule für Technik Stuttgart an der Fakultät Architektur und Gestaltung. Er gehört zu den profilierten freikirchlichen Architekten, die auch im Arbeitskreis „Architektur und Freikirche“ engagiert sind. Für das THEOLOGISCHE GESPRÄCH erläutert Löffler den Entwicklungsprozess, der mit einer bauenden Gemeinde zu gehen ist, wenn sie sich bewusst auf die Suche nach einem „guten Raum“ macht. Wie sich ein gottesdienstlicher Raum darstellt, sagt etwas über das Verhältnis von Gott und Mensch.

In der Reihe der Predigtwerkstatt veröffentlichen wir erneut eine Predigt zu einem Fest des Kirchenjahres. Die Predigt zu Joel 3, 1-5 wurde 2013 zum Pfingstfest im ökumenischen Festgottesdienst der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Zusammenarbeit mit der Göttinger Händel Gesellschaft e.V. in der St. Pauluskirche Göttingen von Prof. Dr. MICHAEL ROHDE gehalten. WERNER HANSCHMANN, Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden, hat die Kommentierung übernommen.

Eine Übersicht der Predigtwerkstatt von 2003-2015 mit Angaben zu Predigerinnen und Predigern und Texten bzw. Themen der Predigten findet sich seit dieser Ausgabe zum kostenlosen Herunterladen auf der Internetseite des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS.

Michael Rohde (Schriftleitung)

Gottes Gegenwart und der Raum

Der gelebte Raum als Ort der Anwesenheit Gottes

I Gottes Allgegenwart im Raum

Es ist eine Grundüberzeugung des glaubenden Menschen, dass Gott *da* ist, hier und jetzt, hier und dort, im Raum und den Räumen dieser Welt.¹ Gott ist da, heißt für den Glaubenden: Gott ist hier, am Ort und im Raum meiner Welt, Gott ist anwesend, Gott ist hier *wirklich* da. Der christliche Glaube lebt aus der Gegenwart Gottes und erfährt die Gegenwart Gottes als räumliche Gegenwart, als Gegenwart am Ort, im Raum. Die Erfahrung des Glaubens ist zwar nicht die, dass Gott immer und überall in derselben *dichten* Weise als gegenwärtig *erlebt* wird – zum Glauben gehört auch die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, der Ferne Gottes, der Unsichtbarkeit und Verborgenheit Gottes. Aber zum Glauben gehört elementar die Überzeugung, dass es keinen Ort und keinen Raum dieser Welt gibt, wo Gott nicht gegenwärtig sein könnte. „Flöge ich ans äußerste Meer, so würde auch dort deine Hand mich halten“, betet der 139. Psalm, und so ist es seit biblischen Tagen, dass mit dem Glauben an Gott die Überzeugung der Gegenwart Gottes verbunden ist und diese Gegenwart eine räumliche Dimension hat.

Die Gegenwart als eine räumliche Gegenwart ist mit Gott überhaupt so wesentlich verbunden, dass als eine der grundlegenden Eigenschaften Gottes in der ganzen christlichen Tradition die Allgegenwart Gottes gilt. Die Allgegenwart ist für das Christentum nicht eine Eigenschaft, die zur Wirklichkeit Gottes auch noch hinzu kommt, sondern die mit dem Wesen Gottes gegeben ist. Gott ist allgegenwärtig, heißt negativ, dass er nirgends nicht ist, und heißt positiv, dass Gott überall in wesentlicher Weise gegenwärtig ist. Diese allgemeine Gegenwart oder Allgegenwart Gottes hat die christliche Lehre mit biblischer Begründung (Ps 139,7; Jer 23,23; Apg 17,27) als unermessliche, als wesentliche und wirksame Gegenwart Gottes charakterisiert. Die Allgegenwart Gottes, so hat man es in einen lateinischen Merkspruch zusammengefasst, ist dreifach, nach Essenz (Wesen), nach Präsenz (Gegenwart) und nach Potenz (Wirksamkeit): „Enter praesenter Deus hic et ubique potenter“ (Gott ist in wesentlicher, anwesender und wirksamer Weise hier und überall gegenwärtig).²

¹ Der Artikel fasst einige Überlegungen meiner ausführlicheren Habilitationsschrift BEUTTLER, ULRICH: Gott und Raum. Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen 2010, zusammen.

² AQUIN, THOMAS V.: Summa theologiae I, quaestio 8, articulus 3 responsio; J. GERHARD, Loci theologici, tomus I, locus II, caput VIII, sectio VIII, § 172, III.122.

Die Schwierigkeit war von Anfang an, Gottes Gegenwart räumlich zu denken, aber doch so, dass Gott gerade nicht selbst räumlich oder gar ausgedehnt vorgestellt wird. So hat der Kirchenvater Augustin in Abwehr einer materiellen Gottesvorstellung, Gott sei eine Art ausgedehnte, körperhafte Masse, festgestellt, dass Gott zwar quasi körperhaft am Ort sei, jedoch nicht so, dass er hier mehr und dort weniger sei, oder ein kleinerer Raumteil ihn weniger umfasse als ein größerer, sondern so, dass Gottes Gegenwart überall ganz, jedoch nirgends exklusiv lokalisiert oder fixiert ist.³ Die überall ganze Gegenwart sei unendlich zu denken, sie ist unbeschränkt und ein Zusammenfall von Gegensätzen. Gott ist überall unendlich und ganz gegenwärtig, jedoch nirgends räumlich begrenzt oder eingesperrt. Diese Überlegung wurde zu einem mystischen Paradox ausgebaut, nach dem Gottes „Immanenz“ und Gottes „Transzendenz“ gleichermaßen unendlich sind, dass Gott ebenso weltgegenwärtig wie weltjenseitig ist, beides ganz, ebenso „in allem“ wie „über allem“. „Gott ist eine unendliche Kugel, deren Zentrum überall und deren Umfang nirgends ist (Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam)“.⁴ So formuliert es das Buch der 24 Philosophen und mit ihm viele neuplatonische Theologen des Mittelalters wie Meister Eckart oder Nikolaus von Kues. Gott, sagt auch Martin Luther, muss an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, im geringsten Baumblatt wie in jedem Körnlein. Auch wenn es unbegreiflich ist: „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer.“⁵

Diese paradoxen Formulierungen waren allerdings nicht die Standardauffassung. Die Frage des Raumbezuges Gottes wurde über Jahrhunderte in Religionsphilosophie und Theologie klar negativ beantwortet: Gott ist weder im Raum noch am Ort. Grund war das theistische Gottesbild, nach dem Gott ein körperloses geistiges Wesen sei, das unendlich, allmächtig und allgütig ist. Aufgrund seiner Wesenseigenschaften ist Gott zwar auch allgegenwärtig. Allgegenwärtigkeit heißt aber im Theismus soviel wie Raumlosigkeit, erst recht Ortlosigkeit. Geistesgeschichtlich war diese theistische Auffassung von der raumlosen Allgegenwart Gottes die lehrmäßige Formulierung, die man bei den großen Theologen wie in den lehramtlichen Bekenntnissen fand, bei Anselm v. Canterbury, bei Thomas v. Aquin, bei den Lutheranern der altprotestantischen Orthodoxie von Melanchthon bis Hollaz ebenso wie bei den Neuprotestanten und liberalen Theologen wie Schleiermacher und Ritschl oder den neothomistischen katholischen Theologen bis zum lehramtlich-katholischen Primärdokument des 19. Jahrhunderts, dem ersten Vaticanum. Diese Auffassung findet man aber auch bei allen philosophisch aufgeklärten Denkern von Descartes über Kant bis zu den Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts wie R. Swinburne u. a.

³ AUGUSTINUS, Aurelius: Confessiones, VI, 3,4.

⁴ FLASCH, KURT: Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen, München 2011, 29.

⁵ LUTHER, MARTIN: Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis 1528, WA 26, 339, Zeile 39.

Gegenüber dieser Standard-Gotteslehre des Theismus wurden allerdings immer wieder leise mystische oder erfahrungstheologische Einwände laut gegen eine solche rationale, ja rationalisierende Theologie: Der allgegenwärtige, raumlose Gott ist weder an- noch abwesend, er hat überhaupt keine erfahrbare Dimension. Er widerspricht damit jeder religiösen Erfahrung und auch jeder religiösen Erwartung.

Den raumlosen Gott kann man zwar schön und widerspruchslos denken, aber er ist religiös recht unbrauchbar. Man kann, wie Martin Heidegger das ausgedrückt hat, weder vor ihm tanzen noch ihn anbeten. In seiner Schrift „Identität und Differenz – Zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik“, sagt Heidegger zum metaphysischen Gott: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten noch kann er ihm opfern ... Vor der causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“⁶

Allerdings ist es für die Mehrheitstheologie und erst recht die Philosophie über lange Zeit unmöglich gewesen, den religiösen Gott, der an Orten „wohnt“, der sich offenbart und zeigt und wieder verbirgt, widerspruchsfrei im Raum zu denken. Denn ein Gott, der hier ist und nur hier, kann kaum in gleicher, identischer Weise auch anderswo sein. Und umgekehrt kann ein immer mit sich identischer Gott nicht am Ort sein, jedenfalls nicht an einem Ort mehr oder weniger als an einem anderen, wenn Ort einen umgrenzten Raum meint, wie seit Aristoteles bis in die Neuzeit üblich. Denn so am Ort wäre Gott selbst umgrenzt und eben nicht allgegenwärtig.

Gott auch in den Zusammenhang mit dem Raum bringen und dies auch mit der Allgegenwart Gottes zusammendenken zu können, erfordert einen bestimmten Begriff von Raum. Das war erst in der frühen Neuzeit der Fall.

Ich gehe so vor, dass ich im nächsten Abschnitt die naturphilosophische Entwicklung zum Raum skizziere, dem sog. absoluten Raum, welcher die Allgegenwart Gottes trug, dann aufgrund deren problematisches Werdens die Rückwendung zum theistischen, raumlosen Gott aufzeige. Kritisch dazu nenne ich dann wichtige Argumente zur Notwendigkeit und Möglichkeit der Raumbezogenheit Gottes, bevor ich im konstruktiven Hauptteil ein phänomenologisches Raumverständnis entwickle, welches eine Raumanwesenheit Gottes unter heutigen Begriffen von Raum zu denken erlaubt.

2 Die Gegenwart Gottes und der unendliche Raum

Die Gegenwart Gottes, die räumlich ist, aber im Raum nicht aufgeht, konnte solange aufrecht erhalten werden, solange Gott und Raum nicht in Konkurrenz zueinander traten. Das aber war im Laufe der Neuzeit der Fall. Die unermess-

⁶ HEIDEGGER, MARTIN: Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in: DERS., Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 31-67, 64.

liche Gegenwart Gottes wurde so sehr räumlich und der Raum so sehr göttlich, dass beide in ein Entweder-oder geraten. Dies geschah so:

Die eine Entwicklung war die Unendlichwerdung des Weltraumes. Solange die Welt ein endlicher Kosmos war, war Gott immer „größer“, überstieg und durchdrang die Welt zugleich. Sobald jedoch der Kosmos unendlich wurde, was zuerst von Giordano Bruno um 1600 gedacht und im 17.-19. Jahrhundert dann astronomisch bewiesen wurde, übernahm der Weltraum auch Eigenschaften Gottes. Der Raum wurde unendlich. Damit wird ein zentrales Gottesprädikat auf Gott übertragen. Die Welt übernimmt die Eigenschaft der Unendlichkeit, die vorher Gott allein zukam. In der unendlichen Welt hat Gott sozusagen keinen Ort mehr, damit kommt Gott in eine Art „Wohnungsnot“,⁷ wie D. F. Strauß Ende des 19. Jahrhunderts spottete, und „auf die Welt fällt nun der Glanz der Unendlichkeit, der dem Altertum fremd und im Mittelalter Gott vorbehalten war“⁸ C. F. v. Weizsäcker.

Die zweite Seite der Entwicklung war die, dass sich in der Naturphilosophie eine fundamentale Innovation ereignete. Die aristotelische Theorie des Ortes, die über das ganze Mittelalter bestimmend war, erfuhr eine grundsätzliche Kritik, was zu einer Abkehr vom Ort und einer Zuwendung zum Raum führte. Dem Raum wuchs philosophisch und physikalisch ein eigenes „Seinsgewicht“ zu, er erhielt eine eigene, von der Materie unabhängige Realität. Maßgeblich hierfür waren die neoplatonischen italienischen und englischen Naturphilosophen des 17.-18. Jahrhunderts.⁹ Der Raum, sagen sie, ist ein Aufnehmer oder Behälter der Körper, *in* dem Körper lokalisiert sind. Damit erhält der Raum ein selbständiges Sein. Der Raum hat eigenständige Realität, unabhängig von der Materie. Er bleibt unveränderlich beständig derselbe, egal wie in ihm Körper sich bewegen. Er bleibt auch dann, wenn man Körper aus ihm entfernt. Der Raum ist überall gleich homogen und mit sich identisch unbeweglich. Und er ist sogar notwendig unendlich, da er alles enthält, mehr noch auch trägt und erhält. Damit übernimmt der Raum wesentliche Funktionen, die bis dahin ausschließlich Gott selbst zugeschrieben worden waren.

Der Raum, so hat Thomas Campanella die neue Metaphysik des absoluten Raumes zusammengefasst, ist die erste Substanz (*substantia prima*) und das Substrat der Existenz aller Dinge (*spatium esse basin omnis esse creati*).¹⁰ Der Raum sei die alles enthaltende Gottheit (*est autem locus omnium divinitas substantans*). Er gibt Sein und erhält es, in ihm leben, weben und sind wir (*dans esse atque conservans, in ipsa enim vivimus, movemur et sumus*).

⁷ DAVID FRIEDRICH STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis* 1872, 105. (Erscheinungsort unbekannt)

⁸ WEIZÄCKER, CARL FRIEDRICH V.: *Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft*, in: DERS., *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart¹³1990, 118-157, 135.

⁹ Ausführlich vgl. BEUTTLER, *Gott und Raum* (wie Anm. 1), Kap. I.8, 192-233.

¹⁰ „... ipsum [spatium] esse basin omnis esse creati omniaque praecedere esse saltem origine et natura“ (CAMPANELLA, THOMASO: *De sensu rerum*, Frankfurt 1620, liber I, caput 12, 40).

Das ist ersichtlich ein Zitat von Apg 17, wo Gott als der bezeichnet wird, in dem wir leben, weben und sind. Dem Raum werden bei den neoplatonischen Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts also wesentliche Funktionen Gottes zugeschrieben, nämlich die Welt, die Dinge und das Leben zu enthalten und zu erhalten.

Diese Auffassung der italienischen Platoniker setzt sich fort bei den englischen, den sog. Cambridge Platonists, besonders bei Henry More, dessen Einfluss auf Newton nachgewiesen ist: Newtons berühmter absoluter Raum hat von daher einen grundsätzlich metaphysischen Hintergrund. Der absolute Raum ist nicht primär eine physikalische Größe, sondern eine metaphysische. Bei Newton wird zwar klar zwischen Gott und Raum unterschieden, der Raum ist nach Newton das Medium, durch das Gott den Dingen allgegenwärtig ist, sie bewegt und ordnet. Der absolute Raum ist also gerade nicht gleich unendlich mit Gott, sondern ist das Medium, das Gott für die Aktuierung seiner Allgegenwart in Anspruch nimmt. Gott „ist nicht die Dauer und der Raum, sondern er währt und ist zugegen. Er währt immer und ist überall zugegen, und konstituiert dadurch, dass er immer und überall existiert, die Dauer und den Raum“¹¹, sagt Newton.

Dennoch trug der absolute Raum eine Gefahr in sich, weil mit dieser Auffassung eines „absoluten“ Raumes die Gefahr der Vergöttlichung des Raumes ebenso verbunden war wie die der Verräumlichung Gottes. Diese Problematik sehen wir bei Joseph Raphson.

Bei Raphson etwa trägt der Raum nicht nur die Eigenschaft der Unermesslichkeit, sondern er trägt alle metaphysischen Eigenschaften Gottes. In „De spatio reali seu ente infinito“ (1702) listet Raphson folgende metaphysische Eigenschaften des Raumes auf, die allesamt ebenso Eigenschaften Gottes sind:

Der Raum (*spatium*), das eigentlich Ausgedehnte (*Extensum intimum*), ist im Unterschied zur Materie 1. absolut unteilbar (*indivisibile*), 2. absolut unbeweglich (*immobile*), 3. aktual unendlich (*actu infinitum*), 4. reiner Akt (*actus purus*), 5. alles erhaltend und durchdringend (*omni-continens & omni-penetrans*), 6. unkörperlich (*incorporeum*), 7. unwandelbar (*immutabile*), 8. in sich eins (*unum in se*), 9. ewig (*aeternum*), 10. unbegreiflich (*incomprehensibile*), 11. vollkommen (*perfectum*), 12. der Seins- und Erkenntnisgrund von Ausgedehntem (*Extensa sine eo neq; esse, neq; concipi, possunt*), 13. ein Attribut der ersten Ursache, nämlich die Unermesslichkeit (*attributum, viz. immensitas, primae causae*).¹²

Die meisten Eigenschaften werden auf die Unendlichkeit zurückgeführt und aus dieser bewiesen, woraus nun aber, systematisch betrachtet, erhebliche Probleme entstehen. Da die Unendlichkeit des Raumes als aktuale, d. h. als Unendlichkeit Gottes verstanden wird, ist der Raum von der geschöpflichen Seite auf die Seite Gottes gewechselt. Der Raum ist bei Raphson die nicht-materielle, von den end-

¹¹ NEWTON, ISAAC: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, liber III, Scholium generale, Opera quae exstant omnia, Bd. III, London 1782, 172.

¹² RAPHSO, JOSEPH: *De spatio reali seu ente infinito*, London 1702, caput V, 72-80.

lichen materiellen Körpern und ihrer Ausdehnung substantiell unterschiedene, unendliche Ausdehnung Gottes und trägt daher seine metaphysischen Eigenschaften. Entsprechend ist Gott nicht nur denkendes, sondern auch ausgedehntes Wesen. Seine wesentliche Allgegenwart *ist* der Raum oder die unendliche Ausdehnung.

Weil also die Gefahr der Vergöttlichung des Raumes in dieser Metaphysik des Raumes besteht, versteht man leicht Kants Radikalkritik: Kant führt in seiner Kritik der reinen Vernunft eine Entsubstantialisierung des Raumes und damit einhergehend eine Enträumlichung Gottes durch.

Der Raum ist nach der „transzendentalen Ästhetik“, dem ersten Hauptteil der Kritik der reinen Vernunft, welche die Erkenntnisformen Raum und Zeit behandelt, „nur“ noch Form der Anschauung, er hat nur empirische Realität, der absolute Raum hat keine An-sich-Realität mehr, er ist nur ideale Form, er ist eine Voraussetzung der Wahrnehmung und hat, wie Kant sagt, „transzendente Idealität“. Der Raum ist also kurz gesagt im Subjekt als eine Form der Anschauung, in welcher wir Dinge als räumlich nebeneinander wahrnehmen. Jedenfalls kann man weder den Raum auf Gott noch Gott auf den Raum beziehen.

Gott direkt auf den Raum zu beziehen, wäre ein „Erschleichungsfehler“, wie Kant sagt, durch den man ein Erkenntnisprinzip der sinnlichen Dinge falsch auf die intelligiblen Dinge übertragen würde. Das Axiom „Alles, was ist, ist irgendwo und irgendwann“ sei ein erschliches Axiom, ein unechtes Prinzip, durch das alle Dinge, auch die intelligiblen, „an die Bedingungen des Raumes und der Zeit im Dasein gebunden“¹³ würden. Der Raum sei lediglich die Form der Anschauung sinnlicher Dinge, aber nicht eine Qualität von Sein überhaupt. Würde man das (falsche) Axiom, dass alles irgendwo ist, auf Gott anwenden, würde man sich „eine örtliche Gegenwart Gottes“ erdichten und „Gott, als von einem unendlichen Raum zugleich umgriffen, in die Welt“¹⁴ einschließen.

Im Folgenden wurde durch dieses schlagende Argument Kants sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie Gott nicht mehr räumlich in die Welt eingebegriffen und nur noch die Raumlosigkeit Gottes und Gottlosigkeit des Raumes behauptet. Das prominenteste Beispiel des frühen 19. Jahrhunderts ist Friedrich Schleiermacher, dessen Auffassung für die folgenden gut hundert Jahre schulbildend war. Schleiermacher bestimmt den Raumbezug Gottes nur indirekt, nämlich transzendental, d. h. als Bedingung der Möglichkeit von Räumlichkeit, selbst aber strikt unräumlich. Gottes Allgegenwart bedingt den Raum und die räumlichen Dinge, ist selbst aber unräumlich. Im § 53 seiner „Glaubenslehre“ definiert Schleiermacher:

¹³ KANT, IMMANUEL: *De mundi sensibilis* (1770), in: *Schriften zur Metaphysik und Logik/1, Werke in zwölf Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. V, Frankfurt a. M. 1993, 7-107, 91.

¹⁴ A. a. O. 93.

Die Allgegenwart Gottes ist „die mit allem Räumlichen auch den Raum bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes“.¹⁵

Die Allgegenwart sei „vollkommen raumlos, mithin auch nicht größer oder kleiner an verschiedenen Orten“.¹⁶ Gott ist nicht im Raum gegenwärtig und wirksam nach Analogie der Raumerfüllung von expansiven Kräften. Es ist daher keine ruhende Adessenz im Raum anzunehmen und die operative Gegenwart strikt unräumlich vorzustellen. Einen Ort hat Gott nicht im Raum oder bei den Dingen, sondern ausschließlich „in sich selbst“, nur mit den „Wirkungen seines ursächlichen Insichselbstseins“¹⁷ ist er überall.

3 Die dreifache Forderung eines Raumbezuges Gottes

Aber an dieser Standardauffassung der neuprotestantischen-theistischen Gotteslehre meldet sich nun ein theologisches Problem: Der Weltbezug Gottes ist hier nur noch strikt raumlos gedacht, d. h. geistig im Gegensatz zur Körperlichkeit und Ausdehnung. Gott hat damit keinen Raumbezug mehr, er hat nur noch geistig-moralischen Weltbezug. Damit stellt sich die Frage, wie Gott sich ohne Raumbezug in irgendeiner Weise noch kausal wirksam oder auch nur in ruhender Gegenwart auf die Welt beziehen soll. Aber selbst wenn man Gott keinen direkten Kausalbezug auf die Welt und keine unmittelbare Wirksamkeit mehr zuerkennen mag, weil man nicht wieder zum Voluntarismus der Cambridge Platoniker und deren absoluten Raum zurück will oder weil man das theistische Gottesbild eines rein geistigen, raumlosen Wesens des deutschen Idealismus vertritt, so ergeben sich doch grundlegende theologische Probleme, wenn man Gott jeden Raumbezug abspricht.

Ich möchte an dieser Stelle wenigstens drei relevante Gründe nennen, warum es mir theologisch geboten scheint, einen Raumbezug Gottes anzunehmen.

Eine Beziehung Gottes zum Raum (in noch zu klärender, bestimmter Weise) anzunehmen, ist aus verschiedenen Gründen unverzichtbar. Sie ist erstens religiös notwendig, weil der glaubende und betende Christ Gott auch außer sich, d. h. im Raum, zu erfahren glaubt und auch lokal auf sich und seinen raumzeitlichen Ort bezogen weiß. Sie ist zweitens trinitäts- und schöpfungstheologisch notwendig, weil die inkarnatorische Struktur der Ökonomie Gottes ein Eingehen Gottes in Raum und Zeit behauptet und einen, wie auch immer gearteten, bleibenden Raumbezug Gottes vorsieht. Schöpfung und Erhaltung sind, wenn sie christologisch-pneumatologisch vermittelt sein sollen, nicht ohne Raumbe-

¹⁵ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), hg. Martin Redeker, zwei Bde., Berlin 1860, § 53 Leitsatz, Bd. 1, 272.

¹⁶ A. a. O. 273.

¹⁷ Ebd.

zug Gottes zu denken. Und eine Beziehung Gottes zum Raum ist, wie gleich noch zu zeigen ist, drittens logisch notwendig, da alle Gottesaussagen, schon die Existenzbehauptung, einen räumlichen Bezug zum Sprecher implizieren.

So hat Ingolf Dalferth dargelegt, dass jede Aussage, die das Wort „Gott“ enthält, eine Relation impliziert zwischen dem, der die Aussage äußert und dem Gehalt, auf den sie sich bezieht. „Gott“ impliziert also einen relationalen Bezug zwischen Gott und Mensch. Die Aussage „Gott existiert“ als elementare Gottesaussage, heißt: Gott existiert in Bezug auf mich, es bezieht sich ein Sprecher auf Gott, wodurch er sich spezifisch lokalisiert.¹⁸

Allerdings ist für solche Lokalisation der geometrische Raum ungeeignet. V. d. Brom hat kritisiert, dass ein lokaler Bezug von Gottesaussagen auf lokale Raumpunkte, in eine Aporie führe. Wenn die Aussage „Gott existiert“ bedeuten würde, dass Gott hier am Ort P1, genau am Ort des Sprechers realräumlich lokalisiert ist, dann hieße dies ja, dass er mit dieser Aussage an P2 nicht lokalisiert wäre, da örtliche Lokalisationen ortsexklusiv sind. Oder Gott müsste raumübergreifend sein, um sowohl an P1 als auch an P2 lokalisiert zu sein, wodurch er aber eine Art Körper (body) oder Größe (size) erhielte, die sich über die Raumpunkte erstreckt. Aus dieser Aporie schließt v. d. Brom nun aber nicht etwa, dass vielleicht die räumliche, ortsexklusive Lokalisation der Fehler ist, sondern dass man Gottesaussagen überhaupt nicht lokalisieren kann. Gott, so schließt v. d. Brom mit dem Mainstream des Theismus, ist raumlos allgegenwärtig, er sei nicht als räumliches Wesen mit Teilbarkeit und Körperlichkeit zu denken, sondern als raumlose Entität (spaceless entity), und seine Allgegenwart sei als raumlose Präsenz (spaceless presence) zu denken.¹⁹

Setzt man den Raumbegriff v. d. Broms voraus, hat er natürlich recht. In der Tat kann man Gott keinen geometrischen Raumbezug zumessen, wie bei ortsexklusiven Raumdingen, das wäre philosophisch primitiv, dazu religiös fatal. Das hat aber auch niemand je behauptet. Der Raumbezug, von dem Dalferth spricht, ist natürlich keine ortsgemetrische Raumrelation, sondern ein gemeinsames „Identifikationssystem“ von Gott und Mensch. Das wäre ausführlich zu diskutieren.

Entscheidend für uns ist, dass nur der euklidische, geometrische Raumbegriff einen Raumbezug Gottes ausschließt. Ein Raumbezug Gottes ist damit nicht überhaupt ausgeschlossen, aber er hängt am Raumbegriff. Um Raumbezug Gottes positiv formulieren zu können, braucht es einen andern Raumbegriff.

Kurz gesagt: Wir brauchen keinen homogenen, isotropen, geometrischen Raum, sondern einen nicht homogenen, nicht isotropen, gegliederten Raum, der Anwesenheit und Nähe ebenso wie Ferne und Absenz zu denken ermöglicht, der weder Gott verräumlicht, noch den Raum vergöttlicht. Wir brauchen aber eben

¹⁸ DALFERTH, INGOLF: Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 23-50.

¹⁹ Vgl. BROM, LUCO v. d.: Divine Presence in the World. A critical Analysis of the Notion of Divine Omnipresence, Kampen 1993, 229.

auch einen Raumbegriff, der nicht zu einer raumlosen, d. h. überall gleichförmigen und damit religiös unbedeutenden Allgegenwart führt. Dazu möchte ich im Folgenden einen Vorschlag machen und Schicht für Schicht einen geeigneten Raumbegriff aufbauen.²⁰

4 Der gelebte Raum und seine religiöse Struktur

Geeignet für das Vorhaben erscheint mir der sogenannte „gelebte Raum“, den Eugen Minkowski in seinen Überlegungen zur „gelebten Zeit“ und Graf Dürckheim in seinen „Untersuchungen zum gelebten Raum“ (1932) eingeführt haben:

„Es gibt aber einen gelebten Raum wie es eine gelebte Zeit gibt.“²¹ Dieser Raum ist vom mathematisch-geometrischen fundamental unterschieden, es handelt sich um einen „amathematischen und ageometrischen Raum“. Denn der Raum, in dem wir leben und handeln, in dem sich unser Leben abspielt, „beschränkt sich für uns nicht auf geometrische Verhältnisse, Verhältnisse, die wir aufstellen, wie wenn wir uns, selbst auf die einfache Rolle von wissbegierigen Beobachtern oder von Gelehrten beschränkt, außerhalb des Raumes befinden würden. Wir leben und handeln im Raum, und im Raum spielt sich sowohl unser persönliches Leben als auch das kollektive Leben der Menschheit ab. Das Leben breitet sich im Raum aus, ohne deshalb eigentliche geometrische Ausdehnung zu haben.“²² Der gelebte Raum hat eine Vielzahl von räumlichen Eigenschaften wie Distanzen, Ausdehnungen, Richtungen, die den geometrischen entsprechen, aber anders geartet sind, da sie „rein qualitativen Charakter“²³ haben. Daneben trägt er weitere qualitative Eigenschaften wie Tönungen, Stimmungen, Anmutungen und Vitalqualitäten, die Graf Dürckheim eindrücklich analysiert hat. Hier wird besonders deutlich, wie der gelebte Raum mit dem Selbst verwoben ist.

Ich möchte im Anschluss daran folgende vier aufeinander aufbauende Strukturmerkmale des gelebten Raums unterscheiden und jeweils nach der entsprechenden Räumlichkeit der Gegenwart Gottes fragen, die sich an die jeweilige Struktur von Raum anschließt.

Der gelebte Raum und die Räumlichkeit des menschlichen Daseins sind

- A präreflexiv präsent,
- B elementar bezogen,
- C gestimmt und getönt,
- D gerichtet und leiborientiert strukturiert.

²⁰ Ausführlicher BEUTTLER, Gott und Raum (wie Anm. 1), II.2.-3., 257-353.

²¹ MINKOWSKI, EUGEN: Die gelebte Zeit II. Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene, Salzburg 1971, 233.

²² Ebd.

²³ A. a. O. 236.

Analog dazu ist Gott jeweils auf jede Schicht des gelebten Raumes in religiöser Wahrnehmung, Erfahrung und Vollzug in einer bestimmten Weise, die der Raumstruktur entspricht, bezogen.

A Der unthematisch gegenwärtige Raum läuft immer mit als ungegenständlicher Hintergrund aller Objektwahrnehmung. Er ist in allem bewussten und unbewussten Wahrnehmen und Erleben immer ‚mitgegeben‘ und ‚mit da‘. Andererseits ist er nicht an sich immer da, sondern als ein Dasein *für mich*, als ein *mir* Mitgebensein. Der unthematisch mitgegebene Raum ist „tiefer in uns selbst verankert als die aus ihm sich abhebenden gegenständlich bewussten Dinge. Wir kommen immer schon von dem Raum, in dem wir sind, her, wenn wir auf einzelne Dinge ‚im‘ Raum achten. In diesem unthematischen das Haben des Raumes sind wir geradezu mit dem Raum eins.“²⁴ Dieser *gelebte Raum* ist „in seiner jeweils leibhaftigen und bedeutungsvollen Ganzheit ‚gegenwärtig‘ in Gesamteinstellung, Haltung, Gerichtetheit und Zumutesein, man hat ihn im ‚Innesein‘, hat ihn in den Gliedern und im Gefühl, in Leib und Herz.“²⁵

Der gelebte Raum, der einem unmittelbar gegenwärtig ist und in dem man sich unwillkürlich einbezogen weiß und umgeben spürt, eignet sich besonders dazu, eine elementare Form der Gegenwart Gottes zu symbolisieren. In strukturell analoger Weise ist dem gläubigen und bewusst religiös lebenden Menschen sein Glaube und dasjenige, auf den er sich richtet, Gott, in seiner Gesamteinstellung, Haltung, Gerichtetheit und seinem Zumutesein gegenwärtig. Die allgemeine Gegenwart Gottes kann als ein unthematisch gegenwärtiger Raum beschrieben werden, der in allem Erleben, Wahrnehmen und Tun immer mitgegeben ist, sozusagen immer mitläuft. Dieser Raum der Gegenwart Gottes durchdringt einen selbst, ist aber doch ein äußerer, umgebender Raum. Er ist der Hintergrund des ganzen christlich-gelebten Daseins. Doch ist diese Gegenwart Gottes nicht an sich, sondern immer nur für jemand mitgegeben. Diese Art der Gegenwärtigkeit erfordert einen Latenzzustand der Aufmerksamkeit meinerseits, ein dieser umräumlichen Gegenwart Gottes inneseiende Einstellung. Sie färbt als Hintergrund mein übriges Gesamterleben, wobei der Aufmerksamkeitsgrad darauf erhöht und abgesenkt werden kann. Wir stoßen hier auf eine elementare Räumlichkeit der Gegenwart Gottes.

B Der gelebte Raum ist das das menschliche Dasein als leibhaftiges Dasein ermöglichende Worin. Dies Worin ist ein ungegenständliches Worin: Der gelebte Raum umlagert und umwebt das Dasein, dass es als ein solches existieren kann. Der gelebte Raum ist das Worin gelebten Daseins. Er ist der das leibhafte Leben

²⁴ GÖLZ, WALTER: Dasein und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis von Raum-erlebnis, Raumtheorie und gelebtem Dasein, Tübingen 1970, 202.

²⁵ DÜRCKHEIM, KARLFRIEDRICH GRAF V.: Untersuchungen zum gelebten Raum, Frankfurt a. M. 2005, 26.

ermöglichende Raum und als sein Worin zugleich der Grund, auf dem jenes sich aufbaut und entfaltet. Der gelebte Raum ist aber nicht der kausale Verursacher des Daseins oder gar der vorfindlichen Existenz des Menschen, sondern mit dieser gleichursprünglich. Er ist mit dem Dasein mitgesetzt. Da er nicht mit mir selbst identisch ist, sondern mit mir geht als Um-herum meines Daseins, können wir religiös analog dazu Gott als das Worin menschlichen, allgemein: geschöpflichen Daseins ansprechen.

C Jeder Raum löst eine affektive Stimmung aus, die noch vor der bewussten Wahrnehmung seiner Größe, Formen und Farben liegt. Räume haben von sich her eine Färbung, eine Tönung, eine Stimmung, die sich unmittelbar überträgt. Ein Raum hat, die sinnlich wahrnehmbaren Raumqualitäten und -quantitäten grundierend, eine eigene Vitalität, eine je eigene Art von Lebendigkeit, gewissermaßen eine „Seele“, die sich unmittelbar mitteilt. Th. Lipps hat in seiner Ästhetik von einer „Raumseele“ gesprochen, die in der spezifischen „Stimmung“²⁶ des Raumes gegenwärtig ist.

Die Gestimmtheit ist eine primäre Eigenschaft des gelebten Raumes. Sie teilt sich mit als das Anwesen des Raumes, als seine unauffällige Gegenwart für uns, im Sprechakt eines „schweigenden Sprechens“.²⁷ Der Raum trägt eine Anmutung, die sowohl für den jeweiligen Raum als auch für mein Dasein in diesem Raum charakteristisch ist.

Der gestimmte Raum ereignet sich in vielfältiger Weise: als machtvoll dröhnender oder sanft schweigender Raum, als leerer oder voller, weiter oder enger Raum, hell oder dunkel, freundlich oder abweisend, einladend oder ausgrenzend, bergend oder feindlich, schützend oder bedrohend, widerständig oder einfühlend.

Der gestimmte Raum ermöglicht unmittelbare und mittelbare religiöse Raumerfahrungen.

Der gestimmte Raum symbolisiert das dauerhafte und kommunizierende Anwesen eines anderen meiner selbst, das mich fundamental betrifft, indem es mein Dasein tönt und stimmt und in Kommunikation mit mir tritt. Der gestimmte Raum bringt das Angeredet-sein durch das Um-mich-herum zum Ausdruck und verweist auf das leibhafte Um-mich-sein der An- (oder Ab-)wesenheit Gottes, die mich in bestimmter und stimmender Weise ergreift, als Fülle oder Leere, als schweigendes Sprechen oder beredtes Schweigen. Der gestimmte Raum wechselwirkt mit mir. Es kommt zu einer „eigentümlichen Kommunikation des Erlebnisichs mit einem je anderen ausdrucksbeseelten Raum“.²⁸ Der gestimmte Raum kommuniziert als ungegenständlich Anwesender mit mir, wie

²⁶ THEODOR LIPPS, Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst, Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst, Bd. II, Hamburg/Leipzig 1906, 188.

²⁷ GÖLZ, Dasein und Raum (wie Anm. 22), 203.

²⁸ STRÖKER, ELISABETH: Philosophische Untersuchungen zum Raum, Frankfurt a. M. 1965, 23.

der unsichtbare Gott mir nahe ist und sich als Nähe (oder Ferne) zuspricht. Dabei begegnet Gott nicht als abgegrenztes Gegenüber, sondern als ausgebreitete „Atmosphäre“, in die ich hineinbezogen bin.²⁹

D Der gelebte Raum wird zum orientierten Raum, wenn der Leib als sein Zentrum ihn konstituiert. Der durch den Leib erschlossene Raum ist weder homogen noch isotrop. Er hat einen ausgezeichneten Mittelpunkt, von dem her er sich erschließt, und ist mit einem Elementarkoordinatensystem versehen, einem „natürlichen Achsensystem“.

Die drei durch das Körperschema ausgezeichneten Richtungen und Gegensatzpaare oben-unten, vorne-hinten, rechts-links sind phänomenologisch keineswegs gleichwertig und keineswegs erst durch den aufrecht stehenden Menschen vorgegeben. Denn „aufrecht stehen“ setzt den Unterschied oben und unten und eine vertikale Achse schon voraus. Oben und unten sind außerdem im Unterschied zu links und rechts, sowie vorne und hinten nicht vertauschbar und nicht ineinander überführbar. Sie bleiben bei allen möglichen Bewegungen und Körperhaltungen des Menschen gleich. Ob man steht, liegt, läuft, sich dreht: oben und unten sind leibphänomenologisch objektive Richtungen.

Die mythischen und religiösen Räume sind nach den phänomenologischen Analysen von E. Cassirer, G. van der Leeuw und M. Eliade wie der leiborientierte Raum inhomogen. „Für den religiösen Menschen ist der Raum nicht homogen; er weist Brüche und Risse auf: er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind.“³⁰ Man denke nur an bekannte biblische Erzählungen wie Jakobs Traum von der Himmelsleiter, an Moses Berufung am Dornbusch oder Jesajas Thronvision. Jeweils wird ein „heiliger“ Ort, Bereich oder Raum vom übrigen, profanen Raum herausgehoben und abgetrennt.

Der inhomogene Bruch im Raum konstituiert einen festen Punkt, eine Mittelachse, von der jede künftige Orientierung ausgeht. Die Hierophanie, die Erscheinung des Heiligen, markiert im vorher homogenen, grenzenlosen Raum eine absolute Orientierung durch einen absolut festen Punkt, ein Zentrum. Der horizontale Bruch ist verbunden mit einer Öffnung nach oben, in die himmlisch-göttliche Welt, und der Unterscheidung zwischen unten und oben, zwischen dem irdischen und dem himmlischen, göttlichen, wahren Bereich.

Die Hierophanie etabliert ein absolutes Achsensystem mit den Fundamentaldifferenzen oben-unten und innen-außen. Es wird erhalten, fortgeführt und

²⁹ Ausführlich zum Konzept der „Atmosphären“, die Hermann Schmitz als ausgebreitete Gefühle resp. gestimmte Räume beschrieben und als „Halbdinge“ charakterisiert hat, vgl. BEUTTLER, Gott und Raum (wie Anm. 1), 317-335.

³⁰ ELIADE, MIRCEA: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt a. M. 1990, 23.

gepflegt durch religiöse Riten, welche die religiöse Orientierung im religiös orientierten Raum ermöglichen.

5 Die existentiellen und religiösen Schichten des gelebten Raums

Der gelebte Raum hat dementsprechend mehrere Schichten, die mit je anderen Erkenntnishaltungen, Einstellungen und Handlungsweisen des Selbst verknüpft sind.

Auf der ersten, elementarsten Stufe ist der Raum das präreflexiv präsente Worin des menschlichen Daseins. Dies Worin ist mit einer elementaren Orientierung nach unten und oben verbunden. Dieses In-Sein ist nicht explizit oder gar intentional als In-einem-Raum-sein bewusst, sondern als Um-Raum in präreflexivem, unbewusstem Innesein unthematisch gegenwärtig. Für das Dasein ist dieser elementare Raum aber höchst fundamental. Der gelebte Raum bildet das Fundament, den Erlebnishintergrund und Horizont der ganzen leibhaften Existenz. „Erst bezogen auf menschliches Dasein ist der Raum Horizont, Hintergrund, Fundament der Existenz.“³¹ Der gelebte Raum ist außer mit einer elementaren Orientierung mit einer Färbung, Stimmung und Tönung verbunden, die für das Dasein nicht akzidentiell, sondern wesentlich, d. h. konstitutiv für sein Sein ist. Die Gestimmtheit bildet mit dem Selbst eine Sinneinheit, sie ist als Erlebnishintergrund immer mit da, macht den Raum zu einem Raum für mich. Der gelebte Raum erst konstituiert das Selbst als Selbst, d. h. als selbstbezügliche und leibhafte Person, indem er die Basis und Grundierung für das aktive Orientieren, Strukturieren und Handeln im Raum legt.

Analog kann dazu theologisch Gott als Fundament und Grund, als Hintergrund und Horizont der geschöpflichen und glaubenden Existenz des Menschen angesprochen werden. Gott ist für den Gläubigen das immer mitlaufende, ihm nicht durchweg bewusste, aber unthematisch gegenwärtige Fundament und der Hintergrund seines Lebens, er ist ihm, vermittelt durch bewusste und unbewusste Glaubensvollzüge, in Gesamteinstellung, Haltung, Gerichtetheit und Zumutesein gegenwärtig. Gott bewirkt dem Menschen durch den Glauben eine Art Färbung des Gesamtlebens, was zum Empfinden von Gottesnähe, von Gelalten- und Orientiertsein führt.

Gott ist hier nicht an sich, sondern als An- bzw. als Abwesender präsent, wie auch der gelebte Raum als Fundament das Dasein nicht gegenständlich, sondern ungegenständlich fundiert und stimmt.

Gott kann analog als Fundament und Hintergrund des geschöpflichen Seins und des religiösen Erlebens bestimmt werden. Diese Gegenwart kommt der klassischen Allgegenwart am nächsten, sie ist am unkonkretesten und am we-

³¹ GÖLZ, Dasein und Raum (wie Anm. 22), 216.

nigsten spezifisch. Sie erstreckt sich über die gesamte Ausdehnung des gelebten Raums hinweg, hat aber – im Unterschied zur raumlosen, flächigen Allgegenwart – am Ort jedes religiösen Individuums ein Zentrum, wo sie auftauchen und hervortreten kann.

Die höhere, aktivere Schicht ist der durch den Leib orientierte Raum, dessen Dimensionen vielfache Transzendenzen aufweisen, besonders die eigentliche Raum-Dimension der Tiefe und Weite. Gott kann entsprechend als Tiefe oder Grund, als Woher und Worin des geschöpflichen Seins angesprochen werden. Dies ist eine phänomenologische Einholung von Gott als Schöpfer und Erhalter meiner Existenz und der „Elemente“ meines gelebten Raumes.

Dann können wir noch eine weitere reflexive Schicht namhaft machen, sie bezieht sich auf die Orientierung im Raum durch subjektive und objektive Prinzipien, durch den eigenen Leib sowie durch Perspektiven und Orientierungspunkte. Entsprechend kann Gott metaphorisch als zentraler Orientierungspunkt und der Glaube als Lebensperspektive verstanden werden. Das sich im Leben, im Glauben und im Denken Orientieren hat jedenfalls eine äquivalente phänomenologische Struktur.

„Gott“ erscheint auf dieser reflexiven Stufe nicht als Element des gelebten Raumes selbst (als Worin oder Woher oder Wohin), sondern als reflexiv gebildeter Begriff einer letzten, von der Welt unterschiedenen Instanz, auf die alles, was ist, bezogen ist, und von dem her es seinen ‚Ort‘ und Sinn erhält. Die Lokalisierung Gottes geschieht solcherart innerhalb eines gemeinsamen, Gott und Mensch übergreifenden Identifikationssystems, dem Glauben an den dreieinigen Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender, innerhalb dem alles in einer Perspektive *coram Deo* betrachtet werden kann. Diese Perspektive ist umfassend im Symbolsystem des Glaubens theoretisiert, aber realisiert stets in einer konkreten pragmatischen Situation. Wer den Ausdruck „Gott“ gebraucht, loziert sich *coram Deo* und stellt damit sich im religiösen Gebrauch in die Gegenwart Gottes, von der er spricht. Er gebraucht damit Gott als konkreten, tatsächlichen Horizont seines Lebens.

Erst mit dieser letzten Stufe haben wir die abstrakträumliche Raumrelation erreicht, die der reflexiven Gegenwart Gottes am Ort eines Sprechers, der sich in der Gegenwart Gottes loziert. Damit wird das gemeinsame, Gott und Mensch übergreifende Identifikationssystem aufgebaut, von dem I. Dalferth spricht. Es ist hier klar ersichtlich, dass die Gegenwart Gottes eine reale Raumgegenwart meint, die aber keinen geometrischen Ortsbegriff impliziert.

Erst recht wurde bei den elementareren Schichten des gelebten Raumes und seiner religiösen Analogien deutlich, wie hier eine Raumgegenwart Gottes so gedacht werden kann, dass religiöse Raum- und Gotteserfahrungen eingeschlossen und vermittelt werden können, ohne dass eine naive, körperliche Raumgegenwart Gottes daraus resultierte, die man mit einem theistischen Gottesbegriff leicht abwehren könnte. Der Raumbegriff, den wir hier entwickelt haben, ist jedoch in der Lage, auch umgekehrt elementare und für das religiöse

Leben wesentliche Raum- und Gotteserfahrungen zu erschließen, woraus sich ergibt, dass der raumlose, theistische Gottesbegriff ebenso fern von den tatsächlichen Gotteserfahrungen ist, die der religiöse Mensch macht, wie er fern ist von einem angemessenen religiösen Raumbegriff. Wir meinen, mit dem stufenweise aufgebauten Raumbegriff nicht nur einen religiös brauchbaren Raumbegriff klar bestimmt zu haben, sondern auch einen Weg zur Erschließung von religiösen Raum- und räumlichen Gotteserfahrungen gewiesen zu haben.

Abstract

The omnipresence of God should not be understood as an extremely stretched corporeality, according to Augustin and others, but rather as God in everything and above everything – infinite transcendence and immanence. Theistic views however, from Anselm to Melancthon up to the 1st. Vatican Council understand God as a purely spiritual being, whose omnipresence should not be understood in spatial terms. Natural philosophical thoughts since around 1600 on the infiniteness of space as well as its reality independent from any matter in this space led to further conceptual problems.

The author advocates a spatial conception of God as logically necessary from a religious, trinitarian and creation-theological point of view. Geometrical space does not fulfill the necessary conditions, which must be imagined, but according to Minkowski and Dürckheim these conditions are met in the space which is lived in and experienced by humans.

*PD Dr. theol. habil. Dipl.-Phys. Ulrich Beuttler, Röntgenstraße 9,
71522 Backnang; E-Mail: ulrich.beuttler@fau.de*

Thomas Erne

Mehr als eine Immobilie

Zur Nutzung, Erhaltung und Gestaltung unserer Kirchen

I Situation – Wählbarkeit und eigenes Leben

„Wir erleben in unserem Kulturkreis zum ersten Mal in der Weltgeschichte, dass Menschen völlig frei ihre religiöse Orientierung wählen können. In diesem Kontext muss sich die Kirche neu aufstellen. Wir wollen Menschen für den Glauben faszinieren, ihnen klarmachen, dass es ein Qualitätssprung für ihr Leben ist, wenn sie Christen sind. Das ist eine Herausforderung für die Kirche“, Kardinal Reinhard Marx, München.¹

Grundlegende Transformationen, auch solche, die mit der eigenen Tradition brechen, sind für eine Institution wie die Kirche im Grunde nichts Neues.² Warum dann der hoch gestimmte Ton – „erstes Mal in der Weltgeschichte“ – beim Erzbischof von München und Freising? Offenbar ist die gegenwärtige Herausforderung für die Kirche³ so neu und anders gelagert, dass die bekannten Muster von Kontinuität durch Wandel nicht mehr ausreichen. Welthistorisch neu ist für die Kirche, katholische und evangelische Kirche gleichermaßen, dass die Bindung an Kirche von der Entscheidung ihrer Mitglieder abhängt.

Ein „eigenes Leben“ zu führen, zu entscheiden, zu wählen, was für mich gut ist, Beruf, Partner, Religion, das ist, so der Soziologe Ulrich Beck, die universale Signatur einer posttraditionalistischen Gesellschaft. Allerdings ist dieser Befund höchst ambivalent: „Die Menschen müssen ein eigenes Leben führen unter Bedingungen, die sich weitgehend ihrer Kontrolle entziehen.“⁴ Wählbarkeit des eigenen Lebens, Wählbarkeit der Religion ist nicht nur Freiheitsgewinn. Wenn ich bestimme, wer ich bin und wer Gott für mich ist,⁵ Bastelbiographie und Bastelreligion, bin ich zwar nicht mehr von Traditionen abhängig, dafür von einem Netzwerk an Organisationen und Bürokratien. Die moderne Selbstorganisation

¹ Süddeutsche Zeitung vom 5.2.2009 <http://www.sueddeutsche.de/politik/533/457194/text/>.

² Vgl. Studie der VELKD: WENDEBOURG, D./BRANDT R. (Hg.): Traditionsaufbruch, Hannover 2001.

³ Der vorliegende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück der beim Sprengeltag im Juli 2009 in Gelnhausen gehalten worden ist.

⁴ BECK, ULRICH/ZIEGLER, ULF: Eigenes Leben, München 1997, 11.

⁵ Vgl. DALFERTH, INGOLF U.: „Was Gott ist, bestimme ich!“ Theologie im Zeitalter der ‚Cafeteria-Religion‘, in: DERS.: Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 10–35.

des eigenen Lebens ist zwar vom Korsett der Traditionen befreit, aber dafür ist es ein „durch und durch institutionenabhängiges Leben“⁶.

In dieser welthistorisch einmaligen Situation, charakterisiert durch den Zwang ein „eigenes Leben“ leben zu dürfen und zu müssen, genügen der Kirche keine rein quantitativen Anpassungen der kirchlichen Ressourcen, Kirchensteuer, Gebäude- und Personalbestand etc. an den demografischen Wandel. Denn die freie Wählbarkeit ist nicht nur riskant für die Bindung der Mitglieder an die Kirche, sondern es gibt auch Risiken und Nebenwirkungen für die religiösen Gehalte. Wie kann die Religion mich orientieren, wenn sie von meiner Wahl abhängt? Der Kompass ist ja gerade deshalb orientierend, weil ich **nicht** wählen kann und muss, wo Norden ist. Wenn Kirche sich in der Moderne neu aufstellen muss, dann sicher nicht nur im Blick auf ihre organisatorische Gestalt. Sie muss sich auch fragen, ob und wie der Zwang zur Selbstorganisation in der Moderne die protestantischen Leitkategorien explorativ erweitert oder ihnen fundamental widerspricht. Es bedarf folglich eines „Qualitätssprungs“ in mehrerer Hinsicht, um der Situation gerecht zu werden. „Wo Institution ist, muss Organisation werden“, oder etwas abgeschwächt: die Institution Kirche muss um Formen kirchlicher Organisation erweitert werden – so könnte man den Wandel, den die Kirche ihrer Form nach anstrebt in einer Formel fassen. Organisation meint eine Struktur, die sich an den religiösen Bedürfnissen der Menschen orientiert. Wenn die christliche Religion unter die Bedingung einer prinzipiellen Wählbarkeit fällt, dann wird die institutionelle Zugehörigkeit, etwa qua Taufe, auf Dauer nicht ausreichen. Kirche muss attraktive Angebote machen neben den Kasualien, Hochzeiten, Bestattungen, Konfirmationen, sonst wird sie es schwer haben, ihre frei wählenden Mitglieder auf Dauer an sich zu binden.

2 Kirchengebäude

Worin besteht nun bei dieser Neuorientierung der Kirche die Bedeutung der Kirchengebäude? Es könnte doch sein, dass der Soziologe Dirk Baecker Recht hat und „... die immer wieder überraschende Erfolge einer vielfach totgesagten Religion auch damit zusammenhängen, dass ihre Kirchen im Stadtbild unübersehbar sind“⁷. Ökonomisch gesehen sind Kirchen allerdings zunehmend eine Last für die Kirche, dann nämlich, wenn man anstrebt, alle Kirchengebäude flächendeckend zu erhalten. Sie sind aber auch eine heimliche Lust, betrachtet man das Einsparpotential, das bei einer Reduktion des Gebäudebestandes bereit stünde für neue strategische Optionen: Leuchtturmkirchen, neue Kapellen an Orten, die für die Wachstumschancen der Kirche relevant sind etc.

⁶ Ebd.

⁷ BAECKER, DIRK: Wozu Soziologie? Berlin 2004, 202.

Symbolisch betrachtet sind die Kirchen für die Kirche jedoch unantastbar. Die Kirche kann keine Kirche verkaufen oder abreißen. Denn das Kirchengebäude steht für die gesellschaftliche Akzeptanz der Religion, für ihr Vorhandensein, „dass“ es sie gibt, und dass es sie geben soll in einer Gesellschaft, jenseits der Frage nach den konkreten Vollzügen und Inhalten. Wenn die Kirche an dieses Symbol der gesellschaftlichen Akzeptanz der Religion selber Hand anlegt, dann betreibt sie eine Form der Selbsterstörung ihrer eigenen Grundlagen. Der Symbolwert jedes Kirchengebäudes ist für die Kirche so groß, dass der Imageschaden bei Verkauf oder Abriss den finanziellen Nutzen bei Weitem übersteigt.

Die EKD reagiert auf dieses Dilemma, indem sie ihren Gliedkirchen empfiehlt, ihre symbolischen Zentren, die Kirchengebäude, vor Verkauf, Abriss oder Fremdnutzung dadurch zu schützen, dass sie zum einen den Schrumpfungsprozess im Gebäudebestand an der symbolischen Peripherie⁸ bei kirchlichen Wohnhäusern, Gemeindehäusern, Pfarrhäusern beginnen, zum anderen über stiftungsgemäße Nutzungserweiterungen nachdenken, die Vereine, Kommunen, Bildungseinrichtungen, an der Erhaltung der Kirchen beteiligen, im Rahmen einer fortwährenden Güterabwägung, die am religiösen Charakter der Kirche ihr Kriterium hat.

Ob das auf Dauer ausreicht, wird sich zeigen. Intelligent scheint mir diese quantitative Reduktion und qualitative Nutzungserweiterung nur dann zu sein, wenn sie zugleich dem qualitativen Wachstum dient. Die Herausforderung besteht ja nicht nur darin, die Kirchengebäude irgendwie und flächendeckend zu erhalten. Es muss auch Spielraum geschaffen werden für neue Gestaltungen, die der Situation der freien Wählbarkeit religiöser Orientierung gewachsen sind.

Meine Hypothese lautet nun:

a) Institution – Kirchengebäude sind institutionelle Fixpunkt. Sie sind öffentliche Zeichen für das *Dass* der Religion, ihr Gegebenheit und gesellschaftliche Akzeptanz, die der individuellen Wahl des Einzelnen vorausgeht. Für dieses „Dass“ der Religion steht neben anderem das Kirchengebäude.

b) Organisation – Zugleich erfüllen Kirchengebäude diese Funktion auf Dauer nur, wenn es in ihnen ein „Was“ gibt, attraktive Religion, die von Menschen, die frei wählen, angenommen wird. Wie zum Beispiel die liturgische Performance „Goldfahnen und Steine“, von Gabi Erne, die ein politisch und existentiell berührendes Thema, das Gedenken an die Marburger Holocaust-Opfer ästhetisch so fasst, dass die christliche Religion ihre versöhnende Kraft am Ort der Liturgie neu entfalten kann. Darin sehe ich das Wahrheitsmoment von Luthers Empfehlung, wo keine lebensrelevante religiöse Kommunikation mehr stattfindet, „sollte man dieselbe Kirche abrechnen, wie man alle anderen Häusern tut,

⁸ Vgl. PFLEIDERER, KARL-HEINZ: Nutzungsmöglichkeiten von Gottesdiensträumen, in: HERRMANN, HENNER / TAVERNIER, LUDWIG (Hg.): Das letzte Abendmahl. Umnutzung, Verkauf und Abriss von Kirchengebäuden in Deutschland, Weimar 2008, 125-130, 128.

wenn sie nimmer nütz sind“⁹. Das Zeichen „Kirchengebäude“ ist auf Dauer nur dann ein Zeichen der Religion, wenn es auch religiös in Anspruch genommen und Gottesdienste zuverlässig und regelmäßig in Kirchen angeboten werden.

c) Interaktion – als Räume der Begegnung, so der dritte Teil meiner These, wächst den Kirchen eine neue Aufgabe zu unter der Bedingung der freien Wählbarkeit der Religion zu. Nicht mehr exklusiv und dominant Räume für den Gottesdienst einer Ortsgemeinde zu sein, sondern ein offenes Forum mit vielfältigen Formen und Medien der Begegnung¹⁰ zu bieten, auch der Begegnung mit der Religion des Raumes, diesseits der Fragen nach Zugehörigkeit zu einer Ortsgemeinde, ja diesseits der Frage nach Mitgliedschaft in der Kirche.

3 Essentials

Was wäre an dieser Diagnose das Neue, das über den bisherigen Stand protestantischer Kirchenarchitektur hinausginge? Ich will nur kurz einige Grundeinsichten zum protestantischen Kirchenbau rekapitulieren.

Nach CA VII sind bekanntermaßen ausschließlich die verbale und die sakramentale Kommunikation des Evangeliums konstitutiv für Kirche. Kirchenräume zählen nicht dazu. Sie sind, wie der große Theologe des 19. Jahrhunderts Friedrich Schleiermacher bekennt, „eine äußere Bedingung, mithin Nebensache, nicht ein Teil des Kultus selbst“¹¹.

Nun müssen Nebensachen nichts Nebensächliches sein. Die Sitzordnung¹², die Kanzel und die Stellung des Altars werden in evangelisch genutzten Kirchen neu positioniert. Das Evangelium muss gut zu hören sein, die Sitzordnung das Priestertum aller Gläubigen würdigen, „Gott will alle Stände und Personen zugleich haben und sie alle versorgen als seine Gäste“¹³ und der Altarraum soll die Gemeinschaft der Heiligen zu einer kommunitären Feier des Abendmahls einladen.

Das ist pragmatisch und symbolisch zugleich. Der Kirchenraum dient der religiösen Kommunikation und repräsentiert sie zugleich. Schon die egalitäre Anmutung der Sitz- und Altaranordnung, die alle sozialen Differenzen durchquert,¹⁴ macht ein Moment radikaler Transzendenz geltend. Das gilt generell für jedes Zeichen in und an protestantischen Kirchen. Sie sind als etwas immer stell-

⁹ LUTHER, MARTIN: Kirchenpostille 1522, WA 10/I, 1, 252.

¹⁰ So schon der programmatische Titel der Kulturdenkschrift der EKD, Gütersloh 2002.

¹¹ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, hg. v. H. Scholz, 1830/1910, 111.

¹² Vgl. WEX, REINHOLD: Ordnung und Unfriede. Raumprobleme des protestantischen Kirchenbaus im 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland, Marburg 1984.

¹³ LUTHER, MARTIN: Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlosskirche 1544, WA 49, 592.

¹⁴ Vgl. BADIOU ALAIN: Paulus. Die Begründung des Universalismus, München 2002, 195 f.

vertretend für etwas anderes aufgrund eines dritten, einer spezifisch religiösen Gebrauchsweise der Zeichen. Brot für Leib, Wein für Blut, Kreuz für Anschaulichkeit des Unanschaulichen. Pragmatik und Symbolik religiöser Kommunikation gehen hier Hand in Hand.

Wie lässt sich der Kirchenraum neu denken als Symbol der religiösen Kommunikation, die in ihm geschieht? Dieses spezifisch protestantische Anforderungsprofil an die Kirchenarchitektur stößt einen Prozess an der wechselseitigen Einschreibung von religiöser Kommunikation in das materielle Dispositiv des Kirchenraums und umgekehrt.

Otto Bartning nimmt diesen Prozess, eine wechselseitige Beziehung von „liturgischer und architektonischer Spannung im Raum“, programmatisch für ein spezifisch evangelisches Verständnis des Kirchenraums in Anspruch: „Bei liturgischer oder freier Redehandlung auf offenem Feld pflegt sich vor dem Redner oder Liturgen ein Inkreis zu bilden, der frei bleibt“¹⁵. Wenn dieser Inkreis den Grundriss einer Kirche bildet, wie in Bartnings Auferstehungskirche in Essen, dann kann man sagen: „Die Liturgie ist die Bauherrin“¹⁶, und zwar eine Bauherrin, die durch den Raum der Kommunikation, den sie artikuliert, selber gebaut wird.

4 Die Auflösung religiöser Topographien in der Moderne

Der an der Liturgie orientierte protestantische Kirchenbau – religiöse Kommunikation stiftet Raum und Raum stiftet religiöse Kommunikation – und seine bauliche Ausarbeitung bei Bartning, Striffler und vielen anderen, partizipiert allerdings an einem Gemeindemodell und einer hegemonialen christlichen Topographie, so nennt das der Religionswissenschaftler Jürgen Mohn,¹⁷ die so nicht mehr existieren oder sich gegenwärtig grundlegend wandeln. Schmerzlich bewusst wird das am Beispiel der Mannheimer Trinitatiskirche, die um die religiöse Rede herum gebaut ist und jetzt als Raum der Verkündigung einer Ortsgemeinde ihre Funktion verloren hat.

Klickt man auf die Homepage der Kirche in Marburg, findet man dort eine Karte, auf der die ganze Stadt eingeteilt ist nach Kirchenbezirken. Offenbar ist eine solche Karte auch nötig. Die meisten Kirchenmitglieder wissen längst nicht mehr, welcher Gemeinde und Kirche sie zugeordnet sind. Das hegemoniale Modell einer christlichen Stadtopographie ist brüchig geworden. Es gibt allenfalls noch die interne Sicht der Kirche auf die Stadt wieder, deckt sich aber nicht mit der Sicht der Stadtbewohner auf die Kirchen. Aus Sicht der meisten Bürger, die

¹⁵ BARTNING, OTTO: Vom Raum der Kirche, Bramsche 1958, 114.

¹⁶ SCHWEBEL, HORST: Art. Kirchenbau V, TRE Bd. 18 (1989), 514, mit Hinweis auf C. Gurlitt.

¹⁷ Vgl. MOHN, JÜRGEN: Die Auflösung religiöser Topographien der Stadt? Anmerkungen zur Diversifikation des Religiösen im Raum der Öffentlichen, kunst und kirche 04/2008, 24-28.

ihre religiöse Orientierung frei wählen, sind die Kirchen in einer Stadt nicht Kirchen einer Ortsgemeinde, sondern es sind öffentliche Orte der Religionsbegegnung. Diese doppelte Codierung, Kirchen werden als Räume der Begegnung wahrgenommen und sind zugleich Orts- und Gemeindekirchen, führt im günstigen Fall zu einer wechselseitigen Bereicherung. Im weniger günstigen Fall wird der öffentliche Raum der Kirche durch die Ortsgemeinde so privatisiert, dass sie die Funktion, ein offenes Forum der Begegnung zu sein nur noch eingeschränkt erfüllen kann. „Wenn sie die Kirchen von innen sehen wollen, kommen sie am Sonntag in den Gottesdienst“, so die Auskunft eines Pfarrers.

5 (Mo-)bile (Ki-)rche

Kirche muss schrumpfen. Aber dieser Schrumpfungsprozess ist nur dann intelligent, wenn er zugleich mit einem qualitativen Wachstum, also der Entwicklung zukunftsfähigen Formen verbunden ist.

„Mobile Kirche – Kirchenarchitektur auf Zeit“ ein Projekt von Architektur-Studenten der HSB School of Architecture, Bremen, Prof. Dr. Hartmut Ayrle und Theologiestudentinnen aus Marburg für den Kirchentag in Bremen, entwickelt in einem Workshop im Christuspavillon in Volkenroda, möchte einen solchen Vorschlag machen für eine zukunftsfähige Form.

Entstanden sind mobile Räume der Begegnung, leicht, beweglich, provisorisch, die Religion anbieten für Passanten: „Kommt ins Sein als Vorübergehende“¹⁸, heißt es im Thomas-Evangelium. Die Objekte sind halbtransparent, verhüllt und unverhüllt zugleich, „prinzipiell ausgerichtet [...] auf Außenstehende, Vorbeigehende, Vorbeikommende“¹⁹.

Dieser neue Typus der Begegnung im Vorläufigen ist ein Provisorium aus Prinzip, so dynamisch wie unser Leben und Gottes Geist, der Stabilität mit Beweglichkeit verbindet, Heimat mit Wanderschaft, das Bleiben mit der Freiheit aufzubrechen zu neuen Wegen.

Mobile „Kirchen“ sind an der Schwelle angesiedelt, diesseits der Fragen von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit. Die Bibel ist voll mit solchen Begegnungen auf der Schwelle, an Brunnen, zwischen Tür und Angel, am Wegrand. Schwellensituationen erlauben Begegnungen, wo Menschen ihre Grenzen überschreiten und Gemeinschaft „nicht schon besteht, sondern überhaupt erst **entsteht**“²⁰.

¹⁸ Genauer: „Passierende“ Log. 42, vgl. MARTIN, GERHARD: Thomasevangelium, Stuttgart 1998, 155.

¹⁹ KISTENBRÜGGE, ARMIN: Zelt, in: FERMOR, G./SCHÄFER, G.K./SCHROETER-WITKE, H./WOLF-WITHÖFT, S. (Hg.): Gottesdienst – Orte. Handbuch Liturgischer Topologie, Leipzig 2007, 390.

²⁰ WAGNER-RAU, ULRIKE: Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels, Stuttgart 2009, 98.

Natürlich können und müssen die bestehenden Kirchen beides zugleich sein, Gemeindekirche und offener Raum der Begegnung, sofern sie sich öffnen für Vorübergehende und sich als offene Räume konzipieren. Trotzdem denke ich, dass die Kirche eine Übergangszone aus mobilen Räumen der Begegnung braucht, die sich um die Institution lagert, wie es etwa die Kirchentage alle zwei Jahre tun. Schwellenorte auf Zeit, wo Suchende und Fragende, Testende und Tastende mitten im Alltag in Fußgängerzonen, auf Rastplätzen, an Wanderwegen und an Stränden einen Augenblick der Transzendenz genießen, eine Kerze anzünden, einen Moment ausruhen, ein Gebet sprechen, mit einem Fremden ein Wort austauschen, sich in ein Gästebuch eintragen, ins Gespräch kommen mit Gott und wieder gehen – wie die mobilen Kirchen auch.

Abstract

Religious self-determination has brought new challenges to the church. These concern not only areas of religious content and organizational structures, but also the maintenance and use of church buildings.

The upkeep of the existing buildings presents a financial challenge, sale or demolition carry image damage. As a consequence the German Protestant Church recommends among other things a broadening of the use of these buildings, also by involving secular promoters.

The function of church buildings is to be assign in the public sphere, a place for carrying out attractive, relevant religious practices, and also for offering an open forum for various opportunities of meeting others. How church architecture can serve these purposes is shown using current examples of diversified uses of church buildings.

Prof. Dr. Thomas Erne, Philipps-Universität Marburg „Evangelische Theologie“. Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, Lahntor 3, 35032 Marburg; E-Mail: thomas-erne@t-online.de

Andreas Löffler

Gott und Raum

Eine Reflexion über Inhalt und Methode des Entwerfens
von „Gottesräumen“

I Raumerfahrungen entdecken

Der Mensch, auch der moderne, ist entgegen seiner Annahme in seinen zentralen Wahrnehmungen durch eine lange Entwicklungsgeschichte vorgeprägt. Dies gilt auch für seine Raumerfahrungen und Raumerwartungen. Zum Beispiel läuft der Mensch ungern in eine dunkle Höhle, obwohl ihm die elementare Erfahrung, dort von einem Höhlenbären überfallen zu werden, fehlt. Dieser dunkle Höhlenraum ist in unserem Bewusstsein negativ kodiert. Kleine Kinder bauen sich gerne eigene Räume, indem sie Decken über Stühle und Tische ziehen. Diese Höhlenräume sind emotional offensichtlich ganz anders besetzt als die oben beschriebene Bärenhöhle.

Zwei gleiche Raumtypen, komplett gegensätzlich kodiert und zwar nicht individuell sondern universell.

Was unterscheidet beide Höhlen? Eine Frage, die ich gerne meinen Studenten oder Bauherren stelle, um darüber mit ihnen über den Raum, im Falle einer kirchlichen Bauaufgabe über Gott und Raum, ins Gespräch zu kommen.

Der Architekt, aus dessen Warte ich schreibe, sollte ein Raumkünstler sein. Der zentrale Gegenstand der akademischen und praktischen Auseinandersetzung seines Berufsstandes ist die Beschäftigung mit dem Raum, weil er weiß, wie elementar der Raum das menschliche Leben beeinflusst, sei es der öffentliche Raum, der private Wohnraum, der Kirchenraum. Architektur ist genau verstanden die räumliche Organisation des menschlichen Lebens.¹ Das ist eine verpflichtende Erkenntnis.

Der Frage nach dem guten Raum widmet sich der Architekt nicht nur im Studium sondern auch in der Praxis, indem er sich sein Leben lang mit Baugeschichte, Kunstgeschichte, Gestaltungslehre, Wahrnehmungspsychologie, Soziologie, Kunst, Baukonstruktion, Material, Oberflächen, Bauphysik und manchmal auch mit Theologie beschäftigt. Diese unterschiedlichen Aspekte in seinem Werk in Bezug zu setzen, darin besteht seine vornehmliche Aufgabe an der er sein Leben lang arbeitet.

¹ KÜHNE, LOTHAR: Räumliche Organisation des menschlichen Lebensprozesses und Gegenwartsfunktion, in: Form und Zweck 13 (1981) 3, 15.

Der Architekt erlernt dabei eine Sprache, eine Architektursprache, die wie jede andere Sprache auch eine Grammatik besitzt. Je nachdem wie gut er diese Sprache beherrscht und weiter entwickelt, schafft er vergleichbar einem Schriftsteller oder Dichter Schundliteratur, Alltagsliteratur, große Literatur und bisweilen auch Weltliteratur.

2 Architektursprache verstehen lernen

Das Problem im Alltag besteht nun darin, dass diese Sprache der Architektur von vielen, die kirchliche Räume bauen, kaum mehr gesprochen oder verstanden wird, weder von den leider immer öfter konsultierten baulichen Heilsbringern, den Bauträgern und Generalübernehmern, die vorgeben, Gemeindezentren ohne freien Architekten planen und bauen zu können, noch von Bauherren, noch von Theologen, die hier eine besondere Verantwortung hätten. Die Auseinandersetzung mit sakraler Architektur und Raumgestaltung ist in der Regel nicht mehr Bestandteil des Theologiestudiums. Somit fehlt uns Architekten in der Folge ein sehr wichtiger Gesprächspartner. Leider kommt es immer häufiger beim Bau von Kirchen oder Gemeindezentren zu ganz unheiligen Allianzen.

Der Arbeitskreis Architektur und Freikirche des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, dessen aktives Mitglied ich bin, versucht aus diesem Grund, Gemeinden schon früh zu beraten, damit die Weichen richtig gestellt werden.

Es geht ja um nicht weniger als die Frage nach Gott und Raum. Das Entwickeln eines, dieser Fragestellung angemessenen architektonischen Raumes und die damit verbundene Wirkung auf Menschen, Gemeinde und Umfeld steht im Bau von freikirchlichen Gotteshäusern und Gemeindezentren leider selten im Vordergrund. Quantitativ-materielle Aspekte, wie man z. B. mit möglichst wenig Geld viel Raum generiert oder technische Überlegungen, wie die Anordnung von Projektionswänden, drängen sich in den Vordergrund. Auch die materiellen Mittel stehen im Regelfall im Mittelpunkt, dabei hat Baukultur nichts mit Geld zu tun, sondern mit solider Entwurfsarbeit und einem Schuss Genialität.

Es gibt auch die Ästhetik der Einfachheit, die dem Banalen diametral gegenüber steht. Der im Regelfall vorgetragene Pragmatismus im Kontext freikirchlichen Bauens ist meines Erachtens aber kein Ausdruck von Böswilligkeit oder Gestaltferne, sondern eher von Hilflosigkeit und Misstrauen gegenüber Architekten. Nicht dass die quantitativ-technischen Aspekte unwichtig wären, aber die Frage ist, wann nach ihnen gefragt wird und ob die befriedigende Beantwortung der pragmatischen Aspekte schon gute Architektur und einen guten Raum schaffen. Sie tun es nicht!

Von daher rückt beim Entwurf eines guten Gotteshauses der Entwurfsprozess selber immer mehr in den Vordergrund. Wie nehme ich eine Gemeinde mit hinein in einen komplexen Entwurfsprozess? Wie schaffe ich Vertrauen, sich auf

eine neue Sprache, die Architektursprache, einzulassen, die mir am Anfang so wenig vertraut ist? Ist Gestaltung nur Schnickschnack und ist nur Messbares von Bedeutung? Wenn dem so wäre, dann wäre vielleicht auch unser Glaube Schnickschnack, denn was ist daran schon quantitativ-materiell oder messbar? Die wichtigsten Dinge des Lebens, wie z. B. Liebe, Glaube, Beziehungen, sind in diesem quantitativen Sinn nicht messbar.

Für Bauherrn und Architekt, die das dialogisch prozesshafte Arbeiten möglicherweise nicht verinnerlicht haben, stellt ein kompetent geleiteter partizipatorischer Prozess eine gewisse Herausforderung dar.

Schon zu Beginn wird der Architekt merken, ob sich sein Bauherr auf diesen Weg einlässt. Tut er es nicht, sollte er den Auftrag in Verpflichtung seines Berufsethos ablehnen. Alles Andere wäre eine subtile Form der „Prostitution“.

3 Skizze eines Entwurfsprozesses

Von daher möchte ich in der gebotenen Kürze exemplarisch einen sehr produktiven Entwurfsprozess erläutern, in dessen Mittelpunkt die Suche nach einer guten Architektur und damit selbstverständlich nach dem „Guten Raum“ steht. Innerhalb dieses von mir geschilderten Prozesses hat dann die Frage nach Gott und Raum ihren Platz, denn die Fragestellung nach Gott und Raum kann möglicherweise im Rahmen einer wissenschaftlichen Betrachtung der Baugeschichte oder der Theologie isoliert werden, nicht jedoch innerhalb des gestaltfindenden Entwurfsprozesses. Hier ist diese Frage nach Gott und Raum in den Prozess selber verwoben.

Der Entwurfsprozess, innerhalb dessen gute Räume entstehen, ist nicht linear, sondern iterativ, d. h. ein sich wiederholender Prozess. Wenn wir uns diesen Prozess als Kreis vorstellen, den man wieder und wieder durchläuft, so steht ganz oben die „Analyse“ (Prüfung), rechts die „Hypothese“ (Annahme), unten die „Sprache“ (Grammatik) und links die „These“ (Ausdruck)

3.1 Die Analyse (Prüfung)

In der Analyse geht es um subjektive Wahrnehmung. Wir betrachten den Standort, die Besonderheit des Ortes, das Raumprogramm, die Themenstellung ganz allgemein, die Ressourcen.

Wir isolieren relevante Faktoren, wie z. B.: Was bedeutet es, einen Gottesdienstraum, einen Raum der Gottesbegegnung zu schaffen? Wir erinnern uns, alte Bilder kommen hoch, neue Bilder tauchen auf. Wir setzen uns mit gebauten Beispielen auseinander, die uns besonders bewegen oder herausfordern. Wir assoziieren Neues. Wir suchen Bilder und Texte, die unsere Wahrnehmung einrahmen.

Wir stellen Fragen wie z. B.: Warum ist der alte Gottesdienstraum der Herrnhuter Brüdergemeine in Herrnhut und in Neudietendorf hoch und quer gestellt und alles, Möbel, Wände, einfach alles in Weiß gehalten? Ein Kreuz gibt es nicht, aber die Kanzel steht dominant in der Mitte. Der Raum ist hell und lichtdurchflutet. Was sagt uns dieser Raum, seine Proportionen, sein Material, seine Verarbeitung, seine Lichtführung, seine Möblierung über deren Glauben an Christus, über ihr Bild von Gott?²

Warum sehen manche freikirchlichen Gemeindezentren wie hoch gezoomte Einfamilienhäuser aus, bei denen der Wohnraum zum Gottesdienstraum mutiert ist, mit Raufasertapete verkleidet und mit Topfpflanzen dekoriert? Das Esszimmer ist der zuschaltbare Bibelstundenraum und die Kinderzimmer sind die Gruppenräume? Ist diese, sich aus der Stubenversammlung entwickelte häusliche Raumtypologie noch zeitgemäß? Was sagt der Typus über das Verhältnis von Gemeinde und Gesellschaft aus?

Ist der Glaube wirklich nur häusliche Privatsache und Gott ein allzu sehr privatisierter Gott? Haben wir damit nicht Gott in das kuschelige Wohnzimmer der Kleinbürgerlichkeit verbannt?

Was soll ein Gemeindezentrum und kirchliches Leben in einem Industriegebiet?

Ist ein formal beliebiger, für alle Funktionen tauglicher Mehrzweckraum die richtige Antwort für einen Gottesdienstraum?

Was bedeutet ein sakraler (heiliger) Raum und was macht ihn zu einem solchen?

Wie heilig darf in einer pluralen Gesellschaft ein Raum sein? Soll der Gottesdienstraum der „Andere Raum“ sein, der Raum, der uns daran erinnert, dass wir Gottes Kinder sind, der Raum, der sich bewusst von den anderen Räumen des Alltags abhebt, in denen wir wohnen, arbeiten, konsumieren, Sport treiben, uns bilden, uns vergnügen?

Ein Raum der uns durch Material, Proportion, Ordnung, Lichtführung zum Innehalten führt und zur Einkehr vor Gott, eben der ganz andere Raum.

Kann dann stattdessen ein Gottesdienstraum wirklich eine monofunktionale schwarze Kiste sein, in der so etwas abläuft wie eine christliche Disko mit Lichteffekten und Bühnenshow? Ist es das, was wir tief in uns meinen, wenn wir einen Raum suchen, in dem wir ganz bei uns und ganz bei Gott sein können, auch im tiefsten Schmerz?

Ist es das, was die Menschen suchen, die wir in Gottes Nähe bringen wollen?

Wie sollte der Raum sein, der uns Gott näher bringt, nicht zwingt, aber die Gottesbegegnung fördert?

² BENNECKENSTEIN, HORST: Der Kirchensaal der Herrnhuter Brüdergemeinen, in: Heimat Thüringen 3 (1996), Heft 2, sowie: Faltblatt der evangelischen Brüdergemeine Neudietendorf bzw. Herrnhut.

Als Kind habe ich die Kirchenglocken in unserem Dorf geläutet. Die Kirche war vom Markplatz aus zu erreichen, indem man einige Stufen hoch gehen musste. Wenn man oben auf dem kleinen Kirchplatz stand, war man vom Alltag schon etwas abgehoben, aber nicht entfernt. Es war das richtige Maß. Das habe ich schon als Kind ganz intuitiv als sehr schön wahrgenommen. Solche kleinen Übergänge vom Alltäglichen zum Raum Gottes sind mir in meiner Erinnerung geblieben. Ich motiviere meine Bauherren, sich zu erinnern und auszutauschen, was erlebte Orte über Raum und Gott sagen.

Erst jetzt zeige ich ausgewählte Beispiele aus der Baugeschichte und Gegenwart, weil mein Gegenüber jetzt sensibilisiert ist, sich auf eine Sprache einlassen kann. Ich erläutere diese Beispiele, und wir sprechen darüber, welche Idee von Gesellschaft, Glaube, Theologie, Gott diesen Gebäuden zugrunde liegt, was diese Räume mit den Menschen damals und heute machen.

3.2 Hypothese (Annahme)

Als Abschluss dieser Analysephase entsteht eine erste Hypothese, also eine erste skizzenhafte oder modellhafte Annäherung an das Thema, die noch nicht baubar ist, da noch zu viele Fragen offen sind. Diese Hypothese kann auch durch Texte und Bilder untermauert und gestützt werden. Aber die Hypothese sagt schon etwas aus über den Typus, kubisch oder aufgelöst, gestapelt oder flach ...

Wir diskutieren darüber, worin das Versprechen liegt, das dieser Raum, diese Architektur einlösen will. Wir fragen, was für eine Geschichte uns dieser Raum, diese Hypothese erzählen will über den Ort, die Gemeinde, ihre Art zu glauben, über Gott, darüber wie sich die Gemeinde im öffentlichen Raum präsentieren will, usw.

3.3 Sprache (Grammatik)

Es folgt der dritte Schritt: Um weiter abzuprüfen, ob die Hypothese hält was sie verspricht, bedarf es einer ihr angemessenen Sprache bzw. Grammatik.

Es geht zum Beispiel um das *Material*.

Was für einen Ausdruck hat dieses, ist es glänzend, hart, billig, werthaltig, nachhaltig?

Wie ist dieses Material, geschüttet oder geschichtet? Geschichtet wie z.B. die Stampflehmwand des Gottesdienstraumes im Gemeindezentrum der EFG Karlsruhe Ohiostraße 17. Jede Schicht wie Zeitschichten oder Jahresringe bei einem Baum, Dauer, Zeit, Wachstum verdeutlichend. Diese Stampflehmwand predigt wortlos, wenn man sie betrachtet und länger anschaut, verströmt Ruhe und Kraft zugleich.³

³ „Zwischen Himmel und Erde“, in: XIA Intelligente Architektur, Verlagsanstalt Koch Heft 01-03/2013, 34-41.

Das Material und die Art der Verarbeitung sind wesentliche gestaltwirksame Faktoren, sie sprechen uns unmittelbar an, wecken Erinnerungen, verleihen dem Raum Atmosphäre, Klang und Geruch.

Welche *raumbildenden Elemente* finden Verwendung? Sind es marschierende Stützen, sich überlagernde Wandscheiben mit ihren differenzierten Sichtbeziehungen, ruhende Wände oder sich wölbende Schalen?

Welchem *Ordnungsprinzip*, symmetrisch, ungeordnet oder gereiht, folgen diese Elemente? Nicht zuletzt geht es um die *Maßstäblichkeit* der verwendeten Elemente.

Wird über die Proportion das Gefühl von Leichtigkeit und Erhabenheit oder drückende Schwere vermittelt, Distanz oder Nähe? Machen die Proportionen des Raumes Gott groß oder klein?

Diese kompositorischen Elemente sind die Grammatik innerhalb der Architektursprache. Sie entscheiden wesentlich über die Qualität eines Raumes, sie geben ihm Charakter. Die Frage nach Gott und Raum wird hier präzise formuliert und entschieden.

3.4 These (Argument)

Der letzte Punkt innerhalb unseres Gestaltungsreislaufes ist die These, der Vorentwurf, der sich über Pläne und Modell ausdrückt und sich wie jedes Argument der Prüfung unterziehen muss. Es ist das Ergebnis von Analyse, Hypothese, Sprache.

Der Vorentwurf muss sich fragen lassen, ob die Art, wie er, der Raum, die Architektur sich ausdrückt gar zu modisch und morgen schon unmodern oder verbraucht ist, wie ein Witz, den mal einmal gut findet, aber nicht öfter hören mag.

Ob die Architektur durch Farbe und Form schreit: „Schaut her, hier bin ich, übersieht mich nicht!“ oder eher leise, dafür aber umso gehaltvoller und dauerhafter daher kommt und sich Schritt für Schritt entdecken lässt.

Ist die Architektur flach und platt, oder gehaltvoll wie ein gutes Buch, das man immer wieder lesen kann?. Was sagt der Vorentwurf aus über Ressourcen und Aufwand?

Wenn wir diesen Gestaltungsreislauf und den darin hinterlegten Prozess durchlaufen haben, kann es sein, dass die erste These nicht hält, was sie verspricht, und eine neue, zweite Hypothese erarbeitet werden muss, bis der Entwurf endlich die gebotene Tiefe und Reife hat und einer kritischen Prüfung stand hält. Dieser iterative Prozess ist unverzichtbar, wenn am Ende eine gute Architektur, welche gleichbedeutend mit einem guten Raum ist, entstehen soll.

4 Ausblick: Gott und Raum

Die Frage nach Raum und Gott ist in diesen Prozess implementiert.

Gab es in der Vergangenheit auf die Frage nach Gott und Raum einen überschaubaren kirchlichen oder auch freikirchlichen architektonischen Formenkanon, so ist dieser architektonische Konsens in einer anarchisch anmutenden Gestaltungspluralität und in unterschiedlichen Traditionen und Frömmigkeitsstilen nicht mehr gegeben. Die Frage nach Gott und Raum muss deshalb heute bei jeder Bauaufgabe erneut und seriös gestellt werden.

Um so wichtiger ist es zum Beispiel, dem oben exemplarisch beschriebenen Gestaltungsprozess Zeit zu geben und sich auf eine ungeübte Architektursprache einzulassen, damit die Frage nach Gott und Raum eine überzeugende Antwort findet.

Dieser Prozess kann auch mal länger dauern, er ist es aber in jedem Fall wert gegangen zu werden, denn das, was gemeinsam geschaffen wird, steht sehr lange und prägt den öffentlichen Raum sowie die darin Lebenden.

Architektur lässt sich bewerten, sie ist im Regelfall auch Ausdruck und Ergebnis einer guten professionellen Zusammenarbeit von Architekt und Bauausschuss, respektive Gemeinde. Dieser iterative Prozess setzt persönliche, fachliche, organisatorische Kompetenz voraus und verlangt Vertrauen und Mut.

Eines ist sicher: Ein guter Raum prägt und fördert das geistliche Leben, das Miteinander und die Positionierung einer Gemeinde in einer säkularen Gesellschaft.

Gott und Raum? Gott braucht keinen Raum, aber wir brauchen ihn. Wie dieser Raum sich darstellt, sagt viel über unser Verhältnis zu diesem Gott aus. Der gute Raum ist immer ein klares Bekenntnis, ein schlechter Raum auch, ein unnötiges.

Abstract

By means of the depiction of elements of the advice given to free churches during the planning and design of their buildings the author solicits a conscious development of sacred spaces instead of purely functional ones or those just suitable for holding events.

The steps to be undertaken in this process include: Analysis, while emphasizing the subjective perceptions; Hypothesis with an initial exemplary approach to the desired result; Grammar, that is consideration of materials, structural elements, proportions; and Thesis – a preliminary draft of the design and a model which takes account of cost and effort required. These steps should be taken in an iterative process.

Prof. Andreas Löffler, Freier Architekt BDA DWB, Professor an der HFT Stuttgart, Fakultät Architektur und Gestaltung, Waldstraße 58, 76133 Karlsruhe;
E-Mail: andreas-loeffler@t-online.de

Michael Rohde

Pfingstpredigt

Joel 3,1-5 (Einheitsübersetzung)

1 Danach aber wird es geschehen, dass ich meinen Geist ausgieße über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure Alten werden Träume haben, und eure jungen Männer haben Visionen.

2 Auch über Knechte und Mägde werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen.

3 Ich werde wunderbare Zeichen wirken am Himmel und auf der Erde: Blut und Feuer und Rauchsäulen. 4 Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond in Blut, ehe der Tag des Herrn kommt, der große und schreckliche Tag.

5 Und es wird geschehen: Wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet. Denn auf dem Berg Zion und in Jerusalem gibt es Rettung, wie der Herr gesagt hat, und wen der Herr ruft, der wird entrinnen.

Liebe Festgemeinde!

Der Name „Joel“ fällt in meiner Familie sehr häufig.¹ Denn vor 12 Jahren haben wir unserem ersten Kind diesen Namen gegeben „Joel“. Das war volle Absicht. Denn mein Vorname lautet Michael, die hebräische Frage Mi-Cha-El „Wer ist wie Gott?“, und die Antwort auf diese Frage lautet alttestamentlich: JO-EL. Der HERR, der Gott Israels und der Vater Jesu Christi, ist Gott. Mi-Cha-El? Jo-El! So unterhalten wir uns täglich über den Kern des Glaubens, ohne es zu merken. Wer ist wie Gott?

Zu Pfingsten feiern wir nicht vor allem die Geburtsstunde der Kirche als Institution, sondern alle Kirchen sind dazu da, diese Frage in unserer Gesellschaft wach zu halten: Wer ist Gott? Und eine Antwort zu finden: JO-EL! Der Text aus dem Propheten Joel diente dem Apostel Petrus um den geistverrückten Christen von Jerusalem und den verwunderten Beobachtern zu erklären, wer Gott ist, der so in der Geistausgießung und dem Verständigungswunder handelt.

Im kleinen Prophetenbuch Joel ist die Frage, ob es viele Götter gibt oder nur einen, schon entschieden. Die Diskussion um den Monotheismus ist zu seiner Zeit geklärt und schon mit dem Namen des Propheten erwidert. Zugleich muss sich das Vertrauen auf den einzigen Gott, wie die Bibel ihn bezeugt, immer neu bewähren.

¹ Diese Predigt wurde im ökumenischen Festgottesdienst der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Zusammenarbeit mit der Göttinger Händel Gesellschaft e. V. in der St. Pauluskirche Göttingen am 20. Mai 2013 gehalten.

Das prophetische Wort Joels spannt einen überraschenden und weiten Horizont. Joel spricht von einer Zeit, in der *alle* Menschen den Geist Gottes empfangen.

Der Gott Joels und des Apostel Petrus schüttet seinen Geist auf „alles Fleisch“. In der Sintfluterzählung – dieser schrecklich-schönen Rettungsgeschichte der Genesis, ist „alles Fleisch“ die ganze Menschheit. Weiter kann Gott den Bogen seiner Zuwendung nicht spannen!

Doch zunächst spricht Joel das Gottesvolk an: Eure Söhne und Töchter, eure Alten und Jungen! Und auch Knechte und Mägde.

Es gab ja im alten Israel einzelne Retter, Propheten, Könige und Priester, die den Geist Gottes empfangen, nun spricht Joel von einer Zeit, in der *jeder einzelne* geistbegabt wird.

Das Prophetenbuch Joel spricht von einem Ende der etablierten Propheten – indem jeder Einzelne sein eigener Prophet ist.²

Was können Menschen für Unterschiede untereinander betonen (!) – zwischen Männern und Frauen – zwischen Alt und Jung – zwischen „Oben“ und „Unten“ in der Hierarchie! Unterschiede im Geschlecht, im Alter, im sozialen Status – sie werden nach Joel 3 und Apg 2 unbedeutend. Diskriminierungen werden überwunden – Frauen und Männer, Jung und Alt und Abhängige werden befreit durch den Geist Gottes zu einer neuen Gemeinschaftsfähigkeit und begabt durch ihn!

Gott portioniert demnach nicht seine Nähe, seine Gabe des Geistes nach Geschlecht, nach Alter oder nach Status!

Sondern der Gott Joels und des Apostel Petrus ist ein *verschwenderischer* Gott! Gott gießt seinen Geist aus – er schüttet seinen Geist aus wie eine Flüssigkeit. Gottes Geist fließt hier wie ein angenehmer Sommerregen am Ende eines schwülen Tages, wie eine kalte Dusche nach einem warmen Tag oder wie die Quelle des Lebens, aus der seine Gnadengaben strömen – wer davon erfasst wird, von dem gehen „Ströme lebendigen Wassers“ aus (Joh 7,39). Gott überschüttet die Menschen mit seiner Zuwendung!

Wir wären vielleicht manchmal zufrieden, mit *etwas* mehr Geist, *ein bißchen mehr* von Gottes Kraft und Gottes Sicht – Joel 3 schöpft aus dem Vollen. Gott hält eine unbegrenzte Fülle seines Geistes bereit und gießt diesen Geist aus.³

² Vgl. JEREMIAS, JÖRG: Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24,3), Göttingen 2007, 41: „Wenn künftig alle Glieder des Gottesvolkes mit Gottes Geist begabt sind und dieser Geist als ein spezifisch prophetischer Geist dargestellt ist, der befähigt, die Zukunft Gottes zu erkennen, dann bedarf es der gesonderten Institution der Prophetie nicht mehr; jeder einzelne ist sein eigener Prophet.“

³ Vgl. STUART, DOUGLAS: Hosea-Jona (World Biblical Commentary 31), 1987, 260: „In the new age all of God's people will have *all* they need of God's Spirit. The old era was characterized by the Spirit's selective, limited influence on *some* individuals.“

Es braucht also in der Gemeinschaft Gottes niemand sagen: ich bin noch zu jung, um mit meinen Geistesgaben anderen zu dienen, und niemand sagen, ich bin zu alt, um noch etwas zu weitergeben zu können.

Ich denke da an *Jens*, der bereits als Teenager mit ganz viel Leidenschaft und Kreativität Kinderstunden und Kinderfreizeiten gestaltet und begeistert mitarbeitet. Und an „Oma *Ursel*“, die mit über 70 Jahren sich noch auf den Weg macht „um die Altchens zu besuchen“, wie sie die aus ihrer Sicht wirklichen Senioren nennt und mit Inbrunst im Gebet für andere in Leidsituationen einsteht.

Wenn ich sehe, wie der Geist Gottes Menschen erfüllt, dann denke ich auch an Bruder *Friedhelm*, der ein Unternehmen mit mehr als 12 000 Mitarbeitern führt – gesellschaftlich gehört er zu den Menschen „ganz oben“, aber beschenkt vom Geist Gottes beugt er sich herab, er dient mit seinem Vermögen durch Spenden, eine eigene Stiftung und täglich durch Respekt vor allen Mitarbeitern in seiner Firma.

Ich denke an Schwester *Inge*, sie gehört als fast mittellose Witwe in ihrer kleinen Wohnung gesellschaftlich gesehen vielleicht zu denen „unten“, aber durch die Gabe des Geistes Gottes sieht sie ihr Leben als reich an – und sie gibt fröhlich Selbstgestricktes weiter, backt mit großer Herzlichkeit zu jeder Gelegenheit köstliche Kuchen und singt geistliche Lieder, so dass es andere zum Schwingen bringt!

Und in allen Kirchen musste oder muss die Freiheit des Geistes und der Geistesgaben hinsichtlich der *Geschlechter* von Mann und Frau erst entdeckt werden – und die strukturelle Herrschaft des Mannes über die Frau überwunden werden, so dass Beauftragungen sich nach den Begabungen richten und nicht nach dem Geschlecht.

Mit dem Geist ist Gott nicht zurückhaltend, er lässt ihn fließen – sogar die *Wassertaufe* wird mit dem Empfang des *Geistes* verbunden – und die Heilige Schrift kennt den Empfang des Geistes wie ein Bad!

Durch die Wasser- und Geisttaufe schenkt Gott die Einheit der vielen verschiedenen Menschen mit ihm. So schreibt der Apostel Paulus an die Galater: *Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid «einer» in Christus Jesus.* (Gal 3,27-28)

Wenn ein Chor singt oder ein ganzes Kammerorchester spielt, dann sind da viele verschiedene Menschen mit ihren Instrumenten beteiligt – jeder einzelne ist begabt, und gemeinsam ergibt sich ein wunderschöner *Klang* zur Ehre Gottes. Der Geist Gottes stiftet ein *Zusammenspiel* von Originalen – jeder bleibt unverwechselbar einzigartig, und zugleich sind wir *eins im Geist Gottes!*

Dieser Geist Gottes ist ein Geschenk, eine freie Gabe Gottes an sein Gottesvolk und seine Menschen. Nun, der prophetische Geist von Joel 3 hat eine besondere Qualität: Durch diesen Geist erhalten Frauen und Männer, Jung und Alt, ein Gespür und ein Wissen dafür, *Gottes anbrechende Zukunft zu erkennen! Hier klingt Zukunftsmusik.*

Mit diesem Geist können die Angeredeten Zeichen verstehen, die den ernststen Tag Gottes ankündigen. Die Zeichen am Himmel und auf der Erde sind beunruhigend: Blut, Feuer und Rauchsäulen wirken schaurig schön. Statt klarem Sonnenlicht eine Sonnenfinsternis und ein „Mond in Blut“, das kündigt den ernststen Tag des Gerichtes Gottes an. Solche Zeichen sollen warnen vor dem großen und schrecklichen Tag – wie Joel 3 diesen Tag nennt. Das prophetische Wort bleibt bei einer Bildsprache; auch wenn man Blut, Feuer und aufsteigenden Rauch mit Gewalt und Krieg verbinden kann, mit Verletzten und brennenden Städten, geht es dem prophetischen Wort hier nicht um die Auslegung der Zeichen, sondern um die *Hoffnung, diese Zeit zu bestehen*.

Der Tag des HERRN ist ernst, aber nicht hoffnungslos. Er ist schrecklich, aber er kann herrlich sein.

Joel 2, Vers 11 fragt noch unsicher: „*Ja, groß ist der Tag des HERRN und voller Schrecken. Wer kann ihn ertragen?*“ Und den ersten Hörern der Texte von Joel 1 und 2 stehen Bilder von Heuschrecken, von Naturkatastrophen und von Finsternis und rasselnden Streitwagen vor Augen.

Doch für Joel 3 ist der Tag des Gerichts *keine Drohbotschaft*. Die hebräische Überlieferung von Joel 3 spricht von einem großen und schrecklichen Tag. Bereits die griechische Überlieferung unseres Textes spricht vom Tag des Herrn nicht mehr von einem großen und schrecklichen Tag, sondern von einem großen und *herrlichen* Tag! Und so zitiert auch Petrus das alte Prophetenwort. Wie kann aus einem schrecklichen Tag ein herrlicher Tag werden?

Joel gibt den Grund an: Denn „Wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet.“ (V. 5)

Mit diesem Wort gibt es Hoffnung für jeden einzelnen. Gott hält seine Rettung offen für jeden! Denn Gott ist nur ein Gebet weit entfernt. Wer ihn anruft, wer ihn herbeiruft, wer sich an Gott wendet, der darf mit seiner Barmherzigkeit rechnen. So großzügig er mit der Gabe seines Geistes umgeht, so *viel mehr* ist Gottes Barmherzigkeit größer als sein Zorn. Gottes Zorn ist begrenzt, seine Gnade währt ewig.

Für das Gottesvolk Israel spricht Joel von der besonderen Bedeutung Jerusalems. Dort sollen sich die Israeliten hinwenden, um Gott anzubeten – dort gibt es Rettung. Doch Joel 3 enthält eine Perspektive, die über das Volk Israel hinausgeht.

Gottes Rettungsliebe reicht so weit, dass er nicht allein sein erwähltes Volk Israel rettet und nicht nur auf die Entscheidung der Menschen wartet, ihn anzurufen – er kommt ihnen sogar zuvor, und *Gott ruft die Menschen zu ihm!*

Gott spannt den Bogen weit – über seine ganze Menschheit – und lockt und bittet, ja er buhlt, um die Zuwendung der Menschen!

Für Israel ist Joel 3 eine wunderschöne Verheißung. Die Israeliten warten auf die messianische Zeit des Heils, in der das ganze Gottesvolk Israel gerettet wird.

Als der Heilige Geist über die Bewohner von Jerusalem gekommen ist, versammelt aus allen bekannten Völkern, und der Geist Gottes ein Verständni-

gungswunder bewirkt, predigt Petrus, dass nun die Erfüllung der Verheißung von Joel 3 angebrochen ist.

Mit der Gabe des Heiligen Geistes können Christen gelassen in die Zukunft sehen, und auch dem ernsten, aber herrlichen Tag des Gerichts Gottes entgegen sehen. So wie sich die Sonne bereits einmal verfinstert hat, als Jesus Christus am Kreuz von Golgatha starb, so sehr leben Christen aus der Hoffnung, dass Jesus Christus seinen Nachfolgern Zukunft schenkt!

Als Angeld für eine herrliche Zukunft hat Gott sein *Füllhorn* ausgeschüttet – er schenkt seinen Geist, er lässt die Kraft seines Geistes fließen wie frisches Wasser für Durstige. Und jeder, der durstig ist, der spreche: „Komm“ und nehme Wasser des Lebens umsonst.

Und dieser Geist setzt uns in Bewegung als Christen in verschiedenen Kirchen. Dieser Geist hilft uns, Unterschiede zu überwinden und nicht mehr nach Frau oder Mann, Alt oder Jung, Oben oder Unten zu fragen, sondern zu hören, was Gottes Geist durch den anderen zu sagen hat, was Gottes Geist dem anderen gegeben hat zu verkündigen, in Worten und Taten, durch Berichte von Lebenserfahrungen mit Gott und durch helfende Hände!

Mi-cha-el? Wer ist wie Gott? Jo-El! Der HERR ist Gott! Gott ist einer und sonst keiner – aber dieser Gott schenkt sich selbst, durch seinen Sohn Jesus Christus. Dieser Gott schenkt sich jedem von uns, durch die Gabe seines Heiligen Geistes! Was für ein Gott, der sich selbst mitteilt!

Der sich inkarniert!

Der sich verschenkt!

Der für Verständigung sorgt!

Der barmherzig und gnädig handelt!

Der ruft und bittet, weil er es liebt zu retten!

Der unter uns wirkt und in uns wirkt – und wir können die Zeichen seiner Zeit lesen lernen!

Der aus Schrecklichem Herrliches macht!

Veni creator spiritus!

Komm, Schöpfer Geist!

Komm, Heiliger Geist, mit deiner Kraft, die uns verbindet und Leben schafft.

Wie das Feuer sich verbreitet und die Dunkelheit erhellt,

so soll uns dein Geist ergreifen, umgestalten unsre Welt.

Schenke uns von deiner Liebe, die vertraut und die vergibt.

Alle sprechen eine Sprache, wenn ein Mensch den andern liebt.

Komm, Heiliger Geist, mit deiner Kraft, die uns verbindet und Leben schafft.

Erwecke und belebe uns, du Geist der Freiheit!

Amen.

Prof. Dr. Michael Rohde, Theologisches Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: mrohde@baptisten.de

Kommentar zur Predigt von Michael Rohde

I Vorbemerkung: Das Wichtigste zuerst

Die Predigt von Michael Rohde, die er anlässlich des ökumenischen Festgottesdienstes der ACK Pfingsten 2013 in der Göttinger Pauluskirche gehalten hat, konnte ich leider vor Ort nicht hören. Doch bei der „Nachlese“ wirkt sie so erfrischend, um eine Formulierung aus der Predigt zu nehmen, „wie ein angenehmer Sommerregen am Ende eines schwülen Tages“. Dass selbst aus dem Manuskript noch etwas „fließt“, hat seinen Grund darin, dass die Predigt voller Evangelium ist! Das soll gleich zu Beginn gesagt werden – und damit ist das Wichtigste gesagt.

Immer wieder lässt der Prediger das Evangelium zu Wort kommen. Das geschieht dadurch, dass er *einfach* von Gottes Handeln erzählt. Zum Zweiten versteht er es, das Evangelium mit klaren Aussagen auf den Punkt zu bringen. Beispiele dafür sind: „Gottes Zorn ist begrenzt, seine Gnade währt ewig“; „der Gott Joels und des Apostel Petrus ist ein verschwenderischer Gott!“, „als Angeld für eine herrliche Zukunft hat Gott sein *Füllhorn* ausgeschüttet“. Die Aufzählung mag an der Stelle genügen, sie ließe sich leicht ergänzen.

Gut zu lesen ist auch, dass der Prediger die zu Beginn der Predigt gestellte Frage: „Wer ist Gott?“ nicht offen lässt. Er beantwortet sie im Hauptteil der Predigt und dann noch einmal konzentriert zum Abschluss, wenn er formuliert: „Was für ein Gott, der sich selbst mitteilt.“

2 Ort, Zeit und Text der Predigt

Zum Ort der Predigt wurden oben die Daten bereits genannt. Der ausgewählte Predigttext scheint auf den ersten Blick für das Pfingstfest passend zu sein, zumal er in der in der Apostelgeschichte überlieferten Pfingstpredigt des Apostel Petrus rezipiert wird. Attraktiv erscheint der Text auch dadurch, dass Pfingsten als Geburtsstunde der Kirche Jesu Christi gilt und von daher zu erwarten ist, dass dieser pfingstliche Text für das Miteinander der Kirchen Impulse geben kann.

Dadurch, dass Joel 3,1-5 sich in der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2, 17-21) wiederfindet, stellt sich allerdings die Frage, weshalb der Predigt der Text aus dem Joel-Buch und nicht direkt der Perikopen-Text aus Apostelgeschichte 2 zugrundegelegt wurde? In der Auswahl der Predigtperikope wurde, wie ich meine wohlweislich, der Text aus der Apostelgeschichte genommen und das sehr bewusst nur in Auszügen.

Der Prediger nimmt in seiner Predigt immer wieder Bezug auf die neutestamentliche Rezeption und Interpretation des Joeltextes durch Petrus und zeigt damit, dass auch er den Prophetentext vom Neuen Testament her liest. Im Lesen der Predigt taucht in mir wiederholt die Frage auf: Was ist der Predigttext: Joel 3, 1-5 oder Apg 2, 17-21?

Zu loben ist auf jeden Fall der Mut des Predigers, „das Original“ zu nehmen. Allerdings kann er das, nach meinem Eindruck, nicht tun, ohne dafür einen Preis zu bezahlen. Dazu mehr im Folgenden.

3 Exegetische Beobachtungen

Der Prediger hat seine exegetischen Hausaufgaben gemacht. So erinnert er die Predigthörer mit der Formulierung: „Doch zunächst spricht Joel das Gottesvolk an!“, daran, dass dieser Text zuerst den Menschen in Juda gesagt ist. Dabei übersieht er nicht, dass die Weissagung Joels vor allem die Gabe der Prophetie nennt und verweist darauf, dass im Predigttext vom prophetischen Geist die Rede ist.

Der Hinweis auf die durch die Verheißung eröffnete Zukunft für das Gottesvolk zeigt die sorgfältige Arbeit am Kontext. Da ist der Verkündiger nahe bei dem Propheten Joel und dessen Zeitgeschichte, der seinen Landsleuten Mut geben will, indem er ihnen, im Namen Gottes, verspricht, dass der Zion der sichere Zufluchtsort für sie sein wird, während die Völker zuschanden werden.

Gelungen finde ich, wie Michael Rohde die in den Versen drei und vier genannten Zeichen nicht in den Einzelheiten auslegt, sondern auf die Hoffnung für das Gottesvolk abzielt, welches diese Zeichen überstehen wird.

Die Stärke der Predigt, nahe am Joel-Text zu bleiben, wird m. E. gleichzeitig zu einer Schwäche. Die „schrecklichen und wunderbaren Zeichen“, von denen der Prophet Joel spricht, lässt der Prediger mit dem eben genannten Hinweis, dass sie überstanden werden, gleichsam links liegen und gesteht noch zu, dass man bei ihnen an Gewalt und Krieg denken kann. Wiederholt spricht er außerdem noch davon, dass der Tag des HERRN ein ernster Tag ist, ohne dem Hörer allerdings zu erklären, worin denn dieser Ernst besteht und ohne näher auf die Zeichen einzugehen. Nein, mit diesem ernsten Tag, so kommt es bei mir an, kann der Prediger nicht viel anfangen, und so „flieht“ er aus dem masoretischen Text in den Text der Septuaginta. Dort wird der schreckliche Tag zu einem herrlichen Tag. Der Wechsel fällt ihm umso leichter, weil auch Petrus in seiner Pfingstpredigt den Joel-Text, zumindest an dieser Stelle, nach der Septuaginta zitiert. Dieses Abrücken vom Predigttext (!) gehört zu dem Preis, den der Prediger zahlt, weil er Joel 3, 1-5 predigen wollte, aber, wie ich es verstehe, doch Apg 2, 17-21 predigt.

Hierzu sind grundsätzliche Fragen zu stellen, wie wir als Christen mit der jüdischen Bibel umgehen. Nach meinem Eindruck hat der Prediger, was die Exegese der Verse drei und vier aus dem Joel-Buch angeht, doch die Entscheidung

der Kommission für die Perikopenordnung nachvollzogen, die diese Verse eben nicht in die Predigtperikope aufgenommen hat.

Ein weiterer Stolperstein findet sich bereits ziemlich zu Beginn der Predigt. „Alle Menschen“ empfangen den Geist Gottes, und ganz schnell ist der Prediger dabei zu erklären, weshalb der Begriff „alles Fleisch“ die ganze Menschheit einbezieht. Wörtlich heißt es in der Predigt: „In der Sintflutzerzählung – dieser schrecklich-schönen Rettungsgeschichte der Genesis, ist ‚alles Fleisch‘ die ganze Menschheit.“ Das ist in Bezug auf die Sintflutgeschichte zutreffend, aber eben nicht in Joel 3.

Hans-Walter Wolff schreibt in seinem Kommentar zum Joel-Buch über den Begriff „alles Fleisch“: Dieser „kann zwar die ganze Menschheit bezeichnen (Jes 40, 5; 49, 26; Gen 6, 12 f.), ja sogar Menschen und Tiere (Gen 6, 17; 9, 11.16 f.), meint aber hier sicher nicht ‚alle Welt‘ schlechthin, sondern ‚jedermann‘ in Israel.“¹ Allerdings schränkt er dann selber ein: „Keine Auslegung kann mehr dahinter zurück, dass, um Jesu willen, die Joelverheißung allen Menschen gilt. Sowenig sie Joels ursprüngliche Meinung trifft, so deutlich liegt sie doch in der Fluchtlinie alttestamentlicher Erwartung.“²

Für mich stellt sich hier umso dringlicher die Frage: Warum Joel 3, 1-5 lesen, wenn Apg 2, 17-21 gepredigt wird?

Doch trotz dieser kritischen Anmerkungen habe ich die Predigt auch deshalb gerne gelesen, weil in ihr deutlich wird, wie exegetisch bedacht sie aufgebaut ist. Der Prediger hat nicht nur an seiner Predigt, sondern auch am Text gearbeitet.

4 Zum Aufbau der Predigt

Ohne dass es in der Predigt benannt wird, kann der Predigthörer Einleitung, Hauptteil und Schlussteil gut unterscheiden.

Dabei gelingt es Michael Rohde, mit der Einleitung einen sehr persönlichen Ton an den Beginn zu setzen. Das Wortspiel mit den Vornamen von Vater und Sohn zeigt den mir persönlich nicht bekannten Prediger als Vater und Teil einer Familie. Das kommt menschlich gut rüber, macht ihn mir von Anfang an sympathisch und erleichtert es dem Hörer, sich nicht nur auf die Predigt, sondern auch auf den, der sie hält, einzulassen.

Sehr gelungen empfinde ich den Übergang von diesem Einstieg zu Zeit und Ort dieser Predigt, dem Pfingstfest und dem Gottesdienst der ACK. Hier wird den Anwesenden mit der Frage: „Wer ist Gott?“, eine starke Frage und Aufgabe gestellt, mit der sie dann aber nicht alleine gelassen werden.

¹ WOLFF, HANS-WALTHER: Dodekapropheten 2. Joel. Amos (BKAT XIV/2), Neukirchen-Vluyn ³1985, 80.

² A. a. O. 84.

Wunderbar antwortet der Schluss der Predigt auf die eingangs gestellte Frage. Dabei verrät die erneute Erwähnung des Sohnes jedem Predigthörer, dass die Predigt jetzt zum Abschluss kommt (diese Predigt verendet nicht).

Auch gut gelungen, wie Prophetenschläge nenne ich das, sind die klaren Aussagen an dieser Stelle, wer Gott ist. Allerdings erlaube ich mir den Hinweis, dass Theologen zwar wissen, was „inkarniert“ heißt, aber doch nicht unbedingt jeder Gottesdienstteilnehmer.

Die Predigt schließt mit einem Gebet ab, das sich an den Heiligen Geist richtet und noch einmal bewusst werden lässt, wie reichlich und gerne der dreieine Gott gibt.

Der Hauptteil der Predigt ist wirklich der Hauptteil, und in ihm legt der Prediger Joel 3, 1-5 aus. Wie ihm das nach meiner Beobachtung gelingt, habe ich teilweise schon erwähnt, soll aber nun noch einmal genauer angesehen werden.

5 Zur Botschaft

Die Predigt hat eine klare Botschaft von dem Gott, der ist und reichlich gibt. Allerdings unterstellt der Prediger sich selbst, der versammelten Gemeinde und mit ihr den repräsentierten Kirchen, dass sie zweifeln, ob der verschwenderische Gott tatsächlich so verschwenderisch ist. „Wir wären vielleicht manchmal zufrieden mit etwas mehr Geist.“ Um diesem Einwand zu begegnen, zeigt er an vier Beispielen auf, wo und wie deutlich wird, dass Menschen vom Geist Gottes erfüllt sind. Alle Beispiele haben den Vorteil, dass sie konkret und nicht abgehoben sind.

Allerdings frage ich mich, ob diese Beispiele für das stehen, was in Joel 3 verheißen wird. Die Interpretation geht vom heutigen Christen- und Gemeindeleben aus. Das halte ich zwar für legitim, hätte mir aber einen Hinweis gewünscht, dass dies nicht unbedingt das ist, was Joel mit dem „prophetischen Geist“ meint.

Eine Stärke der Predigt liegt für mich darin, dass in ihr Themen angesprochen werden, die für das ökumenische Gespräch wichtig sind. Diese Themen finde ich zum Beispiel in dem Abschnitt angesprochen, in dem es um die Unterschiede geht, die Menschen oft betonen. Mutig der Hinweis, dass der HERR die Geistesgaben nicht nach dem Geschlecht verteilt, „so dass Beauftragungen sich nach den Begabungen richten und nicht nach dem Geschlecht“.

Dann ist da auch das schöne Bild vom Chor bzw. Kammerorchester, was aufzeigt, dass Christen und so auch die im Gottesdienst repräsentierten Kirchen und Freikirchen ein Klang zur Ehre Gottes sein sollen. Auch das später in der Predigt angesprochene Verständigungswunder eignet sich hervorragend, um von dort aus Linien für das ökumenische Miteinander aufzuzeigen. Doch an der Stelle bleibt die Predigt eher blass, und der Prediger bleibt in seinen Beispielen im privaten Bereich. Gerne hätte ich ein Beispiel dafür gehört, wie sich im Miteinander der Kirchen und Freikirchen ein gemeinsamer Klang zu Gottes Ehre anhören kann.

Zurückhaltend bleibt die Predigt auch an der Stelle, wo sie vom sozialen Status spricht. Die soziale Sprengkraft des Textes, dass nicht nur „Söhne und Töchter“, sondern auch „Knechte und Mägde“ den Geist Gottes erhalten, kommt in der Predigt kaum oder gar nicht vor. Vielleicht ist es ein Vorurteil von mir, dass ich an der Stelle denke: Die Predigt ist halt von einem deutschen Freikirchler (ich bin auch einer) gehalten. Was erwartest du? Die gesellschaftliche Relevanz von Joel 3, 1-5 findet sich für mich in der Predigt nicht wieder. Ich weiß allerdings auch nicht, ob ich sie auf die Kanzel gebracht hätte.

Wie angedeutet, werden der versammelten Gemeinde mit ihren Kirchen- und Freikirchenvertretern in der Predigt mehrfach hochinteressante Aspekte aufgezeigt, so noch kurz vor dem Schlussteil, wenn der Prediger sagt: „Und dieser Geist setzt uns in Bewegung als Christen in verschiedenen Kirchen.“ Doch bleibt die Predigt an dieser Stelle in Allgemeinplätzen stecken, und ich frage mich, ob den Predigthörerinnen und Predigthörern hier etwas angeboten wird, über das sie nachdenken sollen, oder ob einzelnen Kirchen und Freikirchen unterschwellig eine Botschaft vermittelt werden soll?

6 Fazit

Für mich als Predigtleser ist es eine richtig gute Predigt. Sie spricht persönlich an und gibt Anfragen mit auf den Weg. Sie ermutigt und lässt mich aus „Gottes Füllhorn“ etwas erwarten.

Es macht Freude, sie zu lesen, weil zu sehen ist, wie einer die Gaben, die er von Gott erhalten hat, gebraucht, und damit handwerklich sauber und manchmal auch kunstvoll zu arbeiten versteht.

Zu klären bleibt allerdings die Frage, ob hier Joel 3, 1-5 oder Apg 2, 17-21 gepredigt wurde.

Pastor Werner Hanschmann (BFeG), Ringstraße 31, 44575 Castrop-Rauxel;
E-Mail: werner.hanschmann@feg.de

Rezensionen

RUST, HEINRICH CHRISTIAN: Geist Gottes – Quelle des Lebens. Grundlagen einer missionalen Pneumatologie, Institut für Gemeindebau und Weltmission: Edition IGW 5, Schwarzenfeld: Neufeld 2013, kt., 368 S.; ISBN 978-3-86256-032-5; € 19,90.

„Gedankenanstöße für den weiteren Dialog“ – so charakterisiert der Autor seine Ausführungen im abschließenden „Ausblick“ (353). Und in der „Einführung“ analysiert er selbstkritisch: „Hier und da komme ich in meinen Gedanken, meinen Argumentationslinien ins Schwimmen“ (27). Das sind keine höflichen Floskeln: Mit Mut und Entschlossenheit stößt Heinrich Christian Rust in das unerschlossene Feld einer „missionalen Pneumatologie“ vor. Unter „missional“ versteht er dabei „ein ganzheitliches Verständnis von der Sendung Gottes in alle Bereiche des Lebens“ (30) und unter einer „missionalen Pneumatologie“ eine Lehre, die „das umfassende Wirken des Heiligen Geistes in dieser Welt, in der Gemeinde Jesu Christi und in jedem einzelnen Menschen neu in den Blick“ nehmen will (31). Konkret wird die vorliegende Pneumatologie so entfaltet, dass theologisch-belehrender Diskurs, Argumentation mit (zahlreichen) Bibelstellen, Erfahrungsberichte und persönliche Beispiele einander durchdringen. Man kann dieses Vorgehen als eine für ein theologisches Sachbuch problematische oder gar unangemessene Vermischung verschiedener Genera kritisieren. Man wird sich dann freilich auch der inspirierenden Kraft verschließen, die dieses Buch an vielen Stellen entfaltet. Darin jedoch und in einer Haltung, die in den mancherlei Richtungskämpfen zu vermitteln versucht, liegt seine Stärke.

Grundlegend geht es Rust darum, eine Antwort auf die Frage zu finden, „warum die charismatischen Bewegungen oder auch andere Erneuerungsbewegungen so schnell an Schwung verlieren können“ (27). Die Vermutung, dies hänge wohl mit einer pneumatologischen Engführung durch eine Konzentration auf die Erneuerung des Individuums, das Leben in der Heiligung und die Charismenlehre zusammen, führt dann zu dem weit ausgreifenden Aufbau des Buches in acht Kapiteln. Von ihnen widmet sich das umfangreiche erste Kapitel einer trinitätstheologischen Grundlegung zu Wesen und Persönlichkeit des Geistes, die vor allem in (weitgehend zustimmender) Auseinandersetzung mit der sozialen Trinitätstheologie und Pneumatologie Jürgen Moltmanns entfaltet wird. Kapitel 2 „Der Geist der Offenbarung – Zugänge zum Geist Gottes“ setzt sich mit der Bedeutung von Erfahrung, biblischem Wort, Rationalität und Mystik für die Erkenntnis (des Geistes) Gottes, aber auch mit dem Problem menschlicher Verslossenheit gegenüber dem Geist auseinander. Kapitel 3 „Der Geist des Lebens – Schöpfung und Neuschöpfung“ versucht zu zeigen, inwiefern im „Wirken des Geistes ... die Schöpfung als Beginn der Neuschöpfung gedeutet werden und die Erlösung ... als Vollendung der Schöpfung verstanden werden“ kann (119). Kapitel 4 „Der Geist der Freiheit – Neugeburt und Geisterfüllung“ thematisiert die Bedeutung des Geistes im Blick auf Buße, Rechtfertigung, Taufe, initiierenden Geistempfang und Geisterfüllung im Christenleben. Kapitel 5 „Der Geist der Liebe – Gotteskindschaft und Heiligung“ beschreibt die Gabe der Heiligung als eine „ganzheitliche Transformation“ (186), die sowohl das Individuum als auch Kirche und Gesellschaft umfasst. Kapitel 6 „Der Geist der Versöhnung – Gemeinschaft und Kirche“ entwirft eine Ekklesiologie unter pneumatologischer Perspektive. Dabei wird

der Auftrag der Kirche unter den Begriffen *Leitourgia*, *Koinonia*, *Martyria*, *Diakonia* und *Didaskalia* beschrieben. Kapitel 7 „Der Geist der Gnade – Charisma und Dienst“ entfaltet eine Charismenlehre unter dem Gesichtspunkt von Empfang und Entwicklung der Gnadengaben sowie ihrer Bedeutung und ihrer Praxisfelder. Kapitel 8 „Erwartung und Vollendung“ schließlich vertritt und begründet die These, dass die (missional-pneumatologisch verfasste) Eschatologie uns hilft, „hier und jetzt schon mit beiden Beinen auf der Erde zu stehen und in der *Missio Dei* unterwegs zu bleiben“ (324).

Die Fülle dieser missionalen Pneumatologie, die eine Vielzahl dogmatischer Topoi bzw. systematisch-theologischer Fragestellungen berührt, kann in der Kürze einer Rezension im Einzelnen nicht ausgelotet werden. Stattdessen seien vier Charakteristika genannt, die nach Auffassung des Rezensenten das Buch prägen:

1. Das Bemühen um eine Verbindung von theologisch-wissenschaftlichem Anspruch bzw. Stil und erfahrungsgesättigter, beispielhafter Darstellung. Das Verfahren dürfte die Stärke und die Schwäche dieser missionalen Pneumatologie zugleich ausmachen. Es nötigt den Autor betrachtet an manchen Stellen zur thetischen Vereinfachung (einschließlich einer nicht immer nachvollziehbaren Auswahl theologischer Gewährsleute) und könnte dennoch für den theologischen Laien im Blick auf einige Theologoumena eher verwirrend sein. So entsteht insgesamt eine – allerdings fröhliche – Mischung: Auf der einen Seite ein Resümee wie dieses: „Die trinitarische Gemeinschaft als eine soziale Trinität zu beschreiben, bleibt sicher eine große Herausforderung. Es wird meiner Ansicht nach hier immer ein rationales Defizit bleiben. Die trinitarische Gemeinschaft wird weniger durch dogmatische Denkmodelle, als vielmehr in der Spiritualität, der Anbetung aufgespürt“ (70f). Und andererseits tritt hieran unmittelbar anschließend eine Erläuterung der Lehre von der innertrinitarischen Perichorese (vgl. 71f).

2. Die Suche nach eigener Positionierung bei spürbarem Bemühen um die Wertschätzung anderer Überzeugungen und Haltungen. In der Regel lässt der Autor keinen Zweifel an der eigenen Überzeugung, auch wenn diese – wie z. B. im Falle seiner Offenheit für eine (recht verstandene) Lehre von der „immanenten Transzendenz“ des Heiligen Geistes (vgl. z. B. 87.105) und ein inklusivistisches Missionsverständnis mit der Möglichkeit eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs (vgl. 39.96) – manchem seiner Leser möglicherweise nicht gefallen könnte. Andererseits wird zumeist versucht, Brücken zum anderen Verständnis zu bauen, wie z. B. bei der Ablehnung einer Normierung des initiierenden Geistempfangs im pfingsttheologischen Sinne (vgl. 172) bei gleichzeitiger Würdigung glossolaler Phänomene.

3. Das Bemühen um seelsorgliche Differenzierung aus pastoraler Erfahrung trotz gelegentlich etwas plakativ wirkender Beispielerzählungen. Beides kann zusammenkommen, wie z. B. im Abschnitt zum evangelistischen Wirken des Heiligen Geistes (vgl. 146 ff.).

4. Eine umfangmäßig deutliche Gewichtung der Überlegungen zur missional-pneumatologisch geprägten Ekklesiologie und damit verbundenen zu Charisma und Dienst. Hier schlägt offenbar das Herz des Autors, unbeschadet seines Anliegens, „das umfassende Wirken des Heiligen Geistes“ (31) zu beschreiben. Das ist im Rahmen einer (immer auch von individualistischer Engführung bedrohten) Pneumatologie gewiss berechtigt und macht zugleich die Lektüre im Blick auf derzeit viel diskutierte neue emergente und missionale Gemeindekonzepte interessant.

Jürgen Moltmann (im Klappentext) und Peter Zimmerling (im Vorwort) haben dem Buch eine große Leserschaft gewünscht. Diesem Wunsch ist nur hinzuzufügen, dass in

einer möglichen zweiten Auflage zahlreiche Versehen (z. B. mehrfach monarisches statt monarchisches Trinitätskonzept, Walter Kaspar statt Kasper) beseitigt werden sollten.

Prof. Dr. Volker Spangenberg (BEFG), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: volker.spangenberg@ths-elstal.de

HAUBECK, WILFRID/HEINRICHS, WOLFGANG: Sexualität – Geschenk und Verantwortung. Mit Beiträgen von Sven Lewandowski, Cordula Kehlenbach, Markus Iff, Julius Steinberg und Stefan Heuser, Theologische Impulse 25, Witten: SCM Bundes Verlag 2013, kt., 130 S.; ISBN 978-3-86258-022-4; € 10,95.

Der Band enthält unterschiedliche Beiträge, die unabhängig voneinander Themen rund um die theologisch-seelsorgerlichen Fragen im Umgang mit Sexualität beleuchten. Die Aufsätze beziehen sich nicht aufeinander, außer dass sich die Autoren mit einem freikirchlich-evangelikal geprägten Zugang zur Sexualität beschäftigen. Neben theologischen Zugängen finden sich eine soziologische und eine medizinische Perspektive. Auch die Diktion ist sehr unterschiedlich.

Der Beitrag des renommierten Soziologen Sven Lewandowski „Gesellschaftlicher Wandel des Sexuellen und die Erosion genuiner Sexualmoral“ ist der umfangreichste und setzt sich mit drei sexuellen Revolutionen des vergangenen Jahrhunderts auseinander: Die erste ist zu datieren auf den Anfang des 20. Jahrhunderts. Sie ist beeinflusst durch das Triebkonzept Freuds, welches die neue Sichtweise der Sexualität bestimmte. Hier stehen sich Normalität, Pathologie und Perversion gegenüber. Die zweite fand in den 60er- und 70er-Jahren mit der „68er-Revolution“ statt, in der konservative Sexualmoral als ein Schlüssel zum Faschismus galt und durch neue Sexualität ein gesellschaftlicher Wandel herbeigeführt werden sollte. Die dritte lag in den 80er-Jahren. In dieser „neo-sexuellen Revolution“ steuerten Gleichberechtigung und sexuelle Selbstbestimmung die Moral. An Stelle einer „genuinen Sexualmoral“ (also einem Sittlichkeitsverständnis bestimmter sexueller Handlungen), steht die „Konsens- und Verhandlungsmoral“, bei der informierte Zu- und Selbstbestimmung die zentralen Kriterien sind. Im Ergebnis entstehen sowohl Lockerungen als auch Verschärfungen der Sexualmoral – z. B. in der Bewertung von ehelicher Vergewaltigung.

Dieser Beitrag gibt sehr wichtige Anregungen für den Alltag der Seelsorge: Wir müssen verstehen, wie postmoderne Ethik *qualitativ* anders ist, als es die traditionelle Denkweise vorgibt. Nicht ein „mehr“ oder „weniger“ an Werten, sondern *andere* Werte zählen in der Postmoderne. Lewandowskis gründliche und fundierte Auseinandersetzung ist für die Zielgruppe der „theologischen Impulse“ sicher ein wertvoller und praxisrelevanter Beitrag.

Schade nur, dass der Artikel oft unnötig komplizierte „Wissenschaftssprache“ nutzt. Verben wie „diskursieren“ und Schachtelsätze mit mehr als 25 Wörtern kann man vermeiden.

Der Aufsatz der Medizinerin Cordula Kehlenbach wirkt sprachlich völlig anders – es scheint sich um eine Niederschrift eines frei gehaltenen Vortrages zu handeln. Der Text ist dadurch zwar viel einfacher zu lesen, aber an manchen Stellen leidet die Präzision. Wenn Verliebtsein z. B. als „wahnhafter“ Zustand benannt wird, müssten zumindest Anführungsstriche die Übertreibung andeuten. Die Autorin beschreibt hirnpfysiologische,

hormonelle und andere biologische Prozesse, die für sexuelle Vorgänge wichtig sind. Sie beschreibt die Biologie der Motivation, Erregung, Bindung und sexueller Befriedigung. Des Weiteren stellt sie Modelle zum Umgang mit Störungen vor, wobei sie hier über die rein biologischen Faktoren hinausgeht. Leider werden oft Details aufgelistet, die für den Leser unerklärt und damit bedeutungslos bleiben (z. B. S. 54: „Ein Botenstoff des Parasympathikus ist Stickstoffmonoxid“). Auch dieser Aufsatz präsentiert - besonders im Verständnis von Störungen und im letzten Abschnitt „Konsequenzen für die Seelsorge“ - viele relevante Einsichten für den seelsorgerlichen Alltag.

Der systematische Theologe der Theologischen Hochschule Ewersbach Markus Iff wendet sich der sehr grundsätzlichen Frage zu, was Sexualität mit dem Menschsein an sich zu tun hat. Unterschiedliche Paradigmen werden nebeneinander gestellt und zeigen, dass gesellschaftliche Zugänge und Schwerpunkte sehr unterschiedlich sind. Was bedeutet Geschlecht, Sexualität, Mann- und Frau-sein, usw. in traditionellen und postmodernen Sichtweisen? Weiterhin setzt sich der Autor mit schöpfungstheologischen Fragen auseinander und bietet auch eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Rolle der „Sünde“ und des „Bösen“, von dem der Bereich der Sexualität selbstverständlich nicht ausgenommen ist, ohne in eine moralische Engführung zu kommen.

Einen ganz anderen Akzent setzt der Alttestamentler Julius Steinberg mit seinem Beitrag. Das „Hohelied Salomos“ steht im Mittelpunkt der Betrachtungen. Es gelingt ihm, die theologische Auseinandersetzung mit der fehlenden Moral und der Sinnlichkeit dieses Textes auf eine tiefe und faszinierende Wertschätzung der Sexualität, der Liebe, der Schönheit und der Lust zu führen. Der weisheitliche Umgang mit Intimität, die natürlich keine Beobachter duldet, wird deutlich. Viele Themen der Sexualität werden im Hohelied behandelt, und der Autor vermittelt, dass man auch in der Seelsorge das Thema Sexualität in Anlehnung an die biblische Weisheit mit viel Freude und wenig ausgrenzender Moralität biblisch angehen kann.

Stefan Heuser, Privatdozent am Lehrstuhl für Ethik am Fachbereich Theologie der Universität Erlangen-Nürnberg, erhellt in „Sozialethische Perspektiven auf Sexualität in und außerhalb der Ehe“ die Differenzierung, dass das Einhalten der „Regeln“ mit der Qualität noch nicht identisch ist; wie bei einem Fußballspiel: sich an Regeln zu halten ist eine Voraussetzung, aber noch nicht das gleiche wie gut zu spielen. Er setzt sich damit auseinander, wie Sexualmoral als Machtinstrument missbraucht wurde. Auch der oft geforderte „verantwortliche Umgang“ sei eine nicht definierte und schwammige Vorgabe. Sex müsse mit der Verheißung Gottes verbunden werden, nicht zuerst mit dem Verbot. Eine hohe Wertschätzung der Ehe und der Liebe äußert sich positiv in erstrebenswerten tiefen Erfahrungen und nicht in erster Linie als „fixierte Ordnung“.

Summa Summarum: eine Sammlung von Aufsätzen, die für die Praxis der Seelsorge und Sexualberatung wichtige Impulse bietet. Unbedingt lohnend!

Prof. Dr. Ulrich Giesekeus, Professor für Psychologie und Counseling, Internationale Hochschule Liebenzell, Heinrich-Coerper-Weg 11, 75378 Bad Liebenzell;
E-Mail: ulrich.giesekeus@ihl.eu

SWOBODA, JÖRG (Hg.): „... ließen sich taufen“. Freikirchliche Orientierung für den Weg der Gemeinde, Buckow: Dora Medien 2.Aufl. 2013, 136 S.

Der Sammelband will vor allem im Blick auf die innerhalb des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in den letzten Jahren geführte Taufdebatte als Einspruch gegen baptistische „Charakterlosigkeit“ und „ökumenisch-diplomatisches Nützlichkeitsdenken“ wahrgenommen werden (10). Am Anfang steht ein zeugnishafter Bericht von Hajo Rebers, der seinen mit vielen inneren Kämpfen verbundenen Weg vom Luthertum und landeskirchlicher Gemeinschaft zum Baptismus eindrucksvoll beschreibt. Sodann wirbt Jörg Swoboda, Liedermacher, Sänger, Evangelist und Dozent, in seinem Beitrag „Gespräch am Kaminfeuer“ für die Beibehaltung der klassischen baptistischen Position: Gemeindeaufnahme nur durch Glaubenstaufe (16). Fragen wie die, ob Glaube oder Taufe wichtiger sei, bezeichnet Swoboda als irreführend, „weil sie in suggestiver Weise unzulässige Alternativen behaupten“ (17). Vordergründig betrachtet, hat Swoboda natürlich Recht, denn Glaube und Taufe gehören zusammen! Aber wenn er behauptet, mit der Zusammengehörigkeit von Glaube und Taufe verhalte es sich ähnlich wie mit derjenigen der drei Personen der Trinität (18), dann muss ihm deutlich widersprochen werden, weil es sich um zwei gänzlich verschiedene Kategorien handelt. Trinität meint Wesenseinheit trotz relativer Unterscheidung in Gott, während Glaube und Taufe geschichtliche, durch Gottes Geist gewirkte, zusammengehörige Akte sind, die aufgrund der vollen Beteiligung des Menschen grundsätzlich in einem zeitlichen Nacheinander erfahren werden, welches die Möglichkeit in sich schließt, dass der Glaube unter ungünstigen Umständen erst spät oder sogar nie die Taufe nach sich zieht.

Adolf Pohl, langjähriger Dozent für Neues Testament und Dogmatik am baptistischen Seminar in Buckow und Verfasser beachtlicher Kommentare, bezieht sich in seinem Beitrag „Das außerordentliche Bundesgeschehen des Jahres 2009“ vor allem auf das Dokument „Voneinander lernen – miteinander glauben“, das von einer bayerischen lutherisch-baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG) herausgegeben wurde. Pohl würdigt zwar grundsätzlich das Bemühen um ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums, doch veranlasst ihn das viel diskutierte, aber von den Gemeinden bis heute weder offiziell angenommene noch abgelehnte Dokument (25) zu energischem Widerspruch. Als „treibende Kraft“ (28) auf baptistischer Seite der Arbeitsgruppe nennt Pohl Kim Strübind, der „die Gabe der Liebenswürdigkeit mit einem überaus angriffigen Naturell“ verbinde. Dessen Argumentation sei widersprüchlich, wenn er sowohl gegen als auch für die Säuglingstaufe spreche (30). Diesem (mit Zitaten belegten) Urteil Pohls ist zuzustimmen. Ebenso seiner Hervorhebung von Verkündigung des Evangeliums einerseits und Taufe andererseits als „unterscheidbare(n) Aufträge(n)“ (31).

Die inzwischen vorliegende Stellungnahme der VELKD zum BALUBAG-Dokument würdigt dieses einerseits als Fortschritt, hält es jedoch in seinen Kernaussagen nicht für ausreichend, um eine Kirchengemeinschaft zu begründen. Mit ihrer Forderung einer unterschiedslosen Taufe bleiben die Lutheraner sogar hinter dem LIMA-Dokument zurück – ein ernüchterndes Ergebnis, das Pohls Kritik an BALUBAG in zentralen Punkten rechtfertigt.

In seinem Beitrag „Schwerpunkte zum Taufgespräch“ fragt Pohl mit Recht nach der biblischen Begründung der Säuglingstaufe (33). Das ist gut reformatorisch. Umso gravierender ist aus täuferischer Sicht, dass eine solche nicht zu finden ist. Dieses Defizit wird nicht durch eine jahrhundertealte falsche Praxis, die zeitweise sogar unter Androhung

der Todesstrafe erzwungen wurde (58), aufgewogen. Auch nach Meinung des Rezensenten stellen die Vertreter der Säuglingstaufe den Sachverhalt auf den Kopf, wenn sie verlangen, dass nicht sie selbst, sondern die Vertreter der Glaubentaufe den Nachweis der Schriftgemäßheit zu erbringen hätten. Jedoch mutet es merkwürdig an, wenn der sorgfältige Exeget Pohl für die Tatsache, dass Gott (auch bei der Taufe) „kein Nichtstuer“ ist, lediglich allgemeine Aussagen wie Kol 1,16 und Ps 121,4 anführt und solche wie 1Joh 5,14f. und Lk 12,8 nur als Beleg für eine *Reaktion* Gottes versteht (35.37). Von Gewicht sind doch Aussagen, die Gott nicht nur, aber *auch* im Zusammenhang der Taufe als den Handelnden sehen (z. B. Apg 2,38; Röm 6,3f.; Eph 5,26; 1Kor 6,11; 12,13; Hebr 10,22). Vor dieser Einsicht scheut Pohl zurück, offensichtlich aus Sorge, sie könnte einem Sakramentalismus Vorschub leisten. Was hilft's aber? Über die Angemessenheit des Begriffs „Sakrament“, dessen lateinische Form *sacramentum* als Übersetzung des griechischen *μυστήριον* nachweislich nicht für die neutestamentliche Taufe steht, kann man durchaus streiten. Man kann aber nicht bestreiten, dass Gott in der Taufe eines Menschen, der darin auf das Evangelium antwortet, das primär handelnde, die Neuschöpfung zu einem vorläufigen Abschluss bringende Subjekt ist, welches den Menschen als sekundär handelndes, die Gnade Gottes bejahendes Subjekt durchaus würdigt.

„Die Taufe steht nicht gleichrangig neben dem Evangelium.“ (47; ähnlich Swoboda, 70) Ja! Gerade diese Erkenntnis müsste doch säuglingstauende Kirchen dazu bewegen, ihre Praxis einer Taufe ohne Annahme des Evangeliums durch den Täufling aufzugeben, und andererseits Baptisten angesichts der geschichtlichen Entwicklung der Taufpraxis dazu, sich von ihrer Fixierung auf die Kopplung von Glaubentaufe und Gemeindegliederung zu lösen. Wenn alle Kirchen den geistgewirkten, persönlichen Glauben als das wahrhaft ökumenische Band begreifen, wird die Taufe keineswegs entwertet, erhält aber einen dem biblischen Gesamtzeugnis entsprechenden Stellenwert.

Mit seinem Beitrag „Taufertum und Gemeindeverständnis“ (68 ff.) bietet J. Swoboda einen lehrreichen themenbezogenen Gang durch die Kirchengeschichte seit der Reformation. Unter Berufung auf Max Göbel würdigt er die friedlichen (!) Täufer der Reformationszeit, die er als Vorläufer der Baptisten in Deutschland versteht.

Die Verteidigung täuferischer Grundanliegen und die Forderung nach einer die Evangelisation in den Mittelpunkt rückenden theologischen Ausbildung und Praxis (7) werden von Swoboda bisweilen leider in einem Ton der Verbitterung vorgetragen und mit einer wenig hilfreichen, pauschalen Kritik an der Hochschul-Theologie (110) verknüpft.

Der Anhang enthält eine Stellungnahme Swobodas und Pohls zum Papier des Präsidiums des BEFG zum Thema „Homosexualität“ (Februar 2013). Sie ist getragen von der Sorge, der Bund könne vom Zeitgeist beeinflussten Tabubrüchen den Weg bahnen und eine an der Bibel orientierte Ethik preisgeben.

Pastor Dr. Johannes Demandt (BFeG), Bendemannstraße 16, 40210 Düsseldorf;
E-Mail: j.demandt@duesseldorf.feg.de

BÖTTIGHEIMER, CHRISTOPH/DZIEWAS, RALF/HAILER, MARTIN (Hg.): Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 94; Veröffentlichungen des Interkonnektionellen Theologischen Arbeitskreises 4, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, kt., 223 S.; ISBN 978-3-374-03322-5; € 28,-.

Was dürfen wir hoffen? Ein Buch mit einem solchen Titel macht den in Sachen Endzeit vielfach hin- und hergeschickten Christenmenschen neugierig. Ja, hoffen will man, und das natürlich in ökumenischer Verantwortung. Wer nun eine Übersicht der zu erhoffenden Heilsgüter erwartet und das auch noch fein nach Konfessionen unterschieden, wird enttäuscht. Man hat nach den ersten Seiten begriffen, Eschatologie in ökumenischer Verantwortung ist ausgesprochen vielschichtig, und so unterschiedlich sind dann auch die Beiträge. Davon finden sich im Buch neun, die aus kirchengeschichtlicher, systematisch-theologischer, exegetischer oder liturgiewissenschaftlicher Sicht dem Thema „Eschatologie“ nachgehen. Im Rahmen dieser Besprechung kann leider nicht ausführlich auf die einzelnen Beiträge eingegangen werden.

Andrea Strübind beschreibt in ihrem kirchengeschichtlichen Beitrag die eschatologischen Aspekte des Täuferreiches zu Münster und zeigt auf, dass es sich bei der Aufrihtung des „himmlischen Jerusalems“ um einen ernstzunehmenden Versuch handelte, eine Zukunft zu leben, in der soziale, ökonomische und geschlechtliche Schranken überwunden sind. Ein weiter Bogen wird zu Martin Luther King gezogen, der mit seinem Ideal der geschwisterlichen Weltgemeinschaft das Reich Gottes realisieren wollte.

Martin Hailer macht deutlich, dass es sich bei der Eschatologie nicht nur um einen theologischen Topos unter vielen handelt, sondern dass sie unverzichtbares „fundamental-theologisches Momentum“ ist. Er beschreibt ausgehend von Überlegungen von Gerhard Sauter, Franz Overbeck und Karl Barth, dass die gesamte Theologie eschatologisch fundiert und geprägt ist.

Christoph Böttigheimer fragt nach der jesuanischen Eschatologie im Zusammenhang seiner Reich-Gottes-Verkündigung und zeigt, wie sich im Begriff der „Basilea“ Gegenwart und Zukunft dynamisch aufeinander beziehen. Die frühchristliche Enttäuschung über das Nichteintreffen der Naherwartung habe in der frühen Christenheit keine Existenzkrise ausgelöst, sondern führte zur Zuspitzung des Reich-Gottes-Gedanken auf die Person Jesu, in dem das Neue erkannt wurde.

Johanna Rahner geht von der Rede, die Papst Benedikt XVI. im September 2011 in Freiburg zur Ver- oder Entweltlichung der Kirche hielt, aus und stellt die Dialektik des bereits angebrochenen Reiches Gottes und der bestehenden Welt dar und betont, dass menschliche Zukunftsutopien mit der von Gott geschenkten Zukunft nicht identisch sind.

Ralf Dziewas zeigt am Beispiel der Social-Gospel-Bewegung und Walter Rauschenbusch, wie die Sicht des Reiches Gottes zur Veränderung der Gesellschaft motiviert. Im Hintergrund steht die Fragestellung, wie eine gesellschaftsverändernde Diakonie gestaltet werden kann.

Reinhard Thöle erläutert, wie im gottesdienstlichen Geschehen der Orthodoxen Kirche die zukünftigen Güter schon jetzt wirksam werden und wie eine sakramentale Welt-sicht einem „christlichen Humanismus“ widersprechen wird.

Ottmar Fuchs geht der Frage nach, wie der Gesichtspunkt „Gerechtigkeit“ als Bestandteil der Eschatologie zu denken ist. Gericht, Himmel und Hölle ist ein „kollektives

Trauma“ der Kirchengeschichte, das aufzuarbeiten ist. Im richtenden Handeln Gottes gibt es keine Versöhnung auf Kosten der Gerechtigkeit und keine Gerechtigkeit auf Kosten der Versöhnung.

Günter Thomas denkt ein eschatologisches Grundmodell der „rettenden Transformation“ und ordnet Schöpfung und Neuschöpfung einander zu. Dabei geht er auch der Frage nach, ob sich Gott korrigieren muss, wenn er sich der Schöpfung nun noch einmal rettend zuwendet.

Astrid Heidemann greift das Thema „Gerechtigkeit“ auf und legt dar, dass die ausgleichende Gerechtigkeit kein Inhalt eschatologischer Hoffnung ist. Zu erhoffen ist das Gute und die Liebe.

Was dürfen wir hoffen? In allen Beiträgen wird deutlich, dass eschatologisches Fragen nicht zu plakativen Antworten führt. Das Fragen nach dem, was wir hoffen dürfen und wie wir hoffen sollen, bleibt ein Tasten. Es wird klar, dass zu hoffen ist, weil gehofft werden muss und das tief im christlichen Glauben verankert ist. Eschatologische Theologie wirkt in die Gestalt der Kirche, ihren Gottesdienst und natürlich auch in die Gestaltung der Welt. Dabei sind in den Konfessionen unterschiedliche Schwerpunkte erkennbar. Darauf weisen die Herausgeber im Vorwort hin: In der Orthodoxie ist die Zukunft Gottes in besonderer Weise in der Liturgie gegenwärtig. Im Katholizismus wird der kommende Herr ebenfalls in der Messfeier erfahren, darüber hinaus hat die katholische Lehrmeinung eine Reihe von Aussagen zur postmortalen Gottesbegegnung im Angebot. Im evangelischen Raum „ist womöglich schon ein grundlegender Streit um Ort und Stellenwert der Eschatologie überhaupt typisch“.

Der Band dokumentiert Beiträge, die im Zusammenhang der sechsten Jahrestagung des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises (ITA) 2012 entstanden. Hier und da lässt sich noch erkennen, wie die Autoren ihre Überlegungen in „ökumenischer Verantwortung“, wie der Buchuntertitel sagt, vorgetragen haben. Erkennbar wird z. B., dass die orthodoxe Sicht, dass sich die westliche Kirche mit ihren eschatologischen Überlegungen zu sehr auf das Diesseits bezieht, zu Kontroversen führt oder dass das Thema Gerechtigkeit als Gut des Eschaton verschieden gewertet wird. Dass konfessionelle Stimmen fehlen, die in Frömmigkeit und Theologie in besonderer Weise eschatologische Überzeugungen vertreten (z. B. Pfingstler, Darbysten, Adventisten) dürfte an der Zusammensetzung des Arbeitskreises liegen. Jedenfalls ist jeder Beitrag aufschlussreich und eine Bereicherung für alle, die jenseits von formelhaften Aussagen Eschatologie vertiefen oder neu entdecken möchten.

Pastor Uwe Dammann (BEFG), Amselstraße 4, 14159 Berlin;
E-Mail: uwe.dammann@dgbethel.de

JANOWSKI, BERND: Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013, kt., XII, 434 S.; 2., durchgesehene und um einen Literaturnachtrag erweiterte Auflage 2014, kt., XII, 446 S.; ISBN 978-3-7887-2681-2; € 34,-.

Nahezu alle heiße Eisen im Feuer des Alten Testaments fasst der 2011 emeritierte Alttestamentler der Universität Tübingen, Bernd Janowski, in seinem Buch an, ohne sich zu verbrennen. Der erfahrene Ausleger von biblischen Texten des Alten und

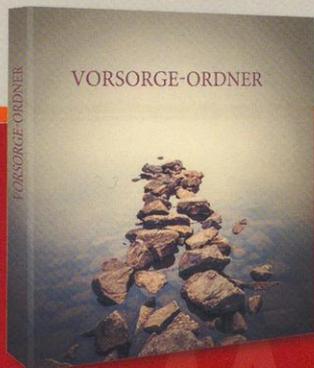
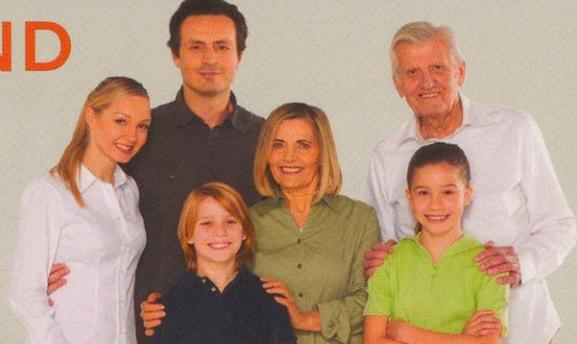
auch Neuen Testaments widmet sich in fünf Hauptkapiteln den Themen Gericht und Vergeltung, Willkür und Gewalt, Zorn und Rache, Leiden und Sünde, Opfer und Sühne. Dabei kommen Vorverständnisse und Aspekte der Auslegungsgeschichte zur Geltung und in besonderer Weise Beobachtungen an den biblischen Texten selbst, so zur anstößigen Erzählung von der Opferung Isaaks nach Genesis 22, den Feind- oder Rachepsalmen oder Texten des Hiobbuches. Das sieben seitige Stellenregister zeigt, dass hier gründlich und umfassend mit Texten der Bibel aus allen Gattungen und Bereichen theologisch umgegangen wird. Allein 30 Texte werden in einem Textanhang in der eigenen Übersetzung des Autors dokumentiert und durch Absätze und Zwischenüberschriften gegliedert. Wer die Veröffentlichungen von Janowski kennt, trifft teilweise auf gute Bekannte, aber das ist kein Nachteil, denn hier schöpft ein Autor aus seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit den Texten und ihren herausfordernden Problemen.

Inhaltlich wägt dieses profilierte Buch verschiedene Anfragen und Auslegungsmöglichkeiten miteinander ab und vertritt überzeugend den Standpunkt, dass Altes und Neues Testament denselben einen Gott bezeugen. Als Einstieg greift Janowski stets zur Fragestellung gehörende gängige Vorurteile und auch kritische Einsichten aus der Theologiegeschichte oder gegenwärtigen Diskussion auf. Gerne lässt er dabei die verschiedenen literarischen Stimmen didaktisch geschickt auch in Zitaten zu Wort kommen, ohne dass der Lesefluss unnötig unterbrochen wird. Die als Schwerpunkte gewählten Einzeltexte werden eingehend analysiert und nachvollziehbar ausgelegt und für die Fragestellung fruchtbar gemacht.

Darüber hinaus wird deutlich, wie sehr der neutestamentliche Glaube die alttestamentlichen Texte und ihre Sprache benötigt und durch sie erst ermöglicht wird. Das Literaturverzeichnis umfasst 34 Seiten. Leider ist es sehr stark zergliedert, was die Suche nach bestimmten Autoren, die in einer Fußnote genannt werden, recht unübersichtlich macht, andererseits kann man so gezielt im Blick auf theologische Zugänge oder Themen des Buches nach Sekundärliteratur suchen. Die bereits 2014 erfolgte zweite Auflage korrigierte auch das Inhaltsverzeichnis, das zuvor lose als Corrigenda-Seite beigelegt war. Man hatte Fragezeichen vergessen und zwar bei den Überschriften „Der Gott des Alten Testament, ein anderer, „böser“ Gott“ und „Gott und Gewalt – der notwendige Preis des Monotheismus“. Dieses Buch setzt nicht nur zwölf gewichtige Fragezeichen hinter schwierige Gottesbilder, sondern enthält umsichtige Textbeobachtungen und besitzt systematische Kraft, die bei vielen Lesern zu großen Ausrufezeichen führen dürfte.

Prof. Dr. Michael Rohde (BEFG), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: mrohde@baptisten.de

AN SICH UND ANDERE DENKEN.



VORSORGE-ORDNER

- DIN A4-Ordner mit Register
- Vordrucke
- Christliche Patientenvorsorge
- CD mit Musterbriefen

BROSCHÜRE – Über den Tag hinaus

- Leitfaden zum Thema Abschied, Tod und Trauer

Best.-Nr: 63918

Paketpreis: 22,95 Euro*

J. G. Oncken Nachf. GmbH, Kassel | Tel. 0561/52005-33 | www.oncken.de

* Versandkosten 3,90 Euro, ab 30 Euro (Onlineshop 19 Euro) Bestellwert versandkostenfrei.



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 39. Jahrgang • 2015 • 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 (Theologische Hochschule Elstal – Fachhochschule des BEFG); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BfEG).

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

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 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: 

**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

theol
Migration und Mission – Gemeinsam leben

Aufsätze

Michael Nausner: Wagnis an der Grenze. Reflexionen zur Mission im postkolonialen Kontext 107

Michael Kißkalt: Interkulturelle Sensibilität lernen. Eine besondere Aufgabe für Kirchen und Gemeinden 126

Thomas Klammt: „Fünf Sprachen der Liebe im Umgang mit Fremden“. Ein kleiner Sprachkurs mit persönlichen Anmerkungen zum Thema Migration und Integration 136

Rezensionen 156

PREDIGTWERKSTATT

Gerhard Neumann: „Die Schuldfrage“ oder „Die Geschichte geht weiter und Gott bleibt drin“ (Predigt zu 1. Mose 3,6-13) 144

Kommentar zur Predigt von Gerhard Neumann (Julius Steinberg) 151

ISSN 1431-200X

2015 • Heft 3

39. JAHRGANG

20

Migration und Mission – Gemeinsam leben

In den vergangenen Monaten hat die Anzahl von Flüchtlingen, die sich auf den Weg aus Afrika und dem Nahen Osten nach Europa machen, deutlich zugenommen. Umso wichtiger ist das Thema dieser Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS, denn jenseits der aktuellen Fragen von Kirchenasyl und politischen Entscheidungen über „Kontingente“ in den europäischen Staaten, stellt die Begegnung mit Menschen, die in die „eigene“ Kultur immigrieren, eine Herausforderung in theologischer und persönlicher Hinsicht dar.

MICHAEL NAUSNER, Professor für Systematische Theologie an der methodistischen Theologischen Hochschule Reutlingen, hat einen Forschungsschwerpunkt im Bereich der interkulturellen Theologie. Er kommentiert in seinem Beitrag das letzte große Missionsdokument des Weltrats der Kirchen „Gemeinsam für das Leben“. Zugleich zeigt er, wie stark der Einfluss einer postkolonialen Perspektive auf die Missionswissenschaft und einige Themen der Systematischen Theologie und wie fruchtbar diese ist.

MICHAEL KISSKALT, Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der baptistischen Theologischen Hochschule Elstal, wurde 2014 an der Humboldt-Universität zu Berlin mit einer Arbeit zum Thema „Das Tagebuch des Richard E. Mbene und sein missionshistorischer Kontext“ promoviert. Er reflektiert die Dynamiken interkultureller Begegnungen, die ihm auch persönlich durch Erfahrungen in Europa und Afrika bekannt sind, wissenschaftlich vor dem Hintergrund des interkulturellen Modells des amerikanischen Pädagogen Milton Bennett. Die sechs Stufen, die nach Bennett jeder Mensch in der Begegnung mit einer fremden Kultur durchlaufen müsse, versteht Kisskalt als Brücken und empfiehlt sie als Standortbestimmung, von der ausgehend man Schritte interkulturellen Lernens gehen kann.

Pastor THOMAS KLAMMT stand sieben Jahre als theologischer Lehrer im Dienst der Europäisch Baptistischen Mission International (EBM) in Südafrika. Seit 2015 ist er Referent für Integration und Migration im Dienstbereich Mission des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Aufgrund seiner interkulturellen Erlebnisse reflektiert er eigene Erfahrungen im Umgang mit Fremdheit und gibt vielfältige Hinweise zum Umgang mit Fremden mit Hilfe des Modells der fünf Sprachen der Liebe von Gary Chapman.

In der Predigtwerkstatt wird ein „Werkstück“ vom Baptistenpastor in Zürich GERHARD NEUMANN zum sogenannten Sündenfall von Genesis 3 präsentiert. In Augenschein nimmt die Predigt der Alttestamentler der Theologischen Hochschule Ewersbach (Bund Freier evangelischer Gemeinden) JULIUS STEINBERG. In der Bibel begegnet dem Leser häufig eine fremde Kultur, so dass auch das Verständnis der biblischen Texte durch die Aufsätze dieser Ausgabe angeregt werden kann.

Michael Rohde (Schriftleitung)

Michael Nausner

Wagnis an der Grenze

Reflexionen zur Mission im postkolonialen Kontext

In diesem Artikel will ich zunächst aus meiner konfessionellen Perspektive das letzte große Missionsdokument des Weltrates der Kirchen mit dem Titel *Gemeinsam für das Leben* kommentieren und dabei auch die Frage im Hinterkopf behalten, wie aufmerksam dieses Dokument auch koloniale und postkoloniale Verhältnisse in den Blick genommen hat.¹ In einem zweiten Schritt bemühe ich mich, holzschnittartig einige Grundzüge postkolonialer Theorie und deren mögliche Bedeutung für die Theologie zu präsentieren, vor allem was das Verständnis kultureller Grenzen betrifft. Drittens will ich auf einige hoffnungsvolle Beispiele dafür hinweisen, dass postkoloniale Analyse mittlerweile nicht nur in der Missionswissenschaft, sondern auch in der Systematischen Theologie angekommen ist, und zwar sowohl fundamentaltheologisch (Beispiel: Judith Gruber), als auch bezüglich der zentralen Topoi der Systematischen Theologie (Beispiel: Martin Wendte).

I Die bleibenden Ambivalenzen methodistischer Missionsgeschichte

Wenn ich mich nun also dem komplexen Thema christlicher Mission annähere, dann tue ich es als Methodist und damit als Erbe einer weltweiten Missionsbewegung, die im England des frühen 18. Jahrhunderts entstand und 1784, also etwa ein halbes Jahrhundert später, sich als selbständige Kirche etablierte. Im Bezug auf das Verhältnis zum Kolonialismus lassen sich einige Ambivalenzen feststellen, die die methodistische Bewegung von Anfang an prägten und die bis heute zu ihrem Erbe gehören. Mit Paul Tillich glaube ich, dass eine Auseinandersetzung mit geschichtlichen, sozialen und natürlich nicht zuletzt existentiellen Ambivalenzen zu einem verantwortungsvollen Umgang mit der eigenen Identität gehört.² Zunächst ist da die ekklesiologische Ambivalenz, die darin besteht, dass der frühe Methodismus zwischen einer Identität als Erneuerungsbewegung

¹ Eine erste Version dieses Artikels entstand als Vortrag am 23. Oktober 2013 beim studentischen „Projekt befreiungstheologisches Netzwerk“ an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen mit dem Titel „Wagnis an der Grenze: Postkoloniale Theorie als Ressource für die Theologie“.

² Vgl. v. a. TILlich, PAUL: Systematische Theologie, Band III, Stuttgart 1966.

innerhalb der Kirche von England und derjenigen einer selbständigen Kirche oszillierte. Bis heute sind die Spuren dieser ekklesiologischen Ambivalenz zwischen Bewegung und kirchlicher Institution spürbar. Zweifellos war der Methodismus zunächst ein Teil jener staatstragenden Kirche von England, die auch den britischen Kolonialismus förderte, spätestens seit 1784 jedoch auch eine neu konstituierte Kirche, die das Leben der jungen amerikanischen Demokratie maßgeblich mitgestaltete. Aber auch als junge Kirche in den selbständigen Vereinigten Staaten wurde sie bald hineingezogen in die Ambivalenz zwischen dem Dienst an europäischen Migrant_innen einerseits und der Ausbeutung der indigenen Bevölkerung andererseits. Der irische Kirchenhistoriker David Hempton hat die bleibenden Ambivalenzen methodistischer Ekklesiologie in seinem Buch *Methodism. Empire of the Spirit* umsichtig dokumentiert und analysiert. Dort beschreibt er den frühen Methodismus einerseits als eine Bewegung von Migrant_innen für Migrant_innen, die eingefahrene ethnische und soziale Grenzen oft neu definierte, andererseits aber auch von der gewaltsamen Erweiterung kontinentaler, ja imperialer Grenzen profitierte.³ Der Methodismus war mit anderen Worten einerseits maßgeblich beteiligt an der Bildung egalitärer Gemeinschaften, ließ sich andererseits aber auch für die Expansion anglo-amerikanischer Zivilisation instrumentalisieren. „Die Methodisten folgten grundsätzlich ... Migrationsbewegungen“⁴, schreibt Hempton, aber sie „sonnten sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in der vermeintlichen Überlegenheit und göttlichen Billigung anglo-amerikanischer Zivilisation in der Weltordnung.“⁵ Das Resultat war eine schwer zu lösende Ambivalenz zwischen kultureller und religiöser Mission, die sich unter anderem darin zeigte, dass die Methodisten bisweilen in die Falle zahlreicher missionarischer Initiativen dieser Zeit gerieten, nämlich sich selbst als eine „zivilisierende Mission“ zu verstehen, die mit der Zeit die Missionierten zu ordentlichen sesshaften Christen westlichen Stils machen würde.

Das meist implizite Verständnis der Kultur der Missionierenden als Norm scheint mir eine der Hauptambivalenzen christlicher Mission zu sein, vor allem der Mission westlicher Provenienz. Ein aktuelles Beispiel für diese problematische Definition des westlichen Kulturkreises als „christlich“ ist die Kontroverse um die Bürgerbewegung „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“ (PEGIDA).⁶ Die mehr oder weniger subtile und gerade deshalb gefährliche Normierung des Christentums als „westliche“ Religion lässt sich anhand postkolonialer Theorie gut dekonstruieren. Und diese Dekonstruktion geschieht analog zu der Prämisse, die Karlheinz Ruhstorfer bei einem Vortrag während der Dresdner Vorlesungsreihe „PEGIDA ausbuchstabieren“ im Januar

³ Vgl. HEMPTON, DAVID: *Methodism. Empire of the Spirit*, Yale 2005, 31.

⁴ A.a.O., 153 (Hier und im Folgenden meine Übersetzung).

⁵ A.a.O., 163.

⁶ Vgl. Webpage der PEGIDA Bewegung: <https://www.facebook.com/pages/PEGIDA/790669100971515> (abgerufen am 26.02.2015)

2015 folgendermaßen formuliert hat: Selbst wenn das Abendland als christlich bezeichnet wird, so gilt für das Abendland und damit gerade auch für das Christentum, dass das „Andere, der Orient, ... dem Abendland von seinem Ursprung her eingestiftet“⁷ ist. Ebenso dürfen spätere Konflikte, die als Konflikte zwischen Orient und Okzident bzw. Christentum und Islam hochstilisiert werden, nicht isoliert gesehen werden. Vielmehr lassen sich radikale Formen des Islamismus im Westen nicht verstehen, „wenn wir nicht an die europäische – und auch amerikanische – Aggression erinnern, unter der der Nahe Osten gelitten hat und immer noch leidet.“⁸ Damit ist die Grenze zwischen *Okzident* und *Orient*, *uns* und *ihnen* bleibend destabilisiert, und kulturelle Identitäten erweisen sich bei genauerem Hinsehen als komplexe Mischungen, vielschichtige Palimpseste. Zu solchermaßen konstruierten Grenzen komme ich weiter unten wieder zurück.

Aber zunächst will ich meine Reflektionen zu den Ambivalenzen der Entstehungsphase der methodistischen Bewegung abschließen. Sie sind immer noch spürbar, auch wenn sie sich heute ein wenig anders gestalten. Da die Evangelisch-methodistische Kirche (*The United Methodist Church*) eine globale Kirche ist, spiegeln sich viele der globalen Konflikte sozialer, ökonomischer, ökologischer und allgemein kultureller Art auch innerkirchlich. Das ganze 20. Jahrhundert war innerkirchlich von sehr ähnlichen Dynamiken gekennzeichnet, wie denjenigen, die auch die säkulare Kolonialgeschichte prägten: In Lateinamerika, Afrika und Asien erklärten sich viele der kirchlichen Zweige für selbstständig und bildeten national verfasste Methodistenkirchen. Eine diesbezüglich prominente Ausnahme sind die Philippinen, wo bis heute die Methodisten Teil der weltweiten EmK sind. Aber die Diskussion über eine mögliche „Unabhängigkeit“ kommt nicht zur Ruhe. Trotz der vielen Regionen, die sich unabhängig erklärt haben, steht die weltweite EmK heute vor der Herausforderung, sich strukturell an den Umstand anzupassen, dass ein immer größer werdender Anteil von Methodist_innen im globalen Süden lebt. Dieser Prozess entspricht der vor geraumer Zeit von Philip Jenkins diagnostizierten Verschiebung des Christentums vom Norden in den globalen Süden. Eine brennende Frage, die sich mir in diesem Zusammenhang stellt, ist, wie der weltweite Methodismus (als Teil des weltweiten Christentums) Strukturen und Methoden entwickeln kann, die eine weltweite Mission auf Augenhöhe ermöglichen.

Ich halte postkoloniale Theorie für eine konstruktive und kreative Denktradition, die dabei behilflich sein kann, in diesen sich vollziehenden kulturellen, sozialen und strukturellen Verschiebungen der Weltchristenheit ein neues Selbstverständnis globaler christlicher Identität zu entwickeln. Postkoloniale Theorie analysiert Sprache und Kultur, zwei zentrale Medien zur Verbreitung der christlichen Botschaft, der Mission. Dabei gilt ein besonderes Augenmerk dem

⁷ RUHSTORFER, KARLHEINZ: Ist das Abendland noch zu retten?, Manuskript eines Vortrags im Rahmen der Vorlesungsreihe „PEGIDA ausbuchstabieren“, Dresden am 15. 1. 2015, 1.

⁸ A.a.O., 3.

konstruierenden und nicht bloß beschreibenden Wesen der Sprache einerseits und der unhintergehbaren Hybridität aller Kultur andererseits. Postkoloniale Theorie hat ein Auge unter anderem auf die letztlich unmöglichen Versuche, in Sprache und Kultur Reinheit und damit auch Hegemonie aufrecht zu erhalten.

2 Globale und koloniale Aspekte weltweiter Mission

Bevor ich aber zu einer kurzen Skizze postkolonialer Theorie in deren Bedeutung für die Theologie komme, will ich einige Aussagen im Missionsdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen identifizieren, das bei der Vollversammlung in Busan in Südkorea im Herbst 2013 verabschiedet worden ist. Es trägt den Titel *Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten*. (GL)⁹ Ich kommentiere dabei nicht das Dokument als Ganzes, sondern konzentriere mich auf ausgewählte Passagen, die explizit die globalen und kolonialen Aspekte weltweiter Mission in den Blick nehmen. Das Dokument identifiziert in der Einleitung Mission als eine globale Angelegenheit, insofern das Evangelium „gute Nachricht für jeden Teil der Schöpfung“ beinhaltet und deshalb „die ganze *oikoumene*, in Gottes Netzwerk des Lebens miteinander verbunden“ ist. (GL § 4) GL nimmt Abstand von einer Vorstellung von Mission als geographischer Expansion und nimmt die Verlagerung des Zentrums des Christentums zur Kenntnis. (GL § 5) Einhergehend mit dieser Verlagerung des Zentrums fragt GL, ob Mission anstatt „*hin zu den Rändern ... von den Rändern her*“ geschehen soll. (GL § 6) Dieser Perspektivenwechsel weg von den Diskursen und Aktionen der scheinbar Privilegierten hin zu den Diskursen und Aktionen der scheinbar Marginalisierten spiegelt ein postkoloniales Anliegen, nämlich bisher verdrängte Stimmen und kulturelle Perspektiven zu Gehör zu bringen. Dabei geht es um mehr als um Sprache. Denn bei der Kommunikation politischer und religiöser Inhalte im interkulturellen Raum geht es nie nur um etwas eindeutig *Gesagtes*, sondern immer auch um die überwältigende Komplexität von Begegnungen zwischen kulturellen Identitäten. Deshalb ist in der Tat ein „ernsthafte Bekenntnis zu ... interkultureller Kommunikation“ für die Mission unerlässlich, wie GL betont. (GL § 9) In den vier Hauptkapiteln des Dokuments finden sich einige Passagen, die von der Verwobenheit christlicher Mission mit kolonialer Ausbeutung zeugen (GL § 27, § 98), wobei aus kulturtheoretischer Perspektive vor allem der Hinweis darauf von Bedeutung ist, dass durch diese Verwobenheit dem verhängnisvollen Eindruck Vorschub geleistet wurde, „dass das Christentum mit der westlichen Kultur gleichgesetzt wurde“ (GL § 41) und dass „westliche Formen des Christentums ... die Norm (seien), anhand derer die Glaubenstreue anderer

⁹ http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de (abgerufen am 26.2.2015).

Christen und Christinnen beurteilt werden müsste“. (GL § 98) Demgegenüber betont das Dokument, dass die Schrift *monokulturell* gar nicht angemessen erfasst werden kann und macht somit Interkulturalität zu einer fundamentaltheologischen Voraussetzung für eine verantwortungsvolle Schrifthermeneutik: „Wir können die Schrift in all ihrer Komplexität nicht erfassen“, so das Dokument, „indem wir uns auf die Erklärungsmuster *einer* dominanten Kultur beschränken. Eine Pluralität von Kulturen ist eine Gabe des Geistes zur Vertiefung unseres Glaubens- und gegenseitigen Verständnisses“. (§ 100)

Schließlich will ich noch eine Verbindung hervorheben, die das Dokument herstellt und die ich für unsere heutige postkoloniale Situation für entscheidend halte. Mission ist nach diesem Dokument schon lange nicht mehr eine Angelegenheit, die von innen nach außen geht bzw. in eine Richtung, sondern sie geschieht im Kontext der Migration (§ 70 f), „die zu einem weltweiten, multidirektionalen Phänomen geworden (ist), das die Landkarte des Christentums neu gestaltet“. (§ 5) Der Migration wird dementsprechend in der Mitte des Dokuments ein kurzer, aber nach meiner Meinung wesentlicher Paragraph gewidmet, indem darauf aufmerksam gemacht wird, dass die kulturelle Durchmischung durch Migration herkömmliche Vorstellungen von Gastfreundschaft auf den Kopf stellt: „Gottes Gastfreundschaft stellt einen Appell an uns dar, über polarisierte Rollenfestschreibungen – kulturell dominierende Gruppen als Gastgeber, Migranten und Minderheiten als Gäste – hinauszugehen“. (§ 71) Was sich hinter einem solchen Appell verbirgt, ist eigentlich eine Problematisierung kultureller Grenzziehungen. Die Kontingenz und Komplexität kultureller Grenzen ist ein Dauerthema postkolonialer Theorie, und gerade ein Bewusstsein dieser Komplexität fehlt in dem Dokument des Weltkirchenrates. Wenn davon die Rede ist, dass es um ein Dienen „über ethnische und kulturelle Grenzen hinweg“ (§ 70 – Meine Hervorhebung) geht und dass solche „Grenzen zu überschreiten“ sind (§ 74 – Meine Hervorhebung), dann fehlt mir hier ein Bewusstsein für die Ambivalenz von Grenzen und deren „Flüssigkeit“. Grenzen gehören zu jeder Form von Identität. Identität aber ist veränderlich. Deshalb ist es weder mit dem einfachen Setzen von Grenzen noch mit deren einfacher Überwindung getan. Vielmehr sind ein genaues Hinsehen auf und eine achtsame Analyse von Grenz-dynamiken verschiedener Art von Nöten. Und damit bin ich bei dem Thema angelangt, das ich als eines der zentralen Themen postkolonialer Theorie erachte.

3 Postkoloniale Theorie

Bevor ich mich der Frage der Grenzen etwas genauer widme, will ich kurz die Herkunft postkolonialer Theorie(n) skizzieren. Postkoloniale Theorie blickt nun schon gut dreißig Jahre mit kritischen Augen auf interkulturelle Verhältnisse und ist hilfreich, um der Komplexität unserer globalen Verwobenheit auf die Spur zu kommen. Ganz allgemein ausgedrückt hilft sie uns, von einem kulturel-

len schwarz-weiß Denken wegzukommen. Sie beginnt mit dem Werk des 2003 verstorbenen palästinensischen Literaturwissenschaftlers Edward W. Said, der in seinem 1978 publizierten Buch *Orientalismus* darauf hinweist, wie der westliche Blick die kulturell *Anderen* – in seinem Fall die Menschen im Orient – zu einem Fantasiegebilde konstruiert, das als Wirklichkeit missverstanden wird. Auch hier geht es um eine Grenzziehung, nämlich eine fiktive Festschreibung einer Differenz, die angesichts der PEGIDA Diskussionen von neuer Aktualität ist. Said beschreibt, wie letztlich die *Vorstellung* vom Orient im Westen *produziert* und als Wirklichkeit verkauft wurde; und das war (und ist bis heute) eine Vorstellung vom rückständigen Orient, der sich markant und grundsätzlich vom fortschrittlichen Westen unterscheidet.¹⁰ Wenn man sich diesem polarisierenden Verständnis hingibt, fallen die vielfältigen Beziehungen und die verschiedenen Mischformen, die sich in jeder kulturellen Begegnung bilden, unter den Tisch. Said hat mit seinem Buch eine Unzahl von Denkprozessen ausgelöst, die unter der Überschrift *postkoloniale Theorie* das Verhältnis zwischen verschiedenen Kulturen analysieren. Während Said noch über die Produktion eines Wissens über den Orient im britischen Imperium schrieb, entstanden bald danach Texte, die sich mit den Folgen westlicher Dominanz über ehemalige Kolonien in Asien, Lateinamerika und nicht zuletzt auch Afrika auseinandersetzen. Auf unterschiedliche Weise wird in postkolonialen Texten aufgedeckt, dass westliches Denken aufgrund jahrhundertalter kolonialer Praxis dazu tendiert, von vornherein von der Überlegenheit westlicher Zivilisation auszugehen und so für die Komplexitäten kulturellen Austauschs kaum empfänglich ist.

Postkoloniale Theoretikerinnen wie María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan widersprechen entschieden der verbreiteten Ansicht, dass der über Jahrhunderte währende Kolonialismus in seinen verschiedenen Schattierungen eine Angelegenheit der Vergangenheit sei bzw. nur auf gewisse Regionen beschränkt gewesen sei. Sie erinnern daran, „dass keine Region dieser Erde den Wirkungen kolonialer Herrschaft entkommen konnte“.¹¹ So zeigt der französische Ökonom Arthur Girault, dass noch unmittelbar *nach* dem Ersten Weltkrieg etwa die Hälfte des gesamten Festlandes der Erde von Kolonien bedeckt war. Die vielen Jahrhunderte davor, die Perioden der aufbrechenden Neuzeit, der Moderne, ja der Aufklärung hatten sich vor dem Hintergrund kolonisatorischer Praktiken abgespielt. Der argentinische Philosoph und Theologe Enrique Dussel hat in seinem Werk unermüdlich auf die Bedeutung dieser *Simultaneität von Aufklärung und Kolonisierung* aufmerksam gemacht. Insofern ist es nicht überraschend, dass nicht nur die Wirkungsgeschichte der Aufklärung, sondern damit intim zusammenhängend auch diejenige des Kolonialismus uns bis zum heutigen Tag stark beeinflusst. Nur konzentrieren wir uns in Europa lieber auf

¹⁰ Vgl. SAID, EDWARD W.: *Orientalismus*, New York 1978, 7.

¹¹ DO MAR CASTRO VARELA, MARÍA/DHAWAN, NIKITA: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005, 11.

die hellere Seite derjenigen Münze, deren zusammengehörige Seiten Aufklärung und Kolonisierung ausmachen. Ein anderer Argentinier, Walter Mignolo, hat es deshalb zu seiner Gewohnheit gemacht, konsequent bei der Nennung des Begriffs *Moderne* den Begriff *Kolonialität* hinzuzufügen. Er ist Mitglied des *Moderne/Kolonialität Projektes*, dem es darum geht, „Kolonialität als konstitutives Moment der Moderne zu verstehen und dafür zu sorgen, dass dieser Umstand in deren Selbstbeschreibungen nicht weiterhin verschwiegen wird.“¹² Es geht Mignolo darum, „die eurozentrische Epistemologie der Moderne zu durchbrechen.“¹³ Die Errungenschaften der Aufklärung, meinen postkoloniale Theoretiker_innen, sind kulturell nicht trennbar von physischer, militärischer, epistemologischer und ideologischer Gewalt, die wiederum über „Rasse- und ‚Kultur‘-Diskurse legitimiert wurden.“¹⁴ Die Kolonisatoren legitimierten ihre Vorgangsweise als *zivilisatorische Mission*. Dahinter aber versteckt sich eine „komplizenhafte Beziehung zwischen den Diskursen der Moderne sowie der Aufklärung und der kolonialistischen Vereinnahmung.“¹⁵ Das Resultat ist eine eindeutige, wenn auch bisweilen subtile Überzeugung von der Überlegenheit des europäischen Selbst, zu der auch die Kirchen beigetragen haben. Das spiegelt sich zum Beispiel in den meist unausgesprochenen Implikationen der Rede vom „christlichen Abendland“ oder vom „christlichen Europa“. Dabei geht es letztlich um eine problematische, weil wertende Fixierung des nicht-europäischen und nicht-christlichen Anderen.

Der Begriff „postkolonial“ hat allerdings seit seinem Aufkommen eine Entwicklung durchgemacht. Beschrieb er in den 1970er Jahren noch die Lage ehemaliger Kolonien, wurde er in den 1980er Jahren auf alle kolonisierten Kulturen ausgeweitet und entwickelte sich in den 1990er Jahren hin zu einer noch viel komplexeren Bedeutung. Postkolonialität bezeichnete nun „ein Set diskursiver Praxen ..., die Widerstand leisten gegen Kolonialismus, kolonialistische Ideologien und ihre Hinterlassenschaften.“ Damit wird deutlich, dass das „post“ in postkolonialer Theorie vielschichtiger gedacht werden muss als eine rein historische Spezifizierung im Sinne eines „nach“.¹⁶ Diese neue Definition ist eine Folge der Einsicht, dass sich die Geschichten von Nord und Süd einfach nicht unabhängig voneinander schreiben lassen, sondern auf vielfältige Weise miteinander verwoben sind.

¹² KERNER, INA: Postkoloniale Theorien zur Einführung, Hamburg 2012, 91.

¹³ Zitiert in: CASTRO VARELA/DHAWAN, Postkoloniale Theorie 26 (wie Anm. 11).

¹⁴ A. a. O., 13.

¹⁵ A. a. O., 15f.

¹⁶ A. a. O., 25.

4 Postkoloniale Theologie und Befreiungstheologie

Als diskursiver Widerstand gegen Hegemonie bleibt nach meiner Lesart postkoloniale Theorie dem lateinamerikanischen Befreiungsdiskurs und der Dependenztheorie verpflichtet. Es geht um Fragen von Macht und Ungerechtigkeit und um die Aufdeckung der dahinter liegenden Mechanismen. Dabei hat die postkoloniale *Theologie* mit ähnlichen Vorwürfen zu ringen wie die Befreiungstheologie, dass nämlich die Subjekte, in deren Namen diese Entwürfe entwickelt wurden, zu wenig zu Wort kommen. So kritisiert Joseph F. Duggan in der Zeitschrift *concilium* den Überbietungseifer im Formulieren von „Theorien des Anderen“, die den „Ausschluss der Subalternen“ perpetuieren und den verengten Blick, dass postkoloniale Theologien notwendigerweise „liberale Theologien“ sind.¹⁷ „Wenn sie glaubwürdig sein wollen,“ so Duggan, „müssen die postkolonialen Theologen mit den Armen, den Ausgegrenzten und Subalternen zusammenarbeiten, um ... die ... allzu engen begrifflichen Umrisse postkolonialer Theologien zu entkolonialisieren.“¹⁸ Das ist eine wichtige Warnung, um den postkolonialen Diskurs nicht zu einem isolierten Sprachspiel innerhalb der akademischen Welt verkommen zu lassen.

Der Blick postkolonialer Theorie ist allerdings ein weiterer als der des Befreiungsparadigmas. Er geht über eine vor allem ökonomische Sichtweise hinaus hin zu einer Sichtweise, die verschiedene Formen der *Hegemonie* in den Blick nimmt. Gayatri Chakravorty Spivak bezieht sich in ihrem berühmten Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“¹⁹ unter anderem auf Antonio Gramsci und seine Verwendung der Begriffe *Hegemonie* und *subaltern*. Mein Versuch, die These Spivaks zusammenzufassen, ist folgender: Subalterne, also Marginalisierte des globalen Südens, unterliegen der Definitionsmacht der Kolonialmächte und können zwar sprechen; sie können jedoch von den Machthabenden nicht verstanden werden. Warum können sie nicht verstanden werden? Es ist ein Problem der Repräsentation. Bis heute scheint laut Spivak das Marx-Diktum, dass das Proletariat sich nicht selbst repräsentieren kann, wirksam zu sein und auch auf die Subalternen der heutigen Welt zuzutreffen. Die autonome Selbstrepräsentation der Subalternen hat es schwer in unserer globalisierten Welt. Das wiederum liegt unter anderem daran, dass laut Spivak der westliche Blick die beiden Aspekte von Repräsentation verschwimmen lässt. Marx hat zwischen Repräsentation als *Vertretung* und Repräsentation als *Darstellung* unterschied-

¹⁷ DUGGAN, JOSEPH: Erkenntnistheoretische Diskrepanz. Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen „Kanons“, in: *concilium* 2/2013, 135-142 (140).

¹⁸ A. a. O., 141.

¹⁹ SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY: Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, hg. v. Hito Steyerl, übers. v. Alexander Joskowicz/Stefan Nowotny, Wien 2008.

den.²⁰ Die Vertretung verstehe ich als lebendige Präsenz und die Darstellung als eine fiktive. Postkoloniale Theorie legt ein besonderes Augenmerk auf die Darstellung der Anderen und wie diese Darstellung in unserem Selbst- und Fremdbild, in Machtbeziehungen, politischen Strukturen und wirtschaftlicher Dominanz zum Ausdruck kommt.²¹ In westlichen Diskursen, nicht zuletzt auch in den westlichen Medien, werden Identitäten konstruiert, die suggerieren, dass unsere *Darstellung* der Subalternen gleichzeitig ihre *Vertretung* ist und dass wir damit schon „wissen“, wer die Subalternen sind. Damit wird Gewalt ausgeübt, insofern hier auf subtile Weise Definitionsmacht beansprucht wird.²² Können unter solchen Bedingungen die Subalternen sprechen und gehört werden? Diese komplexe Frage ist nicht ohne Weiteres mit einem klaren ja oder nein zu beantworten. Dass die Frage wohl nicht eindeutig bzw. ein für alle Mal beantwortet werden kann, hat mit der Komplexität kultureller und sozialer Grenzen zu tun.

5 Grenzhermeneutik in der postkolonialen Theorie

Eine besonders subtile und komplexe Analyse kultureller Grenzen nimmt der indisch-amerikanische Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha vor. Bhabha gilt als eine der Schlüsselfiguren postkolonialer Theoriebildung. In seiner Essay-Sammlung *Die Verortung der Kultur* nimmt er interessanterweise Martin Heidegger als Gewährsmann für seine Privilegierung der kulturellen Grenze. Die Essay-Sammlung beginnt mit einem späten Heidegger-Zitat, wo es heißt: „Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas *sein Wesen beginnt*.“²³ Bhabha münzt dieses sehr abstrakte Heidegger-Zitat auf konfliktreiche kulturelle Grenz-dynamiken, in denen deutlich wird, dass eine einfache Konstruktion von klaren Subjekten diesseits und jenseits der Grenze nicht mehr funktioniert. Denkt Bhabha unter anderem an koloniale Konflikte und die Konflikte an der US-mexikanischen Grenze, so trifft seine Analyse auch auf unsere heutige Situation im Mittelmeer zu. Hier geht es um viel komplexere Geschehnisse als die gewalt-same Polarität zwischen schwarzen Afrikanern und weißen Europäern. Hier werden neue, miteinander verbundene Identitäten ausgehandelt. Bhabha spricht von der Notwendigkeit, „sich auf jene Momente oder Prozesse zu konzentrieren, die bei der Artikulation von kulturellen Differenzen produziert werden. Diese ‚Zwischen‘-Räume stecken das Terrain ab, von dem aus Strategien – individuel-

²⁰ Vgl. WESTHELLE, VÍTOR: Offene Ränder. Repräsentation, Hybridität und Transfiguration, in: ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013, 165-186 (168).

²¹ NEHRING/TIELESCH (Hg.), *Postkoloniale Theologien* 13.

²² Vgl. CASTRO VARELA/DHAWAN, *Postkoloniale Theorie* 8 (wie Anm. 11).

²³ Zitiert in: BHABHA, HOMI K.: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, 1.

ler oder gemeinschaftlicher – Selbstheit ausgearbeitet werden können.“²⁴ Diese Konzentration auf Prozesse der Artikulation kultureller Differenzen benennt in akademischer Sprache die lebendige und konfliktreiche Dynamik, die an Grenzen vor sich geht. Sie sind immer wieder neu zu verhandelnde Konstruktionen und haben nichts „Natürliches“ an sich. Hier geht ein komplexer Prozess gegenseitiger Identitätsbildung vor sich und nicht eine krude Konfrontation zweier fixierter Kulturräume. Nicht vorgegebene ethnische oder kulturelle Identitäten stehen hier gegeneinander, sondern es geht hier – gerade von der afrikanischen Minderheitenperspektive aus gesehen – um „ein komplexes, fortlaufendes Verhandeln, welches versucht, kulturelle Hybriditäten zu autorisieren, die in Augenblicken historischen Wandels aufkommen.“²⁵ Der Kampf der Flüchtlingsboote im Mittelmeer zum Beispiel symbolisiert einen solchen Augenblick historischen Wandels. Dieser Kampf erinnert uns an unsere schon lange, ja Jahrhunderte lang bestehende kulturelle Hybridität, die auch mit noch so gewaltsamer Abschottung nicht ungeschehen gemacht werden kann. Afrika ist in Europa und Europa in Afrika, vielfältig und unhintergebar miteinander vermischt.²⁶

6 Pluritopische Hermeneutik

Allerdings braucht es für ein wirkliches Verstehen spezifischer kultureller Grenzräume wie denjenigen im Mittelmeer unterschiedliche Perspektiven, vor allem auch die Perspektive derjenigen, die unser westlicher Diskurs *volens volens* ausblendet. In diesem Zusammenhang will ich noch einmal auf Walter Mignolo zurückkommen, der von der Notwendigkeit eines Grenzdenkens spricht. Um beim Beispiel des Mittelmeers zu bleiben: Die europäische Gemeinschaft kann sich die Komplexität dessen, was an der Grenze zwischen Afrika und Europa vor sich geht, nicht alleine klar machen. Für ein Verstehen jenes kolonialen Unterschieds, der immer noch an dieser Grenze deutlich wird, braucht es die subalterne Perspektive. Ein solches gemeinsames Erkennen nennt Mignolo Grenzdenken. Dabei geht es um ein Ernstnehmen unterschiedlicher kultureller Perspektiven und unterschiedlicher Machtverhältnisse für eine nachhaltige Wissensproduktion. Und dazu braucht es, wie Mignolo es nennt, eine *pluritopische Hermeneutik*. Kolonialität kann nicht von einer Perspektive her verstanden werden. Vielmehr braucht eine „koloniale Semiotik eine pluritopische Hermeneutik, da im Konflikt, in den Brüchen und Rissen, wo der Konflikt entsteht, eine Beschreibung nur von der einen Seite

²⁴ A. a. O., 2.

²⁵ A. a. O., 3.

²⁶ Vgl. HOSKOTÉ, RANJIT und TROJANOW, ILIJA: Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht, sondern fließen ineinander, Hamburg 2007.

der epistemologischen Kluft aus nicht ausreicht.²⁷ In der mehr oder weniger gewaltsamen Begegnung mit Menschen aus anderen Kulturen entsteht also eine epistemologische Kluft. Verschiedene Arten des Erkennens und Wissens kollidieren. Da brauchen wir in Deutschland nicht in die Kolonialzeit zurückzugehen, um eine solche Kluft festzustellen.²⁸ Sehen wir Möglichkeiten auch hier in Deutschland, gerade auch im Kontext der Mission, immer wieder neue Versionen eines Grenzdenkens zu entwickeln, das eine mehrperspektivische Hermeneutik kultiviert, oder um mit Walter Mignolo zu sprechen: Eine pluri-topische Hermeneutik?

7 Theologische Grenzhermeneutik

Ich habe versucht, entlang des Fadens postkolonialer Theorie die durchaus riskante Notwendigkeit zu betonen, kulturelle Grenzen nicht einfach als gegeben zu betrachten, sondern sie geduldig und eingedenk des kolonialen Erbes des Westens immer wieder neu zu verhandeln. Nun will ich einen analogen Faden aus theologischer Perspektive spinnen.

Paul Tillich ist sicherlich ein entscheidender Vorläufer für kultursensible theologische Ansätze seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts. Er hat Religion und Kultur konsequent aufeinander bezogen gedacht und sich mit seiner Methode der *Korrelation* sozusagen in den schwer fassbaren Zwischenraum zwischen Religion und Kultur gestellt. Schon in der Zwischenkriegszeit hat er in einem Aufsatz auf die Bedeutung eines solchen Standpunktes dazwischen hingewiesen. Für ihn ist die Grenze „der für die Erkenntnis fruchtbare Ort“.²⁹ In den 1950er-Jahren arbeitete er dann an einem Entwurf einer *Theologie der Kultur*, in der er Religion als so verwoben mit menschlicher Kultur verstand, dass er sie als „Tiefendimension des menschlichen Geistes“ und damit der Kultur bezeichnete.³⁰ Auch auf existentieller Ebene war für ihn der Glaube eine Grenzangelegenheit. In seinem berühmten Text *Der Mut zum Sein* bezeichnet er den Glauben als eine „Situation auf der Grenze menschlicher Möglichkeiten –

²⁷ MIGNOLO, WALTER D.: *Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Local Histories/Global Designs*, Princeton 2000, 17.

²⁸ Allerdings ist eine Erinnerung an das koloniale Erbe Deutschlands wohl für ein konstruktives Verhältnis zu der heutigen Interkulturalität in Deutschland auch unumgänglich: Siehe NAUSNER, MICHAEL: *Koloniales Erbe und Theologie. Postkoloniale Theorie als Ressource für deutschsprachige Theologie*, in: JUDITH GRUBER (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma. Salzburger interdisziplinäre Diskurse*, Band 4, Frankfurt a. M. 2013, 130-149.

²⁹ TILLICH, PAUL: *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930, 11.

³⁰ TILLICH, PAUL: *Theology of Culture*, London/Oxford/New York 1951, 7.

ist die Grenze“.³¹ Die Bedeutung existentieller und kultureller Grenzen für den christlichen Glauben kommt nicht zuletzt auch in Tillichs autobiographischer Skizze aus den 1960er-Jahren zum Ausdruck, die den programmatischen Titel *Auf der Grenze* trägt.³² Hier beschreibt er rückblickend sein ganzes Leben als gekennzeichnet von einer Verortung an Grenzen verschiedener Art.

Nun hat Tillich zwar auf die erkenntnistheoretische Bedeutung von Grenzen hingewiesen. Aber seine von der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägte Vorstellung von Kultur als einer relativ homogenen und klar abgrenzbaren Sphäre hat die Komplexitäten heutiger Globalisierung und Migration noch nicht im Blick. Dennoch ist er ein wichtiger Vorläufer für die Entwicklung einer zeitgemäßen Grenzhermeneutik. Dreißig Jahre nach seinem Tod hat eine andere Theologin in Chicago das Grenzverständnis neuerer Kulturtheorien mit der Theologie ins Gespräch gebracht. In ihrem bahnbrechenden Buch *Theories of Culture. A New Agenda for Theology* betont Kathryn Tanner die Bedeutung kulturanthropologischer Einsichten für die Theologie.³³ Dort weist sie darauf hin, dass heute allgemein anerkannt wird, dass Kulturen schon lange nicht mehr homogene Gemeinschaften sind und die Grenzen zwischen ihnen zunehmend als fließend bezeichnet werden müssen. Das wiederum muss nach ihrer Ansicht entscheidende Konsequenzen für das Selbstverständnis christlicher Gemeinschaften haben. Das Entscheidende geschieht nämlich dann nicht mehr in einem als homogen vorgestellten Zentrum, sondern an den Grenzen, in den Räumen der Begegnung mit anderen Religionen und Kulturen. Inspiriert von einer kulturanthropologischen Grenzanalyse sagt sie über den christlichen Lebensvollzug folgendes: „Das Spezifische an einem christlichen Lebensvollzug wird nicht so sehr *von* der Grenze geformt, sondern eher *an* der Grenze; christliche Eigenart ist etwas, das aus den kulturellen Prozessen erwächst, die sich an der Grenze ereignen.“³⁴ Ich denke, es ist nicht nur die europäische Politik, die Schwierigkeiten hat, damit umzugehen, dass in den Ereignissen an den europäischen Außengrenzen Entscheidendes über europäische Identität ausgedrückt wird. Auch das theologische Establishment – vielleicht mit der gewichtigen Ausnahme der Missionswissenschaft/Interkulturellen Theologie – scheint von der Bedeutung der neuen demographischen Verschiebungen, die unter anderem in der Form von „Grenzzwischenfällen“ ausgehandelt werden, noch wenig Notiz zu nehmen.

Mit anderen Worten: In der Theologie scheint die Einsicht in die unumkehrbare kulturelle Vermischung zwischen Afrika und Europa nur sehr zögerlich

³¹ TILlich, PAUL: Der Mut zum Sein, in: WILFRIED HÄRLE (Hg.), Grundtexte der neueren evangelischen Theologie, Leipzig 2007, 209.

³² Vgl. TILlich, PAUL: *Auf der Grenze*. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, Stuttgart 1962.

³³ Vgl. TANNER, KATHRYN: *Theories of Culture. A New Agenda for Theology*, Minneapolis, MN 1997.

³⁴ A. a. O., 115.

beherzigt zu werden. Dabei spricht, wie gesagt, die Demographie eine deutliche Sprache. Heute ist die afrikanische Christenheit, die ihre Wurzeln in westlicher Mission hat, größer und dynamischer als die westliche. Zunehmend sind afrikanische Christinnen und Christen in all ihrer kulturellen und theologischen Vielfalt auch in Europa präsent. Und sie sind nicht nur als Gäste präsent, sondern als Teil Europas. Damit klingt die zwanzig Jahre alte Mahnung Homi K. Bhabhas aus europäischer Perspektive wie eine Prophezeiung: „Die westliche Metropole muss ihrer postkolonialen Geschichte, die von den in sie hineinströmenden Nachkriegsmigranten und Flüchtlingen erzählt wird, als einer einheimischen Narrative begegnen, die *ihrer nationalen Identität inhärent* ist.“³⁵ Gerade aus der Perspektive christlicher Theologie – insofern sie ihrem universalen Anspruch gerecht werden will – dürfen die Stimmen der Migrant_innen nicht als Stimmen *von außen* verstanden werden, sondern als ein notwendiger Teil einer pluritopischen Hermeneutik einer an nationalen Grenzen nicht halt machenden christlichen Identität.³⁶

8 Postkoloniale Fundamentaltheologie (Judith Gruber)

Eine Studie der Salzburger systematischen Theologin Judith Gruber deutet ein Umdenken innerhalb der Systematischen Theologie an. In der Einleitung zu ihrem Buch *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource* wird man an Kathryn Tanners Diktum erinnert, dass christliche Identität sich *an* der Grenze ereignet. Denn Gruber gibt zu verstehen, dass der postkoloniale Blick die Kontingenz des christlichen Zeugnisses freilegt und dass „christliche Identität ... je neu diskursiv verhandelt werden“ muss.³⁷ Das Christentum hat offene Ränder oder, wie es Gregor Maria Hoff ausdrückt: Es ist ein „offenes System mit z. T. fließenden Übergängen.“³⁸ Die unabdingbare Kontextualität jedes Ausdrucks christlichen Glaubens und christlicher Gemeinschaft bringt es mit sich, dass sich Grenzen nicht ein für alle Mal ziehen lassen, so sehr das immer wieder auch seitens ekklesialer Systeme versucht worden ist. Christliche Identität muss in unterschiedlichen Kontexten immer wieder neu verhandelt werden. Dabei müssen sich notgedrungen Grenzen als immer wieder neu zu gestaltende Kontaktzonen erweisen. „In ihrer Ambivalenz,“ schreibt

³⁵ BHABHA, Verortung der Kultur 9 (wie Anm. 23).

³⁶ Vgl. auch NAUSNER, MICHAEL: Imagining Participation from a Boundary Perspective. Postcolonial Theology as Migratory Theology, in: JULIA DAHLVIK/CHRISTOPH REINPRECHT/WIEBKE SIEVERS (Hg.), Migration und Integration – wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich, Jahrbuch 2/2013, Göttingen 2013, 183-193.

³⁷ GRUBER, JUDITH: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013, 11.

³⁸ Zitiert in: ebd.

Gruber, „widersetzen sich (die Grenzen christlicher Identität) einer Logik der Absolutheit, der Losgelöstheit; vielmehr verweisen sie immer wieder auf andere, fremde Identitäten, die dem Christentum gerade in seinen Abgrenzungsprozessen unwiderruflich eingeschrieben bleiben.“³⁹ Gerade hierin erweist sich wieder das Herausfordernde, ja Gefährliche am postkolonialen Diskurs für eine Theologie bzw. eine kirchliche Praxis, die in Polaritäten denkt. Wer postkoloniale Theorie auf die Entstehungsprozesse christlicher Gemeinschaft anwendet, muss dem Umstand Rechnung tragen, dass christliche Identität plural, fragmentiert und von Fremdem durchzogen ist.⁴⁰ Hier liegt ihr Potential für die Sensibilisierung der Theologie für unsere heutige gesellschaftliche Situation. Diese Situation ist geprägt von globaler Migration, von der die christliche Gemeinschaft in zunehmendem Maße beeinflusst ist und die als neuer Kontext der Mission ernst genommen werden will (vgl. GL § 70). Gruber trägt in ihrem Buch der neuen „Pluralität christlicher Identitätsformulierungen“ Rechnung,⁴¹ die nicht zuletzt auch in der „Vielfalt von inhomogenen Migrationskirchen“⁴² zum Ausdruck kommt. Deshalb, so Gruber, müsse sich gerade auch die Systematische Theologie ihrer immer schon gegebenen Interkulturalität neu bewusst werden.⁴³ Laut ihrem Salzburger Kollegen Ulrich Winkler führt uns die neue Situation theologischer Vernetzung vor Augen, „dass die nichteuropäischen Theologien in das Innerste unserer europäischen Theologien hineinreichen, dass das Entfernteste in den Bereich unserer Theologiediskurse hinein verwoben ist.“⁴⁴ Wenn diese Verwobenheit eine Tatsache ist, dann müsste das allmählich recht einschneidende Konsequenzen für das Selbstverständnis von Kirche und Theologie im deutschsprachigen Raum haben.

Judith Grubers Buch kann als eine fundamentaltheologische Studie über das Potential postkolonialer Theorie für die Systematische Theologie gesehen werden. Exemplarisch führt sie aus, welche Konsequenzen eine postkoloniale Analyse für ein Verständnis des christlichen Kanons (und dessen Grenzen!) haben könnte.⁴⁵ Dabei versteht sie den christlichen Kanon als „performative Praxis interkultureller Theologie“⁴⁶ und plädiert dafür, Differenzen und Brüche im Kanon nicht als Mangel, sondern als notwendige „Kondition christlicher

³⁹ A. a. O., 12.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., 13.

⁴¹ A. a. O., 60.

⁴² A. a. O., 61.

⁴³ Vgl. auch Marion Grau, die schreibt: „I propose that theological work always already is intercultural, given the diverse history of the Christian tradition.“ – GRAU, MARION: *Rethinking Mission in the Postcolony. Salvation, Society, and Subversion*, London/New York 2011, 8 Anm. 24.

⁴⁴ Zitiert in: GRUBER, *Theologie nach dem Cultural Turn* 62 (wie Anm. 37).

⁴⁵ A. a. O., 209-226.

⁴⁶ A. a. O., 209.

Gottesrede“ zu verstehen,⁴⁷ die sie letztlich auch anschlussfähig macht an andere Diskurse.⁴⁸

9 Postkoloniale Christologie (Martin Wendte)

Für den deutschsprachigen Raum ist der Vorstoß des Tübinger Privatdozenten Martin Wendte beachtenswert. In seiner Habilitationsvorlesung im Juli 2014 widmete er sich dem Herzstück der Systematischen Theologie, der Christologie, und machte darauf aufmerksam, dass bei aller neuen Konzentration auf die Christologie innerhalb der Systematischen Theologie im deutschsprachigen Raum dem Tatbestand der globalen Buntheit christologischer Ansätze so gut wie keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. Er stellt die aus postkolonialer Perspektive drängenden Frage: „Wie normativ ist meine westliche Christologie im globalen Kontext?“⁴⁹ Wendte geht von der Prämisse aus, dass die religionssoziologisch beschreibbare und von Philip Jenkins ausführlich kommentierte Verschiebung des Schwerpunkts des weltweiten Christentums in den globalen Süden „von eminentem *systematisch-theologischem* Gewicht ist“.⁵⁰ Jenkins jedoch polarisiert, wenn er das Christentum im globalen Süden mit demjenigen des Mittelalters gleichsetzt und damit den großen Unterschied zum „Christentum des Nordens“ hervorhebt.⁵¹ Die Kritik an dieser pauschalisierenden These ist gerade auch aus der Perspektive postkolonialer Theorie interessant. Werner Ustorfs Hinweis darauf, dass der „Globale Süden keine Einheit (ist), sondern in sich selbst extrem plural verfasst“⁵² ist zuzustimmen, da Kulturen immer hybrid sind und gerade in Zeiten der Globalisierung eine so essentialistisch anmutende Einteilung in

⁴⁷ A. a. O., 221.

⁴⁸ So weit ich sehen kann, ist Grubers Buch die erste theologische Monographie auf Deutsch, die postkoloniale Theorie auf theologische Fragestellungen anwendet. Im englischsprachigen Raum gibt es abgesehen von den zahlreichen bibelhermeneutischen Büchern mittlerweile auch eine Reihe von Monographien, die postkoloniale Hermeneutik auf systematisch-theologische Fragestellungen wie die Gottesfrage, die Christologie und auf die Religionstheologie anwenden. Vgl. NAUSNER, MICHAEL: Postkoloniale Theologien, in: Verkündigung und Forschung 57/2 (2012), 117-131.

⁴⁹ WENDTE, MARTIN: Viele Kulturen – Ein Christus. Wie normativ sind westliche Christologien im globalen Kontext? Manuskript der Habilitationsvorlesung an der Universität Tübingen am 2. Juli 2014, 1. – Vgl. hierzu auch Bernhard Dinkelakers Projekt, die Relevanz theologischer Stimmen aus dem globalen Süden für ein angemessenes Verständnis der weltweiten Christenheit zu würdigen: DINKELAKER, BERNHARD: Kontextuelle Theologien im Globalen Süden – Interkontextuelle Anfragen an Europa, in: SCHUSTER, JÜRGEN/GÄCKLE, VOLKER (Hg.): Der Paradigmenwechsel in der Weltmission. Chancen und Herausforderungen nicht-westlicher Missionsbewegungen, Berlin 2014, 61-81 (72).

⁵⁰ WENDTE, Viele Kulturen – Ein Christus 2 (meine Hervorhebung), (wie Anm. 49).

⁵¹ A. a. O., 3.

⁵² A. a. O., 4.

mittelalterlichen Süden und säkular aufgeklärten Norden unhaltbar ist. Einem solch essentialistischen und damit auch hierarchisierenden Kulturverständnis stellt Wendte ein Kulturverständnis gegenüber, das Anleihen macht bei postkolonialen Theoretikern wie Homi K. Bhabha, Dipesh Chakrabarty und Stuart Hall und die unhintergehbare Kontingenz und Hybridität kultureller Identität hervorhebt. Wenn Kulturen miteinander verflochten sind und so immer wieder auch das Fremde als Moment des Eigenen zum Ausdruck kommt, müssen kulturell unterschiedliche Konzeptionen der Christologie auf ähnliche Weise aufeinander wirken. Dennoch scheint die kulturelle Pluralität der Christologien und ihre gegenseitige Durchdringung in der Systematischen Theologie noch nicht angekommen zu sein. Wendte stellt nun die systematisch-theologisch entscheidende These auf, dass die „Beschreibungsvielfalt der Christologien der Selbstvergegenwärtigung Christi gegenüber nicht äußerlich, sondern vielmehr ein Moment ihrer selbst ist.“⁵³ Das erinnert wieder ein wenig an Mignolos pluritopische Hermeneutik: Christologie muss schon allein deswegen plural gefasst werden, weil sie „primär aus der Begegnung von Menschen in ihren Gemeinschaften und Kulturen mit dem gegenwärtigen Jesus Christus“ entsteht.⁵⁴ Wendte verwendet nun den Begriff der *Überfülle*, um den Brückenschlag zwischen der notwendigen kulturellen Vielfalt und der ebenso notwendigen philosophischen Komplexität zu gewährleisten. Mit anderen Worten: christologische *Überfülle* kommt ebenso in der kulturellen Vielfalt der Interpretationen des Christusereignisses zum Ausdruck wie in der phänomenologischen Saturiertheit (vgl. Jean-Luc Marion) des Christusereignisses. Das saturierte Phänomen Jean-Luc Marions konkretisiert sich sozusagen im interkulturellen Kontext: „(V)erschiedene Kulturen ... ermöglichen es in ausgezeichneter Weise, verschiedene Dimensionen Christi zum Ausdruck zu bringen.“⁵⁵ Aus systematisch-theologischer Perspektive sind so die verschiedenen kulturellen Perspektiven auf das Christusereignis von gleichrangiger epistemologischer Bedeutung wie der phänomenologische Überschuss desselben. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass keiner Kultur der Vorrang eingeräumt wird. Christus kommt immer und notwendigerweise kulturell vermittelt zum Ausdruck, wobei „kulturelle Vermittlung und Prägung ... Moment dessen (ist), wie er selbst *ist*.“⁵⁶ Die kulturelle Gestalt ist nicht bloß eine Umhüllung des eigentlichen *Kerns*, sondern im Prozess der Inkarnation Teil der Sache selbst. Das gilt nach Wendte gerade auch für die *Himmelfahrt* Christi, deren Ziel nicht eine überkulturelle Entschwebung ist, sondern „derjenige Ort, von dem aus Gott am Menschen handelt.“⁵⁷ Und dieser Ort ist nicht nur in Wort und Sakrament, sondern auch im Übrigen kulturell bestimmt. Kulturell ver-

⁵³ A. a. O., 7.

⁵⁴ A. a. O., 8.

⁵⁵ A. a. O., 10.

⁵⁶ A. a. O., 12.

⁵⁷ A. a. O., 13.

schieden gefärbte Christologien brauchen einander. Denn sie durchdringen und korrigieren einander „*innerhalb* einer jeweiligen, material bestimmten Christologie.“⁵⁸ Wendte richtet schließlich seine Frage nach der Normativität westlicher Christologie konkret an den japanischen Theologen Katsumi Takizawa, der entgegen westlicher Christologie, die die Geschichtlichkeit der Christologie betont, die kontinuierliche Gegenwart *Immanuel*⁵⁹ hervorhebt: „Gott ist immer schon präsent und handelt nicht wesentlich in der Geschichte.“⁶⁰ Wendte hält aus westlich christologischer Perspektive dagegen, dass für Gott „seine kontingenten Geschichtstaten“ ihm nicht äußerlich sind, sondern „gerade gewollt und ihm wesentlich.“⁶¹ Und dann folgt die aus postkolonialer Perspektive entscheidende (Macht)frage bezüglich der Normativität westlicher und auf geschichtliche Konkretisierung abzielende Christologie: „Welche Kriterien sind nicht einfach selbstreferentiell und damit im letzten Ausdruck von Machstreben, nicht von Wahrheitsliebe?“⁶² Wendtes bedenkenwertes Fazit ist, dass gerade aufgrund des Bewusstseins dessen, dass Gott „sich in Kontingentem zur Sprache“ bringt und das Christentum „nicht die Gestalt des Westens (hätte) gewinnen müssen,“⁶³ westliche Christologie offen bleiben und sich in gewisser Hinsicht selbst relativieren müsse in der Hoffnung, „dass der lebendige, sich selbst treue Christus sich *uns* je neu und anders zeigt.“⁶⁴ Mir scheint hier ein richtungweisender Impuls vorzuliegen, deutschsprachige Theologie gezielt in eine interkulturelle Hermeneutik einzubinden und sie so auch zu einer sensibleren Gesprächspartnerin missionarischer Bemühungen in einem zunehmend interkulturellen Kontext werden zu lassen.

10 Gottes vielfältige Mission von den Rändern her

Nach diesen Reflexionen über die unhintergehbare Interkulturalität missionarischen Lebens, über koloniale Hierarchisierungen und postkoloniale Komplexitäten in der von Migration geprägten Gegenwart will ich mit ein paar kurzen Affirmationen schließen, wie ein im postkolonialen Sinne sensibles Missionsverständnis aussehen könnte. Ich tue es, indem ich drei Aspekte des Dokuments *Gemeinsam für das Leben* hervorhebe und kurz kommentiere:

⁵⁸ A. a. O., 14.

⁵⁹ Takizawa unterscheidet zwischen *Immanuel I* (Gott in der Schöpfung) und *Immanuel II* (Gott in der Inkarnation).

⁶⁰ WENDTE, *Viele Kulturen – Ein Christus*, 16 (wie Anm. 49).

⁶¹ A. a. O., 18 f.

⁶² A. a. O., 19.

⁶³ A. a. O., 21.

⁶⁴ A. a. O., 22.

10.1 Subjekt der Mission

Erstens will ich die Betonung hervorheben, dass alle Mission *Gottes Mission* ist und damit den christozentrischen Blick weiten. (GL § 8) Die Mission Gottes, des Schöpfers des Kosmos begann nicht erst mit dem geschichtlichen Auftreten Jesu Christi, sondern mit dem Wehen des Gotteswindes über der *Tehom* (Gen 1, 2). Damit ist die Definition der Universalität des christlichen Glaubens partikulären kulturellen Perspektiven aus der Hand genommen. Es gehört deshalb zur Verantwortung theologischen Arbeitens, monokulturelle Verengungen bestimmter Missionsverständnisse zu identifizieren und zu kritisieren. Wird die Verwurzelung christlicher Mission in der Aktivität Gottes ernst genommen, dann liegt schon allein darin die notwendige Interkulturalität missionarischen Lebens verborgen. Einer monokulturellen Sicht fehlt der Weitblick einer notwendigerweise pluritopischen Missionshermeneutik. Das „gemeinsam“ im Titel des Dokuments darf deshalb nicht als eine quantitative Qualifizierung missverstanden werden. Vielmehr zeugt es von der notwendigen kulturellen Differenziertheit der von Gottes Mission erfassten Gemeinschaft.

10.2 Ausgangspunkt der Mission

Aber auch die soziale Differenziertheit ist zentral. Deshalb würde ich *zweitens* die Betonung des Dokuments der *Mission von den Rändern* hervorheben (§ 36-45), da sie einerseits biblisch gut verbürgt ist und andererseits ein heilendes Potential für viele kirchliche und gesellschaftliche Kontexte hat, die von einem oft subtilen und damit umso destruktiveren Machtgefälle geprägt sind. In der Tat: Von den Rändern her will die Mission Gottes oft beginnen, und sie ist davon abhängig, dass Gottes Geschöpfe dafür eine Aufmerksamkeit entwickeln. Postkoloniales Grenzdenken kann ein Beitrag zu jener Sensibilität sein, die es braucht, um Gottes missionarischem Wirken in sozialen und kulturellen Grenzräumen nachzuspüren. Vielleicht ist es gerade heute die doppelte Perspektive – the double vision – der Migrant_innen (nach Salman Rushdie haben sie den „klarsten“ Blick), die uns mit neuer Klarheit die von den Rändern beginnende Mission vor Augen führen kann. Denn in Migrationsgemeinschaften überlappen sich oft soziale und kulturelle Marginalisierung.

10.3 Umfang der Mission

Ich würde *drittens* und *letztens* die Mission Gottes als in einem umfassenden Sinne verwandelnd hervorheben. Von Seiten der Menschen geht es letztlich um Teilhabe an einem göttlichen Wirken, das nicht bei der wie auch immer gestalteten Verwandlung einzelner Seelen halt macht, sondern ganz im Sinne der östlichen Kirchenväter der Erneuerung der ganzen Schöpfung dient. „Es ist ... entscheidend“, betont das Dokument, „Gottes Mission in einem kosmischen Sinne

zu verstehen und zu bekräftigen, dass alles Leben, die ganze *oikoumene*, in Gottes Netzwerk des Lebens miteinander verbunden ist.“ (§ 4) Damit wird klar, dass die sprachliche Verkündigung des Evangeliums als ein Ausdruck der Mission eingebettet ist in ein universales, heilendes Wirken, das alle Aspekte geschöpflichen Zusammenlebens einschließt, spirituelle und soziale Aspekte ebenso wie kulturelle und ökologische. Ich habe hier über die (inter)kulturellen Aspekte reflektiert, aber die ökologischen sind im selben, wenn nicht in dringlicherem Maße in einem für heute relevanten Missionsverständnis mit zu bedenken.

Abstract

The author comments from a Methodist perspective on the missionary document of the World Council of Churches, “Together towards Life” and considers in particular the question, how far this document takes into consideration colonial and postcolonial relationships. In a second step he gives a general description of some of the main features of postcolonial theory and its possible significance for theological debate, in particular concerning cultural boundaries. Thirdly he lists some examples indicating that postcolonial analysis has become relevant not only in the area of theology of mission but also in that of systematic theology.

Prof. Dr. Michael Nausner, Theologische Hochschule Reutlingen, Hagstraße 8, 72762 Reutlingen; E-Mail: michael.nausner@th-reutlingen.de

Interkulturelle Sensibilität lernen

Eine besondere Aufgabe für Kirchen und Gemeinden

Das Thema der interkulturellen Begegnung begleitet die Menschheit seit ihrem Bestehen.¹ Menschen leben in verschiedenen Sprachgruppen, Traditionen und Kulturen. Sobald sie ihre Kulturgrenze überschreiten, müssen sie lernen, miteinander zurecht zu kommen. Schon in der Geschichte des Volkes Israels, wie sie sich im Alten Testament widerspiegelt, ereignen sich die spannungsreichen Dynamiken von Assimilation, Integration und Abgrenzung.² Auch die christliche Kirche kennt die Herausforderung der interkulturellen Begegnung seit ihren Anfängen: Griechen und Juden, Unbeschnittene und Beschnittene, Glaubende aus verschiedensten Regionen des römischen Reiches mussten darum ringen, Kirche Jesu Christi zu sein, die Unterschiedlichkeiten zu respektieren und dabei das Verbindende zu entdecken und zu pflegen. In den letzten Jahrzehnten, seitdem mehr und mehr Menschen aus nicht-europäischen Kulturen in Deutschland einwandern, stehen auch die Menschen und Christen in diesem Land verstärkt vor der Herausforderung, mit dieser Situation positiv umzugehen.

I Die Herausforderung „des Fremden“

Jede Begegnung mit „dem Anderen“ ist eine Herausforderung, weil Menschen schon aufgrund ihrer Individualität, in ihrer individuellen Prägung und Geschichte recht unterschiedlich sind. So steht jeder Andere zuerst einmal dem eigenen Ich als Fremder gegenüber. Gesteigert und zugespitzt wird die Fremdheit des Anderen jedoch, wenn seine kulturelle Herkunft so ganz anders ist als die eigene.

Natürlich könnte man meinen, dass es durch die kulturellen Prägungen hindurch humane Grundgegebenheiten gibt, die ein Verstehen ermöglichen. Solche gibt es durchaus; doch werden diese allgemein menschlichen Bedingungen durch ihr jeweiliges kulturelles Umfeld besonders konditioniert, sodass das Menschliche in der Vielfalt der kulturellen Prägungen unterschiedliche Formen

¹ Mit diesem Beitrag werden Gedanken weiterentwickelt, die erstmals veröffentlicht wurden unter KISSKALT, MICHAEL: Dynamiken der interkulturellen Begegnung, in: DZIEWAS, RALF/GRÄBE, SEBASTIAN/KLIMT, ANDREA: Nah bei den Menschen. Impulse für Gemeindeftheologie, Gemeindefleitung und Seelsorge (Festschrift für Olaf Kormannshaus), Kassel 2015, 62-71.

² Vgl. KISSKALT, MICHAEL: The Challenge of Immigrants in Old Israel According to the Testimony of the Old Testament, in: PENNER, PETER (ed.): Ethnic Churches in Europe – a Baptist Response, Schwarzenfeld 2006, 67-75.

und Ausprägungen, Sprachen und Dialekte entwickelt. Diese Besonderheiten werden im Raum der eigenen Kultur nicht wahrgenommen, weil sie erst in der Begegnung mit dem Fremden bewusst werden. Dabei sollte man sich davor hüten, in der Vielfalt der Ausprägungen und Sprachen des Menschlichen vorschnell Wertungen vorzunehmen, denn das Wertungsgefüge des Ich ist wiederum kulturell geprägt. Es bleibt die Aufgabe, sich erst einmal mit dem Wahrnehmen zu begnügen, der Wahrnehmung des Fremden – und des Eigenen im Spiegel des Fremden.

Hier gilt es die Herausforderung anzunehmen, entgegen den in der griechischen Philosophie formulierten Prinzipien der Erkenntnistheorie „Gleiches wird nur von Gleichem erkannt“ und der Gesellschaftstheorie „Gleich und gleich gesellt sich gern“ einen anderen Weg des Erkennens und der Gemeinschaft einzuschlagen.³ Auf diesem Weg stellt man sich dem Fremden als solchem, ohne ihn vorschnell in das eigene Muster des Erkennens und Lebens einzuordnen und dem Anderen damit eben nicht gerecht zu werden. Nur so können wir der „Verödung der Gesellschaft“⁴ entgegenwirken und der Bunttheit des Lebens gerecht werden. Moltmann weist hier mit dem Philosophen Anaxagoras darauf hin, dass diese echte Wahrnehmung und Begegnung mit dem Fremden einen „Schmerz“ bewirkt: „Wenn das Ungleiche mit unseren Sinnesorganen in Berührung gebracht wird, entsteht Schmerz.“⁵ Das Zusammentreffen mit dem Anderen bringt immer eine gewisse Verunsicherung und Irritation mit sich. Dieser „Schmerz“ lässt sich nicht vermeiden, wenn man sich nicht isolieren will, weder in seinem Denken noch in seinem sozialen Leben. Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, dass man sich dem Anderen je nach der eigenen Lebensgeschichte und -erfahrung in seinem fremden kulturellen Geprägtsein mehr oder weniger öffnen kann. Wichtig ist, seine eigene Haltung, das Gefühl der Ablehnung sowie der Neugierde wahrzunehmen und bereit zu sein, für sich eine Brücke zu Anderen zu bauen. Das Bewusstwerden der eigenen Grenzen ist ein wichtiger Schritt in der Begegnung. Doch zu diesem Bewusstwerden braucht es auch die Erfahrung der Begegnung. Wer diesen Schmerz in sich wahrnimmt und dennoch die Begegnung wagt, kann Brücken zum Fremden bauen und vielleicht auch dem Anderen helfen, eine Brücke zu sich zu bauen. Besser ist es allerdings, er baut diese Brücke selbst und man geht ihm dabei zur Hand. Auf jeden Fall ist kulturelle Sensibilität erlernbar, und darum soll es im Folgenden gehen.

³ Vgl. MOLTSMANN, JÜRGEN: Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997, 126-132.

⁴ A. a. O., 126.

⁵ A. a. O., 133.

2 Dynamiken der interkulturellen Begegnung

Interkulturelle Sensibilität entsteht durch konkrete Erfahrungen des Fremden, die jeden Beteiligten dynamisch in Bewegung setzt. In dieser Bewegung wird man vor Aufgaben gestellt, die von der bestehenden interkulturellen Sensibilität ausgehen und diese dann weiterentwickeln. Diese Aufgaben werden im Folgenden auch (interkulturelle) Brücken genannt, die man aufgefordert ist zu überqueren. In der Beschreibung dieser Brücken orientiert sich dieser Artikel am interkulturellen Modell des amerikanischen Pädagogen Milton Bennett⁶, der sechs „stages“ der „intercultural sensitivity“ beschreibt. Seiner Meinung nach muss jeder Mensch in der Begegnung mit einer fremden Kultur (diese) sechs Stufen durchlaufen. Die ersten drei nennt er „ethnocentric stages“, denn in dieser Phase wird das Fremde und der Fremde noch sehr stark aus der eigenen Position heraus wahrgenommen. Erst ab der vierten Stufe beginnt man, seine eigene kulturelle Geprägtheit zu relativieren und sich in den Anderen hineinzusetzen. So nennt Bennett die Stufen 4 bis 6 die „ethnorelative stages“. Ziel und Höhepunkt des interkulturellen Prozesses ist dann die 6. Stufe des „Integrierens“.

Im Folgenden wird die Grundstruktur des Modells von Bennett aufgegriffen, aber nicht die Begrifflichkeit der „Stufen“. Was Bennett unter „stages“ beschreibt, wird eher als Aufgabe oder als Brücke gesehen, die die Betroffenen zur Entwicklung ihrer interkulturellen Sensibilität angehen oder überqueren sollten. Denn die Darstellung des interkulturellen Prozesses in der Form eines kontinuierlichen Fortschreitens in Stufen hin zu einer höchsten Haltung ist zu hinterfragen.⁷ Ein solches Schema unterscheidet zwischen „Schwachen“, die aus der ethnozentrischen Phase nicht herauskommen, und den Starken, die zu einer hohen Selbst-Infragestellung und Abstraktion imstande sind. Außerdem unterstellt es, dass eine solche geradlinige Entwicklung möglich ist und man tatsächlich eines Tages am höchsten Punkt ankommt. Natürlich hilft ein solches Stufenmodell mit seiner Schematisierung, interkulturelle Prozesse zu verstehen, zu deuten, Lösungswege aufzuzeigen und die interkulturelle Bildungsarbeit im Blick auf den Stand der zu Bildenden auszuüben; doch zeigt sich die Wirklichkeit der Interkulturalität erheblich dynamischer und uneinheitlicher, als es dieses Modell voraussetzt. So kann man meinen, den höchsten Punkt der Integration und des sich Bewegens in unterschiedlichen Kulturen erreicht zu haben und fällt doch bei mancher Gelegenheit in ethnozentrische Verhaltensweisen zurück. Da-

⁶ Vgl. BENNETT, MILTON J.: Towards Ethnorelativism: a development model of intercultural sensitivity; in: PAIGE, R. MICHAEL: Education for the intercultural experience, Yarmouth ²1993, 21-71.

⁷ Bennett relativiert zwar selbst sein Stufenschema, indem er auf die Bewegungsdynamik innerhalb des Modells („It is not assumed that progression through these stages is one-way or permanent.“) verweist (vgl. a. a. O., 26 f.; Zitat: ebd.), aber es geht ihm doch um „personal growth“ (a. a. O., 22) und um eine zielgerichtete Entwicklung, auf die Bildung und Erziehung einwirken soll (vgl. a. a. O., 22 f.). Am Ende der sechsten Stufe hofft er, dass die Betroffenen weitere, ihm noch unbekannte Stufen entwickeln (vgl. a. a. O., 65).

rum werden im Folgenden die interkulturellen Entwicklungsphasen Bennetts in ihren jeweiligen besonderen Beschreibungen und Aufgabenstellungen festgehalten, doch eben nicht im Sinne von Stufen, sondern von interkulturellen Brücken, die betroffene Menschen in bestimmten Begegnungssituationen bauen könnten und sollten. Festzuhalten ist mit Bennett die Einsicht, dass man interkulturelle Sensibilität lernen und bilden kann, und zwar von der jeweiligen Position des Betroffenen ausgehend. Das gilt es im Folgenden zu beschreiben. Die eingefügten konkreten Beispiele stammen aus der Begegnung von zentralafrikanischer und deutscher Kultur, weil ich mit diesen Kulturen am besten vertraut bin.

2.1 Ethnozentrische Dynamiken

Das Entwickeln interkultureller Sensibilität ist ein Weg. Der Ausgangspunkt ist, nach Bennett, das *Leugnen* („denial“)⁸ von Kulturen, die interkulturelle Ignoranz: „Just as an egocentric person simply does not consider the existence of cultural difference.“⁹ Man meint, die eigene Kultur sei die Kultur aller Menschen. Hier sind besonders Menschen betroffen, die sich ihr Leben lang kaum aus ihrem Lebensumfeld heraus bewegt haben. Die Haltung des Leugnens findet sich auch unter Menschen, die sich nur in ihrem eigenen kulturellen Umfeld wie in einem Ghetto bewegen. Sie isolieren sich und halten sich bewusst von kulturell anders geprägten Menschen fern. Dies mag bisweilen naiv-harmlose Formen annehmen.

Als ich noch 1997 als Leiter des Theologischen Seminars in Ndiki in Zentralkamerun Evangelisationsbücher aus Amerika zur Anwendung in Kamerun geschickt bekam, spürte ich diese Grundhaltung der Absender, die sich scheinbar nicht vorstellen konnten, dass es außerhalb der eigenen US-Kultur andere Kulturen gibt, in denen die typisch amerikanischen Strategien nicht funktionieren.

Inzwischen haben sich die weltweiten Migrationsbewegungen so stark beschleunigt, dass es wohl kaum noch Menschen gibt, die diese interkulturelle Ignoranz aufweisen. Leider findet sich auch die andere Tendenz, Bennett spricht von „separation“¹⁰, dass man die Wirklichkeit anderer Kulturen nicht sehen will; diese Einstellung kann zu rassistischen Tendenzen führen, die sich mit dem Aspekt der Herabwürdigung der im Folgenden skizzierten Haltung verbinden. Pädagogische Aufgabe gegenüber Menschen mit dieser Haltung ist es, ihnen die Unterschiedlichkeit von Kulturen positiv vor Augen zu führen, z. B. durch ein internationales, multikulturelles Fest.

Die interkulturelle Ignoranz mit ihrer Tendenz zur kulturellen Abschottung verbindet sich, nach Bennett, oft mit der zweiten Stufe: der Haltung des *Ver-*

⁸ Vgl. a. a. O., 30-34.

⁹ A. a. O., 30.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 32 f.

theidigens der eigenen Kultur.¹¹ Bei dieser „defense“ gibt es, nach Bennett, zwei Tendenzen, die Tendenz des Herabwürdigens („denigration“ oder „superiority“): sich selbst auf- und den anderen abzuwerten; oder zweitens die Tendenz der Umkehrung („reversal“): sich selbst ab- und den anderen aufzuwerten.

Wenn afrikanisch geprägte Migranten in Deutschland die deutschen Kirchen und Christen als kalt bezeichnen, heben sie die Wärme ihres Glaubens und gemeinschaftlichen Zusammenhalts heraus. Andersherum („reversal“) schätzen sie sich selbst als unfähig in der Konfliktbewältigung ein, während die Deutschen in ihren Kirchen gelernt hätten, Konflikte zu bewältigen.

Ähnliche widerstrebende Gefühle, hin- und hergeworfen zwischen Bewunderung und Abscheu, hatte ich als Missionar in Kamerun, wenn ich die Wärme und Intuition des Glaubens der Christen dort genoss und gleichzeitig unter ihrer von mir als chaotisch wahrgenommenen Administration litt.

Das Verteidigen der eigenen Kultur ist nichts Schlechtes; immerhin nimmt man im Verteidigen des Eigenen den Unterschied zum Anderen bewusst wahr. So ist diese Haltung eine Brücke auf dem Weg der interkulturellen Sensibilisierung, doch sollte man nicht dabei stehen bleiben.

Eine Aufgabe für Menschen, die in der Verteidigung der eigenen Kultur feststecken, könnte sein, die Relativität des kulturellen Geprägtseins zu entdecken. Bennett schlägt als pädagogische Maßnahme vor, dass man etwas zusammen macht und sich dabei in seinem gemeinsamen Menschsein entdeckt.¹²

So steht man bald vor einer neuen Aufgabe auf dem Weg der interkulturellen Sensibilität, nämlich auf der Brücke der „Minimization“.¹³ Hier geht es darum, dass man die kulturelle Prägung des Menschseins nicht so wichtig nimmt. Man könnte diese Haltung auch *Universalisieren* nennen: Menschen beginnen, hinter all den kulturellen Prägungen ihr gemeinsames Menschsein zu entdecken. Wir sind alle Menschen aus Fleisch und Blut¹⁴, müssen essen und trinken und schlafen und haben Gefühle von Liebe und Enttäuschung. Dem stellt Bennett die Tendenz des „transcendent universalism“¹⁵ zur Seite. Im Kontext christlicher Kirchen ist die transzendente Dimension der Entwicklung der interkulturellen Sensibilität sehr wichtig:

Unter Christen oder unter religiös geprägten Menschen überhaupt, besteht auch die Tendenz, diese Gemeinsamkeit in einem transzendenten Sinne auszudrücken. „Wir sind doch alle Christen, lesen die Bibel und beten zu Gott!“ Besonders unter den jugendlichen christlichen Immigranten der zweiten Generation ist diese Haltung zu spüren: Schwankend oder gar verloren zwischen der Herkunftskultur ihrer Eltern und der Kultur ihrer jetzigen Heimat verstehen sie sich weder als Deutsche noch

¹¹ Vgl. a. a. O., 34-41.

¹² Vgl. a. a. O., 41.

¹³ Vgl. a. a. O., 41-46.

¹⁴ Vgl. a. a. O., 42 f.: „physical universalism“.

¹⁵ A. a. O., 43 f.

als ..., sondern als Christen. Das Christsein als der dritte Ort wird zu ihrer eigentlichen Kultur.¹⁶

Mag diese Entdeckung für manche, die aus interkulturellen Konflikten kommen, befreiend sein, so stellt die Minimierung der Kulturfrage nicht die letzte Lösung aller Probleme dar. Denn man kann die kulturelle Prägung des Menschseins nicht ignorieren. Sehr schnell wird im Alltag klar, dass bestimmte Fragestellungen und Aufgaben von bestimmten kulturellen Prägungen her gelöst werden, beispielsweise das Verstehen der eigenen Geschlechtlichkeit und die Wahrnehmung des anderen Geschlechts mit all den Rollenbildern, die damit verbunden sind. In diesem Fall bestände die pädagogische Aufgabe darin, die eigene sowie die fremde kulturelle Prägung in ihren Stärken und Schwächen wahrzunehmen. Die kulturelle Vielfalt ist wichtig für ein lebenswertes Leben, auch in der menschlichen Gemeinschaft. Das positive Wahrnehmen und Gestalten der kulturellen Vielfalt, ohne zu werten, das ist die Besonderheit der ethnorelativen Dynamiken, die im Folgenden beschrieben werden.

2.2 Ethnorelative Dynamiken

Die universalisierende Haltung, die das allgemeine Menschsein in den Vordergrund rückt, kann zu einer Aufgabe führen, die nun von der eigenen kulturellen Prägung absieht. Hier beginnen nach Bennett die ethnorelativen Phasen. Mit Bennett sei diese „Brücke“ als *Akzeptieren* („acceptance“)¹⁷ bezeichnet. Man akzeptiert die kulturelle Unterschiedlichkeit und bewertet sie nicht mehr. Die Kultur des Anderen mit all ihren Implikationen, in den Verhaltensweisen wie auch in den Werten, macht Sinn, – nicht für mich, aber für den Anderen! Die Art und Weise wie andere Menschen kommunizieren (auch nonverbal) oder sich hierarchisch oder basisdemokratisch organisieren, ist in bestimmten kulturellen Kontexten nachvollziehbar. Es ist geschichtlich aus verständlichen Gründen gewachsen, und bestimmte aktuelle Bedingungen lassen es auch für das Jetzt verstehen.

Dass die Deutschen so gut planen können, hängt vielleicht damit zusammen, dass sie seit Jahrtausenden gut überlegen mussten, wie sie den kalten Winter überleben. In tropischen Ländern dagegen wachsen die Früchte das ganze Jahr über; langfristiges Planen war hier zum Überleben nicht nötig. Man konnte sich für das Überleben mit kurzfristigen Planungen begnügen und sehr stark aus der Situation heraus leben.

Dabei kann man beobachten, wie sich kulturelle Prägungen im Laufe der Geschichte immer wieder verändern. Die Akzeptanz von kulturellen Verhaltensweisen ist oft der erste Schritt, bevor man sich mit den Werten der fremden

¹⁶ Vgl. meine Ausführungen zur „2nd generation“ der christlichen Migranten in Deutschland in: PENNER, *Ethnic Churches in Europe* 149 f. (wie Anm. 2).

¹⁷ Vgl. BENNETT, *Towards Ethnorelativism* 47-59 (wie Anm. 6).

Kultur anfreunden kann. Auf jeden Fall bleibt die positive Grundhaltung der Sympathie, die kulturellen Unterschiedlichkeiten wahrzunehmen, wertzuschätzen und ihnen Raum zu geben.

Wenn sich die Zuwanderer in Deutschland zuerst einmal in ihren Kulturgruppen sammeln, ist das auf dem Weg der Integration ein ganz normaler Prozess. So haben ethnische Kirchen und Gemeindegruppen in Deutschland ihre Berechtigung; hier sammeln sich Immigranten aus einer Kultur, um ein bisschen Nestwärme in der Fremde zu spüren und sich im Leben in der Fremde gegenseitig zu helfen. Auch die Deutschen in Kamerun haben ihre Orte und Treffpunkte, wo sie ihre kulturell geprägte Kommunikation leben können. Es ist nachvollziehbar und völlig normal, dass die Zuwanderer sich in ihrem Fremdsein gemeinsam wahrnehmen und sich organisieren, um sich dann überlegt und gemeinsam auf den Weg der Integration zu machen. Alteingesessene, einheimische Kirchen müssen dieses Nebeneinander aushalten und positiv gestalten. Sie dürfen auf die zugewanderten Christen keinen vernehmenden Druck ausüben.

Wenn Menschen im Gegenüber zu einer bestimmten Kultur bereits in der Haltung der Akzeptanz leben, könnte eine pädagogische Aufgabe sein, der interkulturellen Kommunikation einen so gestalteten Raum zu geben, dass man die kulturelle Prägung des Anderen auch für seine eigene Existenz als Bereicherung erfährt, z. B. indem man an einem gemeinsamen Projekt arbeitet. So käme man nach Bennett vielleicht zur nächsten Brücke der interkulturellen Sensibilität: der „adaptation“.

Eine besondere, über das Akzeptieren hinausgehende Aufgabe auf dem Weg der interkulturellen Sensibilisierung könnte für manche sein, sich in die Kultur des Anderen hinein zu fühlen und zu sehen, ob man Elemente aus dieser Kultur nicht für sich übernimmt. Bennett nennt es *Anpassen*¹⁸. Mit diesem Begriff will sich Bennett entschieden von Konnotationen abgrenzen, die mit „Assimilation“ zu tun haben, wo die eigene Identität von einer anderen Kultur absorbiert wird. Nach Bennett passt man sich interkulturell in dem Sinne an, dass man sich empathisch in die andere Kultur mit hinein nehmen und seine eigene Kultur bereichern lässt.¹⁹

Wie wäre es, wenn man einmal nicht vorplant, sondern wirklich darauf wartet, was geschieht und sich dann darauf einstellt?! Oder andersherum: Wie wäre es, wenn man

¹⁸ Vgl. a. a. O., 51-59.

¹⁹ An dieser Stelle der Unterscheidung zwischen Sympathie und Empathie ist der Ansatz der „hermeneutischen Stufen“ von SUNDERMEIER, THEO: Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 137-197 zu erwähnen. Er unterscheidet auf dem Weg zum Verstehen des Fremden zwischen der „distanzierten Wahrnehmung“, der „teilnehmenden Beobachtung“, der „(Teil-)Identifikation“ und der „Konvivenz“. Die teilnehmende Beobachtung des Fremden verbindet Sundermeier mit dem Stichwort der „Sympathie“, die (Teil-)Identifikation mit „Empathie“; mit seiner „praktischen Hermeneutik“ zum Verstehen des Fremden steht Sundermeier dem Ansatz von Bennett nahe. Die Haltung der Sympathie ist nach Bennett noch Ausdruck einer ethnozentrischen Haltung.

nicht alles offen lässt, sondern ein bisschen vorplant, um dann das, was geschieht, besser kanalisieren zu können?! Oder: Ist es wirklich so wichtig, die Sitzung detailliert bis zum Ende durchzuziehen und damit die Zeit des gemeinsamen Essens stark zu verkürzen? Kann es nicht sein, dass im gemeinsamen Essen und Feiern manche Probleme anders und besser gelöst werden? Für das Miteinander von einheimischen und zugewanderten Christen kann dies bedeuten, dass man Elemente der anderen Kultur in die eigene Praxis miteinbaut.

Eine Herausforderung der interkulturellen Haltung der „empathischen Anpassung“ mag darin bestehen, dass die Empathie nicht erwidert wird. Eine Gefahr der empathischen Haltung besteht darin, dass man in seinem interkulturellen Enthusiasmus die schmerzhaft kulturelle Unterschiedlichkeit nicht mehr wahrnimmt. Eine gesteigerte Form der Adaptation sieht Bennett²⁰ dort, wo Menschen Prägungen und Verhaltensweisen mehrerer Kulturen in sich aufgesogen haben und je nach Kontext gewisse Kulturprägungen ausleben. Solche Menschen überfordern oft ihr Umfeld, weil sie von anderen dieselbe interkulturelle Offenheit einklagen.

So ist eine besondere Form der interkulturellen Sensibilität nach Bennett zuletzt das *Integrieren*²¹. Wer auf dieser „Brücke“ unterwegs ist, trägt in sich diverse Kulturprägungen, bewegt sich sicher in verschiedenen Kulturen und bringt je nach Kontext unterschiedliche kulturelle Verhaltensweisen und Werte zum Tragen.

Einmal macht es Sinn, ein klares Nein zu formulieren, ein anderes Mal kann man nach gut zentralafrikanischer Tradition das Nein gekonnt und lobend umgehen. Ist es gut, direkt auf einen Fehler hinzuweisen, den man selbst oder jemand anderes begangen hat? Im deutschen Kontext ist es tendenziell gut; im zentralafrikanischen Kontext ist es tendenziell schlecht. Es könnte jedoch in einigen Fällen gut sein, in Zentralafrika einen deutschen Stil anzuwenden und umgekehrt. Die Möglichkeit, beide Stile zu verwenden, ist Teil der integrativen Haltung.

Je nach Situation entscheidet man sich bewusst für eine bestimmte kulturell geprägte Handlungsweise, gegebenenfalls auch ganz anders, als es der Kultur entspricht. Die ethische Betrachtung des Kontexts bei einer Entscheidung ist Teil der Integration.

Solche Personen mit integraler interkultureller Sensibilität stehen in menschlichen Gemeinschaften eher am Rande. Bennett spricht von *konstruktiver Marginalität*²². In ihrer Fähigkeit, sich ihre kulturelle Prägung immer wieder selbst neu zu schaffen, sind sie zwar kreativ und exzellente Brückenbauer in interkulturellen Konflikten, doch sind sie tendenziell verletzlicher und einsamer als die anderen, die sich in den herkömmlichen menschlichen Kulturgruppen verorten

²⁰ BENNETT, Towards Ethnorelativism 54-58 (wie Anm. 6) nennt dies die pluralistische Form der Adaptation.

²¹ Vgl. a. a. O., 59-65.

²² „Constructive Marginality“ (a. a. O., 63; vgl. 63-65).

können. Wenn man als junger Mensch viele Jahre in einer anderen Kultur arbeitet oder studiert, kann es passieren, dass man sich am Ende weder in der Herkunftskultur noch in der neuen Heimatkultur akzeptiert fühlt. Dennoch sind nach Bennett gerade diese Menschen für die Entwicklung der interkulturellen Sensibilität einer Gemeinschaft oder Gesellschaft extrem wichtig, weil sie in interkulturellen Streitigkeiten über Werte vermitteln und achtungsvollen Dialog anleiten können.

4 Interkulturelle Sensibilität lernen

Abgesehen vom Ausgangspunkt der interkulturellen Ignoranz und Isolation haben alle Aufgaben der interkulturellen Sensibilität ihre Stärken und ihre Schwächen. Im Blick auf diese Möglichkeiten des interkulturellen Umgangs ist es zuerst wesentlich zu erkennen, wie man sich angesichts eines bestimmten fremden kulturellen Kontextes selbst positioniert. Von dieser Standortbestimmung aus kann man erahnen, was die nächste Aufgabe sein könnte. Will man andere auf diesem Weg mitnehmen, ist zu beachten, dass man seinen eigenen Weg nicht zum Maßstab für alle machen kann. Jeder muss seinen Weg gehen. Die Aufgabe des interkulturellen Wegbegleiters ist es, den anderen zu helfen zu erkennen, wo sie stehen und welche Aufgabe sie in ihrer interkulturellen Haltung nun vor sich haben. Sowohl Standpunkt als auch Aufgabe können nicht im Blick auf alle kulturellen Kontexte verallgemeinert werden. Es kann sein, dass man z. B. gegenüber bestimmten schwarzafrikanischen Kulturen schon dabei ist, das Anpassen einzuüben, während man gegenüber manchen asiatischen Kulturen noch am Anfang steht und in Abgrenzung und Bewunderung die Unterschiedlichkeiten zu fassen versucht.

Für den Weg von Integration und Inklusion im Kontext von Kirche und Gemeinde bedeutet dies, dass man Geduld haben muss, und zwar mit allen Beteiligten. Dabei sollte man sich davor hüten, eine Gruppe von Menschen, hier besonders eine christliche Gemeinde, auf ein bestimmtes interkulturelles Verhalten zu verpflichten. Man kann sie aufgrund des Liebesgebots Jesu dazu verpflichten, sich mit dem Thema auseinanderzusetzen und sich auf den Weg der interkulturellen Begegnung zu machen. Manche Gemeindeglieder öffnen sich schneller, andere langsamer, je nachdem, wo sie auf dem Weg der interkulturellen Dynamik im Blick auf eine bestimmte fremde Kultur stehen. Auch die zugewanderten Christen brauchen ihre Zeit im fremden Deutschland, sich selbst und ihren Weg der Integration zu finden. In dieser Zeit des Übergangs ist es wichtig, Brücken zu bauen. Auf allen Seiten braucht es Menschen, die sich auf das Fremde eher einlassen können als andere. Diese Menschen gilt es wahrzunehmen, zu ermutigen und zu begleiten.

Als Brücken braucht es neben den Menschen auch Strukturen, in denen Begegnung möglich ist: Gemeindefreizeiten, an denen auch die Mitglieder „der

Anderen“ teilnehmen können; gemeinsame Feste und Mahlzeiten; das wechselseitige Teilnehmen am Gottesdienst des Anderen. Besonders die Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft sind herausgefordert, Türen zu öffnen und Schritte der Begegnung zu wagen: Z. B. beklagen sich afrikanische Pastoren in Deutschland zu Recht, dass sie natürlich immer wieder zu Veranstaltungen der deutschen Gemeinde kommen sollen, doch auf die Einladung, am afrikanischen Gottesdienst teilzunehmen, reagiere kaum jemand von den alteingesessenen deutschen Gemeindegliedern. Begegnung sollte nicht nur im sicheren Umfeld der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch im fremden Terrain der Minderheiten gewagt werden.

Es braucht Geduld und einen langen Atem. Der Weg der Integration mag mehrere Generationen dauern. Doch hat allein die Geschichte der deutschen Baptistengemeinden in der Mitte des 20. Jahrhunderts gezeigt, als Tausende von Kriegsflüchtlingen in das zentraleuropäische Deutschland drängten, dass in der baptistischen Glaubenshaltung eine starke Integrationskraft ruht.

Wichtig ist, dass man sich vor Verallgemeinerungen in Acht nimmt und niemanden überfordert, weder sich selbst noch die anderen. Das Modell von Bennett hilft zur eigenen Standortbestimmung und zum Erkennen des interkulturellen Standorts der Menschen um uns herum. Von da aus kann man konkrete und machbare Schritte des interkulturellen Lernens gehen.

Prof. Dr. Michael Kießkalt, Professor für Missionswissenschaft und interkulturelle Theologie, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de

Thomas Klammt

„Fünf Sprachen der Liebe im Umgang mit Fremden“

Ein kleiner Sprachkurs mit persönlichen Anmerkungen
zum Thema Migration und Integration

„Ein umherirrender Aramäer war mein Vater ...“ (Dtn 26, 5) Mit diesen Worten sollten die Israeliten zu Gott kommen, wenn sie die Erstlingsgabe ihrer Ernte dem Priester übergeben hatten. Die kollektive Erinnerung betont dann die Rettung aus der Unterdrückung in Ägypten und das Geschenk des fruchtbaren Landes. Aber sie beginnt als Erzählung von dem Migrantleben des Patriarchen. In seiner Freude und Dankbarkeit über die Früchte des Landes sollte der sesshaft Gewordene nicht vergessen, dass er einen Migrationshintergrund hat. Zum Erntefest sollte er ausdrücklich auch die einladen, die er als Migranten in seinem Land sah: „Und du sollst dich an all dem Guten freuen, das der HERR, dein Gott, dir und deinem Haus gegeben hat, du und der Levit und der Fremde, der in deiner Mitte wohnt.“ (Dtn 26, 11)

Das Alte Testament macht das Fremde und die Fremden auf vielfältige Weise zum Thema. Es kennt im Hebräischen wenigstens drei verschiedene Begriffe, mit denen die Israeliten den Fremden beschreiben, nämlich den „Ortsfremden mit eingeschränkten Rechten (*ger*) ... den Ausländer (*nokri*) und den feindlichen Fremden (*zar*)“¹. Zugleich werden die Fremdheitserfahrungen der Israeliten benannt, zum Beispiel beim Aufenthalt in Ägypten oder im babylonischen Exil. Bezugnehmend auf den eingangs erwähnten Text stellt Häusl fest: „Israel besitzt gewissermaßen eine Flüchtlingsbiographie (Dtn 26, 5).“² Nicht zuletzt auf diesem Hintergrund wird in den Rechtstexten des Pentateuch der Schutz der Fremden in Israel gefordert, ja sogar das Gebot der Liebe zu den Fremden formuliert. Dieses Gebot will ich im Folgenden für unseren Umgang als Christen mit Fremden in unserem Land entfalten.

Wir sprechen heute in Deutschland von „Menschen mit Migrationshintergrund“. Nach der Definition der Statistischen Ämter des Bundes und der Länder wurden für den Zensus 2011 „alle zugewanderten und nicht-zugewanderten Ausländer/-innen sowie alle nach 1955 auf das Gebiet der Bundesrepublik

¹ HÄUSL, MARIA: Zugänge zum Fremden: Einblicke in die alttestamentliche Forschung, in: BAUMANN, GERLINDE u. a.: Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25), Frankfurt a. M. 2012, 15.

² A. a. O., 14.

Deutschland zugewanderten Deutschen und alle Deutschen mit zumindest einem nach 1955 ... zugewanderten Elternteil“³ so bezeichnet. Im Jahr 2013 waren das knapp über 15 Millionen Menschen in der BRD, davon etwas über 9 Millionen mit deutscher Staatsangehörigkeit.⁴

Dazu gehöre ich nicht, auch wenn mein Vater in Schlesien geboren wurde, unser jüngster Sohn in Südafrika. Ich habe also statistisch gesehen keinen Migrationshintergrund. Aber nach mindestens acht Umzügen würde ich mein Leben auch nicht als „sesshaft“ bezeichnen. Ich bin gebürtiger Niederbayer, habe in drei deutschen Städten studiert, in zweien als Gemeindepastor gearbeitet und sieben Jahre in Südafrika gelebt.

Wahrscheinlich trägt mein persönlicher Lebensweg dazu bei, dass mich das Thema Migration interessiert. Zugleich verstehe ich es als eine meiner Lebensberufungen, für Menschen anderer Kulturen da zu sein. Beim Gabentest kam schon im Jugendalter bei mir die höchste Wertung für die Gabe des Missionars heraus. Ich habe sie nicht nur in den Jahren in Südafrika eingesetzt. Schon als Jugendlicher pflegte ich die Kontakte zu den Asylbewerbern aus Ghana in unserer Kleinstadt und lernte beim Fußballspiel ihren fremden Körpergeruch kennen. Als Student kümmerte ich mich um die beiden jungen Männer aus dem Kongo, die zum Deutschkurs nach Heidelberg kamen. In der niedersächsischen Kleinstadt Einbeck leite ich einen internationalen Bibelkreis mit Leuten aus vier verschiedenen Nationen und Sprachen. Seit 2010 gibt es im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden das „Pastorale Integrations- und Ausbildungs-Programm (PIAP)“, in dem Pastoren und Leiter von internationalen Gemeinden in Deutschland theologisch weitergebildet und für die Ordination vorbereitet werden. Die Erfahrungen als einer der Studienleiter in diesem Programm haben manche Anregung für diesen Aufsatz gegeben.

Meine biografischen Notizen präsentiere ich aus der Überzeugung: Theologie ist immer kontextuell, und das heißt auch auf dem Hintergrund der eigenen Person zu verstehen.

Jeder Mensch hat einen Hintergrund: Geburtsort, Sprache, Bildung, Glaube und manches mehr spielen dabei eine Rolle. Die amtliche Definition des „Migrationshintergrunds“ ist willkürlich. Sie will einerseits die Größe des Themas deutlich machen und wirft andererseits sehr unterschiedliche Geschichten und Erfahrungen in einen Topf. Die Geschichten von Aussiedlern aus der ehemaligen Sowjetunion sind natürlich andere als die von Gastarbeitern aus Südeuropa oder von politischen Flüchtlingen aus dem Iran, von der Studentin aus China oder von dem Arbeitskollegen aus England. Den „Migrationshintergrund“ entdeckt man bei manchen erst durch näheres Kennenlernen, bei anderen stellt er sich schon durch das Aussehen in den Vordergrund. Wenn Hautfarbe, Sprache,

³ Statistisches Bundesamt: Zensus 2011. Ausgewählte Ergebnisse, Wiesbaden 2013, 26.

⁴ HUNEKE, DORTE: Ziemlich deutsch. Betrachtungen aus dem Einwanderungsland Deutschland, Bonn 2013, 222.

Name, Religion oder Verhaltensweisen es sichtbar machen, kann die Fremdheit in den Vordergrund treten. Dabei gibt es aber auch Überraschungen: wenn zum Beispiel der Fußballer David Alaba oder der Comedian Bülent Ceylan in breitem deutschem Dialekt sprechen. Ihr fremdes Aussehen und ihre Namen lassen das nicht erwarten. Nach meinem Eindruck hat sich in Deutschland in den letzten Jahren zumindest diese Erkenntnis durchgesetzt: dass es hier Konstellationen gibt, die sich nicht schnell in das Raster „deutsch oder ausländisch?“ einordnen lassen.

Am besten wäre es also, jeden Menschen seine eigene Geschichte erzählen zu lassen. Nicht jeder hat einen Migrationshintergrund. Ich bekomme es mit Menschen zu tun, die von Geburt bis Ende ihres Lebens in demselben Dorf gelebt haben, vielleicht sogar in dem Haus ihren Lebensabend verbringen, in dem schon ihre Eltern und Großeltern gelebt haben. Aber viele Geschichten klingen doch eher so: „Eigentlich komme ich aus ...“, „Meine Eltern sind vor xx Jahren hierher gezogen ...“, „Wenn ich in Rente gehe, möchte ich wieder in ABC wohnen ...“

Im Alten und Neuen Testament wird viel von Migration und Fremdsein erzählt. Eine kurze Zusammenfassung bietet das Heft „Gemeinsam Gott loben“ vom Arbeitskreis Migration und Integration der Deutschen Evangelischen Allianz. Dort werden dann sehr konkret „Formen und Modelle des Gemeindelebens in der Migrationsgesellschaft“ in ihren Stärken und Herausforderungen beschrieben.⁵

Derselbe Arbeitskreis ist Mitherausgeber eines Heftes „30 Gebetsimpulse und praktische Beispiele“ unter der Überschrift „Habt die Fremden lieb!“⁶. Sie bezieht sich auf das Gebot, das in Leviticus 19,34 und Deuteronomium 10,19 zu finden ist. Das Volk Israel, das in seinem Land sesshaft geworden ist, wird in der Begründung dieses Gebots immer wieder an seinen Migrationshintergrund erinnert: „Denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen.“

Zum Umgang mit den anderen Fremden wird also zuerst die eigene Erfahrung der Fremdheit in Erinnerung gerufen.

In diesem Sinn könnte uns auch das Erzählen der eigenen Lebensgeschichten helfen, die aktuellen Herausforderungen mit Migration und Integration besser einzuordnen und zu bewältigen. In Südafrika gab es bei der jährlichen „Winter School of Theology“ die gute Gewohnheit der „evening story“⁷: In den Abendveranstaltungen dieser Bibelschulwoche erzählte jeweils ein Teilnehmer seine Geschichte – wo komme ich her? Was hat mich geprägt? Wie habe ich Gott erfahren? Welche Höhe- und Tiefpunkte meines Lebens liegen hinter mir?

⁵ Arbeitskreis Migration und Integration der Deutschen Evangelischen Allianz: *Gemeinsam Gott loben*, Bad Blankenburg 2014.

⁶ Arbeitskreis Migration und Integration der Deutschen Evangelischen Allianz: *Habt die Fremden lieb!*, Bad Blankenburg 2014.

⁷ Diese persönlichen Berichte finden sich auch in den veröffentlichten Bänden der Winter School of Theology, zum Beispiel: KRETZSCHMAR, LOUISE / RICHARDS, RUBEN: *Reading the Bible in Context. Reconstructing South Africa*. 2nd Winter School of Theology, Johannesburg 1996, 100-122

So verstanden kann ich dem Wort „Migrationshintergrund“ doch etwas abgewinnen: wenn es nicht als Stempel verwendet wird, der Distanz schafft und die persönliche Geschichte im großen Topf der „Migranten“ verschwinden lässt; sondern als Einladung, nach dieser Geschichte zu fragen und sie sich erzählen zu lassen. Dann könnte ich manches zu hören bekommen, was mir völlig fremd ist: welche Bedrohungen Frauen im Iran durchleiden, die sich nicht an die religiös begründeten Verbote halten, sondern geschminkt und unverschleiert auftreten; dass man zum chinesischen Neumondfest einen süßen Kuchen isst, der mit Eigelb von Enteneiern gefüllt ist; wie hilflos sich ein Flüchtling fühlt, der in einem Land gelandet ist, wo er sich sprachlich mit keinem Menschen verständigen kann.

Die meisten Menschen mit Migrationshintergrund finden die deutsche Sprache schwer zu verstehen und zu lernen. Nicht nur deswegen ziehen sich Migranten leicht in eine Gemeinschaft zurück, wo sie Menschen der eigenen Sprache und Kultur treffen. Das gilt auch für Gemeinden: Vielerorts sind es ja keine „internationalen“ Gemeinden, sondern monokulturelle, z.B. tamilische oder kongolesische. Wenn die Sprache es zulässt, öffnen sich zumindest englische, französische oder spanische Gottesdienste für Menschen unterschiedlicher Herkunftsländer.

Inwiefern ist die Sprache ein Schlüssel zur Integration? Die eigene Muttersprache bleibt für die meisten Menschen Zeit ihres Lebens die Sprache des Herzens und damit auch des Glaubens. Ihre Schulbildung haben viele bereits in einer zweiten Sprache erhalten, der lingua franca des jeweiligen Landes. Die deutsche Sprache wird für sie meist nicht mehr als ein Hilfsinstrument zur Verständigung in der neuen Heimat. Das ändert sich aber in der zweiten Generation grundlegend. Das Gemeindeleben in den Migrantengemeinden steht sehr bald vor der Herausforderung, dass die erste und zweite Generation nicht dieselbe Sprache sprechen. Das ist einer der Gründe, warum wir bei PIAP so großen Wert darauf legen, den gesamten Kurs auf Deutsch durchzuführen, auch wenn das für die Teilnehmer durchweg eine große Hürde in der Verständigung darstellt. Für die zweite Generation bieten die Migrantengemeinden mittlerweile Sprachkurse in den Herkunftssprachen an, damit die jungen Leute in der Verständigung mit ihren Eltern und der weiteren Familie im Herkunftsland kompetenter werden. Zwischen den Generationen entsteht in jedem Fall eine Spannung, die Aufmerksamkeit benötigt und erst auf lange Sicht aufzulösen ist.

In der Begegnung unterschiedlicher Menschen spielt die Sprache als Verständigungsmittel immer eine große Rolle. Die Erfahrung zeigt aber auch, dass trotz sprachlicher Barrieren eine liebevolle Begegnung möglich ist. Der amerikanische Eheberater und Autor Gary Chapman hat im Modell von den „fünf Sprachen der Liebe“ gezeigt, dass die Verständigung zwischen Menschen verschiedene Ausdrucksformen finden kann und muss. In seiner Beratungstätigkeit fordert er dazu auf, unter den fünf von ihm dargestellten „Sprachen der Liebe“ die eigene zu entdecken, aber auch die zu entwickeln und pflegen, die der

jeweils andere am besten versteht. „Die fünf Sprachen der Liebe“ sind inzwischen nicht nur für Paare, sondern auch für andere Beziehungen und Bereiche veröffentlicht worden.⁸

Im Folgenden wende ich das Modell und die genannten Sprachen der Liebe auf das Gebot der „Liebe zu den Fremden“ an. Im Blick auf unsere Begegnungen mit Menschen mit Migrationshintergrund sollen Hilfen zum Verstehen und Anwenden von verschiedenen Sprachen der Liebe gegeben werden.

I Worte der Anerkennung

Auch bei Menschen, die sehr wenig Deutsch verstehen, kommen unsere Worte an: „Schön, dass du da bist! Herzlich willkommen!“ Dass wir überhaupt mit ihnen sprechen, ist für die Fremden eine positive Erfahrung. Viel zu oft sitzen sie einsam herum. Aus ihrer Heimat sind sie wahrscheinlich gewohnt, dass man sich auch auf der Straße, im Bus oder im Geschäft viel mehr miteinander unterhält. Unsere Worte können sie auf jeden Fall besser verstehen als unser Schweigen. Unsere Bemühung, ihre Sprache zu benutzen, ist ein besonderes Zeichen der Liebe. Aber aus eigener Erfahrung muss ich gestehen, dass ich angesichts der vielen fremden Sprachen inzwischen nicht mehr glaube, sprachbegabt zu sein. Farsi, Albanisch, Tamil – da geht bei mir nicht viel! Das Verstehen ihres jeweiligen Akzents des Englischen oder Französischen ist schon Herausforderung genug ...

Die meisten von uns können auch keinen Sprachkurs „Deutsch für Ausländer“ leiten; aber langsam und deutlich sprechen, unsere Worte wiederholen oder anders erklären – das können wir alle!

Besonders für uns Deutsche ist wohl Chapmans Qualifikation „Worte der Anerkennung“ („words of affirmation“) zu beachten. Andere Kulturen haben einen größeren Wortschatz und eine häufigere Verwendung von Worten, die Anerkennung ausdrücken. Der erste englische Ausdruck, den unser Sohn im Kindergarten in Südafrika aufgeschnappt und nach Hause gebracht hat, hieß: „good boy!“ Die ersten deutschen Worte, die ein südafrikanischer Kollege mir stolz mitteilte, lauteten: „Ja, aber ...“

Gerade angesichts der sprachlichen Barrieren sind für unsere Begegnungen mit Migranten die anderen Sprachen der Liebe zu entwickeln.

⁸ CHAPMAN, GARY: Die fünf Sprachen der Liebe. Wie Kommunikation in der Ehe gelingt, Marburg 2010; DERS. / CAMPBELL, ROSS: Die fünf Sprachen der Liebe für Kinder, Marburg 2008; DERS. / ROTHKIRCH, INGO: Die fünf Sprachen der Liebe für Männer, Marburg 2013; DERS. / WHITE, PAUL: Die fünf Sprachen der Mitarbeitermotivation, Marburg 2013; DERS. / ROTHKIRCH, INGO: Die fünf Sprachen des Verzeihens, Marburg 2010.

2 Zeit

Fremde haben oft ein anderes Verhältnis zu Zeit als wir. Viele Witze werden darüber gemacht – Afrikaner können darüber nicht immer lachen ... Sie möchten nicht immer zu spät kommen, wollen gerne von der deutschen Pünktlichkeit lernen. Die Lehreinheit über „Zeitmanagement“ wurde bei einer unserer PIAP-Tagungen von den internationalen Studenten als besonders wertvoll angenommen.

Aber sie empfinden uns oft als gehetzt, weil wir uns keine Zeit nehmen zum einfachen Zusammensein. Es ist eher der Zwang der Effektivität als die Pünktlichkeit, die ihnen fremd vorkommt. Chapman nennt diese Sprache „quality time“, die deutschen Übersetzungen lauten „Zweisamkeit – die Zeit nur für dich“ (für Paare) oder „ungeteilte Aufmerksamkeit“ (bei der Kindererziehung).

Für unsere internationalen Gäste bedeutet es sehr viel, wenn sich nach dem Gottesdienst jemand Zeit nimmt, sich an ihren Tisch im Gemeindecafé zu setzen. Wenn ich sie nach Hause bringe und vor der Haustür absetzen will, laden sie mich fast immer ein, in ihre Wohnung zu kommen. Dann geht es nicht nur um die Tasse Kaffee, die ich noch mit ihnen trinke, sondern vor allem um die Zeit, die wir miteinander verbringen. Unser enger Zeitplan vermittelt ihnen ein Bild von gehetzten Menschen und lässt kaum zu, dass sie sich geliebt fühlen.

Manchmal bin ich überrascht, was in den Augen der anderen „quality time“ ist: So war es für mich eine Lernerfahrung, beim Besuch in einer internationalen Gemeinde noch während des Gottesdienstes in einen Nebenraum geleitet zu werden. Dort sollte ich mit den Leitern Zeit verbringen – das bedeutete ihnen mehr als dass ich die ganze Zeit im Gottesdienst mit ihnen zusammen war. Den sollte und konnte die Gemeinde auch ohne ihre Leiter zu Ende bringen ...

3 Geschenke

Im Blick auf Migranten denken wir hier wohl zu schnell an Dinge, die sie notwendig brauchen. Wenn wir in der Gemeinde Kleidungsstücke, Schuhe oder Spielzeug für die Flüchtlinge oder Asylbewerber sammeln, sind das oft echt benötigte Hilfen. Wir kennen die Gefahr, dass wir dabei Dinge weitergeben, die wir nicht mehr brauchen oder verwendbar finden, und dafür auf jeden Fall Dankbarkeit erwarten.

„Geschenke, die von Herzen kommen“, müssten anders aussehen. Allerdings habe ich den Eindruck, dass zumindest bei Afrikanern durchaus oft die Nützlichkeit einer Gabe mehr Freude auslöst als ihre Schönheit. Beim Hinweis auf eine schöne Blüte habe ich in Sierra Leone einmal die Antwort bekommen, dass die entsprechende Pflanze aber nutzlos sei, weil sie keine essbaren Früchte trägt!

Es lohnt sich, einmal darauf zu achten, welche Geschenke unsere internationalen Freunde uns machen – daraus lässt sich etwas darüber lernen, welche

Geschenke sie selbst gerne empfangen. In Afrika habe ich häufig landestypische Schnitzereien, Gemälde oder Stoffe geschenkt bekommen. Durchaus nicht alles passt zu unserem Einrichtungsstil zuhause und hat seinen angemessenen Platz gefunden ... Aber es könnte darauf hinweisen, dass Geschenke einen Bezug zur eigenen Kultur und Herkunft haben sollen: ich schenke dir etwas von mir, etwas Typisches, ein Erinnerungsstück.

Gerade hier ist auch der Hinweis angebracht, dass wir bei der Liebe zu Fremden lernen müssen, das Gefälle zwischen uns und „den Armen“ nicht zu verstärken. Wahrscheinlich wollen die anderen auch uns beschenken und wir dürfen das nicht aus Rücksicht auf ihre geringeren Mittel abwehren. Gerade wenn wir Geschenke annehmen, ermöglichen wir den anderen, mit uns Gemeinschaft von Gleichberechtigten zu erleben. Das gilt mindestens ebenso für den nächsten Punkt:

4 Hilfsbereitschaft

Menschen mit Migrationshintergrund können an vielen Stellen Hilfe brauchen, insbesondere wenn sie noch recht neu in unserem Land sind. Begleitung beim Behördengang, Hilfe bei der Benutzung der Straßenbahn, beim Umzug, der Möblierung der Wohnung, der Ausstattung mit Kleidung usw.

In unserer Hilfsbereitschaft stecken aber auch Fallen: Wir achten gar nicht darauf, was der andere will und braucht, wir bevormunden ihn oder behandeln ihn von oben herab. Außerdem verhindern wir seine Eigenständigkeit und Entwicklung. Selbst bei den Asylbewerbern, die zum Bibelkreis kommen, schlage ich bald vor: „Schaut doch mal, wie ihr zum Gemeindehaus kommen könnt; ich fahre euch nach dem Ende der Bibelstunde gerne zurück.“ Wir machen gute Erfahrungen damit.

Und es stärkt die Liebe, wenn der andere auch etwas geben kann: gerne bereichern die Fremden unser Mittagsbuffet in der Gemeinde, wenn wir sonntags zusammen bleiben, und beim Aufräumen helfen sie dann auch oft bereitwillig mit.

Helfen heißt nicht nur geben, sondern auch nehmen, miteinander teilen.

Natürlich gibt es auch hier sehr sensible Punkte: Ein Asylbewerber, der noch keine Arbeitserlaubnis in Deutschland hat, ist in gewisser Weise zur Tatenlosigkeit verurteilt. Wir verstehen es als Hilfe, wenn wir ihm dann anbieten, bei praktischen Tätigkeiten in der Gemeinde oder bei uns privat anzupacken. Aber zugleich stehen wir in der Gefahr, seine unangenehme Situation auszunutzen. Und wir urteilen schnell über die Arbeitswilligkeit und den gezeigten Eifer der anderen, ohne danach zu fragen, welche Fähigkeiten sie mitbringen.

Hilfsbereitschaft und Bitte um Hilfe muss immer danach fragen, was dem anderen wirklich hilft.

5 Berührung

Auch unter Deutschen gibt es Kulturunterschiede, was körperliche Berührung angeht: ob man sich beim Begrüßen umarmt, wie viel Abstand man im Gespräch hält usw. Die meisten Migranten kommen aus Kulturen, die mehr Berührung und weniger Distanz pflegen. Wenn ich ihnen meine Liebe zeigen will, ist körperliche Nähe deswegen oft ein wichtiges Zeichen. Das kann Überwindung kosten: Bei meinen afrikanischen Freunden habe ich gelernt, dass „Händchenhalten“ unter Männern nichts Unschickliches ist. Wenn man sich begrüßt hat und noch eine Weile miteinander im Gespräch ist, kann das durchaus auch mit gehaltenen Händen geschehen. Beim gemeinsamen Gebet mit einem Chor afrikanischer Migranten vor ihrem Auftritt in unserer Gemeinde war das Händchenhalten für sie ein klares Zeichen unserer Verbundenheit. Eine gemeinsame Fahrt im Auto bringt nicht nur im Sammeltaxi in Afrika extreme Nähe-Erfahrungen – das geht auch in Deutschland! Wer den Fremden lieben will, muss hier manche deutsche Scheu überwinden.

Es geht aber auch ohne unmittelbare Berührung: von orientalischen Christen habe ich gehört, dass unsere Blicke sie verunsichern, weil sie sie nicht verstehen. Gestik und Mimik drücken bekanntlich sehr viel aus, und so gehört es wohl auch zur Berührung der Liebe, wenn ich lerne, wie der andere angesehen werden will.

Die Liebe zu den Fremden ist ein biblisches Gebot. Im Umgang mit Menschen mit Migrationshintergrund können wir sie in unserem unmittelbaren Umfeld lernen. Dazu mag dieser kleine „Sprachkurs“ Anregungen und Hilfe geben.

Abstract

Thomas Klammt, who has garnered intercultural experience both as a baptist pastor and as a missionary, explains the high significance placed on the protection of the foreigner in the Old Testament based on the migratory experience of the people of Israel. He then demonstrates how the five expressions of human attention popularized by Gary Chapman in his well-known book “The 5 Love Languages” may be used with respect to the requirement to love the stranger: Words of recognition; quality time; gifts; helpfulness and physical contact. Here he points out some cultural and economic pitfalls to avoid.

Pastor Thomas Klammt, Referent im Dienstbereich Mission, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: tklammt@baptisten.de

Gerhard Neumann

„Die Schuldfrage“ oder „Die Geschichte geht weiter und Gott bleibt drin“

Predigt zu 1. Mose 3,6-13

1. Mose 3,6-13:

6 Und die Frau sah, dass von dem Baum gut zu essen wäre und dass er eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte. Und sie nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Mann, der bei ihr war, auch davon und er aß.

7 Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan und sie wurden gewahr, dass sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze. 8 Und sie hörten Gott den Herrn, wie er im Garten ging, als der Tag kühl geworden war. Und Adam versteckte sich mit seiner Frau vor dem Angesicht Gottes des Herrn unter den Bäumen im Garten. 9 Und Gott der Herr rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du? 10 Und er sprach: Ich hörte dich im Garten und fürchtete mich; denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich. 11 Und er sprach: Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist? Hast du nicht gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot, du solltest nicht davon essen? 12 Da sprach Adam: Die Frau, die du mir zugesellt hast, gab mir von dem Baum und ich aß. 13 Da sprach Gott der Herr zur Frau: Warum hast du das getan? Die Frau sprach: Die Schlange betrog mich, sodass ich aß.

Liebe Gemeinde, warum steht diese Geschichte in der Bibel?¹ Wollten die Schreiber dem Menschen seine Sündhaftigkeit vor Augen malen? Wollten sie ihm einhämmern, dass er durch und durch schuldig ist? Wollten sie es ihm gleich am Anfang der Bibel 11 Kapitel lang immer und immer wieder sagen, damit er es endlich begreift? So wie es bis heute eine Verkündigung gibt, die glaubt: Wenn man dem Menschen seine Schuld nur deutlich genug in den düstersten Farben vor Augen malt, dann kehre er um zu Gott.

Lassen Sie uns diese Überzeugung an den biblischen Texten prüfen. Was beschreiben denn diese alten Texte auf den ersten Seiten der Bibel? Sie beschreiben lauter Menschen, die nicht umkehren und die nicht herausfinden aus der Schuldverstrickung. Besinnt sich ein Kain, als Gott zu ihm sagt: „Die Sünde lauert vor er Tür“? Nein, er erschlägt seinen Bruder. Kehren die Menschen um, als sie Noah eine Arche bauen sehen? Nein, sie lachen über diesen Spinner. Die Menschheit kehrt nicht um. Und das, obwohl es hier Gott selber ist, der zu ihnen redet. Gott redet ihnen ins Gewissen. Die Menschen aber kehren nicht um. Das ist der Befund. Das wird hier gesagt.

¹ Diese Predigt wurde am 18. August 2014 in der Baptistengemeinde Zürich gehalten.

Man könnte schier verzweifeln, wenn es nicht einen Gott gäbe, der drin bleibt in diesen Geschichten, die das Leben schreibt. Nur deswegen sind diese Geschichten aufgeschrieben worden, damit der Blick auf einen Gott fällt, der mit seinen Menschen weiter einen Weg geht.

Die Urgeschichte erzählt, in der Menschheit werde es immer schlimmer. Am Anfang sind es nur Adam und Eva, Kain und Abel. Am Schluss sind es alle Völker, die gemeinsam sagen: „Kommt, lasst uns einen Turm bauen, der bis in den Himmel ragt.“ Gott aber bleibt diesen Menschen nahe. Er zieht sich nicht in den Himmel zurück und überlässt diese Welt sich selbst. Er bleibt drin und dran.

Allein aus diesem Grund stehen diese Geschichten in der Bibel. Was sich später in Jesus Christus erfüllen wird, nimmt hier seinen Anfang. Der Mensch ist geschaffen zum Bilde Gottes, zu seinem Gegenüber. In seiner Nähe eröffnet Gott ihm einen weiten Raum wie in einem Garten, durch den der Strom des Lebens fließt. Selbst wenn der Mensch aus diesem Zusammenhang herausfällt, wird Gott weiter zu ihm reden und ihn ansprechen, den scheinbar so Unansprechbaren. Ganz liebevoll beschreibt uns diese Urgeschichte, wie Gott über dem Leben der Menschen nach Wegen und Möglichkeiten sucht, um ihn zu erreichen, damit ER vom Menschen wieder als Gegenüber wahrgenommen werden kann.

Hat Gott nicht schon, als Adam noch ganz alleine war, über seinem Leben liebevoll danach gesucht, wie ihm in seinem Alleinsein eine Hilfe, ein Gegenüber zu schaffen ist. So führt er ihm die Tiere zu, um mit Adam gemeinsam zu sehen, ob es darin ein Gegenüber gibt. Die Geschichte geht dann bekanntermaßen weiter. Ein liebevolles Suchen über dem Leben des Menschen.

Zum Glück ist der Friede Gottes nicht nur höher als unsere Vernunft, sondern auch höher als alle menschliche Unvernunft. Davon reden diese Texte, dass Gott seinen Frieden in sich bewahrt, mitten im sich ausbreitenden Unfrieden.

Stellen Sie sich eine Bühne vor. Im Vordergrund spielt sich für alle sichtbar das Drama der Menschheitsgeschichte ab. Alle Menschen sind beteiligt. Es gibt keine Zuschauer. Fällt der Blick ausschließlich auf diesen Vordergrund könnte man, ja müsste man verzweifeln. Es ist auch nicht zu ertragen. Deswegen schauen manche schon keine Nachrichten mehr.

Das sichtbare Drama der Menschheitsgeschichte aber besitzt zum Glück für alle Beteiligten einen unsichtbaren Hintergrund in Gott, der mit Entschiedenheit sein vollmächtiges Wort sagt und seine vollmächtigen Fragen stellt. Nicht mehr, aber auch nicht weniger. Man kann ihn überhören, man kann ihn bei Seite schieben. Man kann diesen Hintergrund ausblenden. Dann aber bleibt man allein mit seiner Schuldverstrickung.

Liebe Gemeinde, davon sprechen diese Texte und verfolgen dabei eine einzige Absicht, Gott ins Bild zu rücken, damit der Mensch erinnert wird, zu wessen Bilde er geschaffen ist. Damit der Mensch wieder in Berührung kommt mit der Bestimmung, die seinem Leben zugrunde liegt.

So lassen Sie uns nun auf den Text schauen und ihm Vers für Vers folgen.

Ausgelöst durch das Gespräch mit der Schlange ist Misstrauen entstanden in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Weil die Stimme eines Geschöpfes schwerer wiegt als die Stimme des Schöpfers, weil die Stimme des Mitmenschen schwerer wiegt als die Stimme Gottes, entfremdet sich der Mensch von Gott.

Nun aber fällt der Blick auf den Baum, von dem Gott gesagt hatte, von ihm sollten die Menschen nicht essen, es würde ihnen schaden. Was ist nicht schon alles über diesen Baum nachgedacht worden! Wie verständlich, schließlich ist er lieblich anzuschauen und es ist gut von ihm zu essen.

Genau diese Aussage wird in Kapitel zwei, als die Welt noch in Ordnung war, von allen Bäumen gemacht. Von allen Bäumen heißt es dort: „Sie waren lieblich anzuschauen und es war gut, von ihnen allen zu essen.“ Diese Weite ist dem Menschen von Gott her zugeordnet, sie gehört zur ursprünglichen Bestimmung. Inzwischen ist der Mensch in eine Enge geraten. Sein Blick fällt nur noch auf den einen Baum, von dem er besser nicht essen sollte. Dieser eine Baum zieht seine ganze Aufmerksamkeit auf sich, wie wenn die anderen nicht vorhanden wären, wie wenn es die anderen Bäume, ihre Lieblichkeit und ihre Früchte gar nicht geben würde. Einen Tunnelblick nennen wir das. Die Weite des Lebens und seiner Möglichkeiten wird ausgeblendet, denn nur noch das eine lockt.

Der Mensch aber muss es sich einverleiben und zu Seinem machen. Er muss über diese Grenze. In seinem Innern verbindet es sich mit der Phantasie, er sei dann wie Gott. «Ihr werdet sein wie Gott», hatte die Schlange gesagt. Das Überschreiten dieser Grenze, die der Mensch besser nicht überschreiten sollte, verbindet sich in ihm mit der Vorstellung, dass er darin auch die Grenzen seines Menschseins überschreiten kann, ja, dass er sich darin hinweg heben kann über das Eingebundensein in menschliche und natürliche Zusammenhänge, zu denen immer auch der Respekt vor Grenzen gehört. Sich darüber hinweg zu setzen, weil man zu Höherem bestimmt ist, weil man eine Sendung hat, die Gott gleich ist. Das war immer schon der Anfang vom Ende einer Menschlichkeit, wie Gott sie dem Menschen doch so gerne zuteilwerden ließe. Wenn der Mensch doch nur sehen könnte, was alles lieblich anzuschauen und gut zu essen ist.

Er aber richtet seinen Blick auf den einen Baum. Die Blickverengung treibt die Geschichte weiter nach vorne. Sie läutet den nächsten Akt im Drama ein.

Dabei scheint es, wie wenn die Qualität des Liebreizes ganz vom Baum ausgehe. Dabei ist es doch das Verlangen des Menschen, das den Dingen ihren Liebreiz gibt. Der Mensch aber hat zu sich selbst den Zugang verloren. Er kann sich nicht eingestehen, was eigentlich hinter seinem Verlangen steckt. Er hat sich selber aus dem Blick verloren. Er sieht nur noch den Baum. Und der sieht einfach lieblich, schön und lecker aus.

Wie sehr wird der Mensch von außen gelenkt und merkt gar nicht, was in seinem Inneren geschieht. Dann aber ist er auch schon fast nicht mehr verantwortlich. „Was muss dieser Baum auch so besonders lieblich sein?“ Als wenn es der Baum wäre. Der nächste Akt des Dramas bereitet sich schon vor.

Zunächst aber heißt es in knappen Worten: „Sie nahm von der Frucht und aß.“ Hier geschieht das Eigentliche. Vorher war alles nur Phantasie, Gedanken-spiel. Erst jetzt geschieht es. Das Überschreiten der Grenze ist lange vorbereitet. Die Stimme der Schlange. Der Versuch Evas, Gott zu verteidigen. Das Nicht-eingestehen-können der eigenen Angst. Das Hineinlegen der eigenen Angst in Gott: ER habe Angst davor, dass der Mensch so werden könnte wie Gott. Erst dann aber tritt der Liebreiz der Frucht mit Macht nach vorne.

Unwiderstehlich wird der Mensch angezogen. Wie wenn er den Kräften ausgeliefert wäre, die er nicht durchschaut und denen er nicht gewachsen ist. Wie ohnmächtig ist der Mensch doch in dieser Situation, in der er glaubt zu sein wie Gott. Dem entspricht in äußerster Knappheit der Satz: „Sie nahm von der Frucht und aß.“

„Und sie gab ihrem Mann, der bei ihr war, auch davon und auch er aß.“ Der nächste Akt.

Die Zusammengehörigkeit des Menschen in der Schuld. Der schuldige Mensch sucht die Gemeinsamkeit in der Schuld. Gerade jetzt will er nicht allein sein, sondern sucht Hilfe in der Gemeinschaft. Es kommt dann zu einer Gemeinsamkeit im Negativen, wie man das von Jugendbanden kennt. Wer dazu kommen will oder angeworben wird, der muss ein Unrecht begehen, eine Grenze überschreiten. Dann aber ist man Teil der Bande, gebunden in gemeinsamer Übertretung der Grenzen. Dabei wirkt es so, als wenn Eva ihrem Adam etwas Gutes tun will und ihm die gleiche Wohltat zukommen lassen will, die die Schlange ihr versprochen hat. Das Ergebnis ist jedoch keine Gemeinschaft, sondern eine Trennung. Die Gemeinsamkeit in der Schuld wirkt sich trennend aus.

Ihnen gehen tatsächlich die Augen auf. Sie erkennen wirklich. Sie erlangen tatsächlich Wissen von etwas, das sie vorher nicht hatten. Dieses Wissen aber besteht darin, dass sie nackt sind. Und sie beginnen, sich ihrer selbst zu schämen. Das Wissen, das dem Menschen hier zuteil wird, ist ein Wissen über sich selbst in seiner eigenen Ohnmacht und in seinem Nacktsein, das ohne Gott sein Schicksal ist.

Der Mensch hat tatsächlich eine neue Erkenntnis über sich selbst gewonnen. Die aber besteht nicht darin, dass er nun wüsste, was gut und böse ist, so dass er sich in Entscheidungen danach zu richten wüsste. Die neue Erkenntnis besteht vielmehr darin, dass der Mensch selber zugleich gut und böse ist, zugleich zu Gutem oder Bösem in der Lage. Darin aber erkennt er sich als nackt. Deswegen muss er sich nun schützen vor dem Bösen, dem eigenen und dem der anderen. Scham, Misstrauen und Angst ziehen ein, denn wer um Gutes und Böses bei sich selber weiß, der kann sich selbst und anderen nicht mehr richtig trauen. Da gehört das Verstecken voreinander dazu, denn es gibt das Wissen um die Ambivalenz von Gut und Böse im Menschen. Damit rechnet der Mensch von nun an und deswegen macht er sich Schurze aus Feigenblättern. Denn es gibt jetzt Dinge, die der andere nicht mehr sehen darf und die der andere möglichst nicht in den Blick bekommen sollte. Jetzt braucht jeder sein Feigenblatt. Ungetrübte

Aufrichtigkeit ist nicht mehr möglich, denn der Mensch weiß in sich selbst um Gut und Böse.

Was er allerdings nicht weiß, ist, wie er zum allein guten Gott zurückfinden kann. Wie er zu dem finden kann, von dem Jesus später sagen wird: „Nur einer ist gut, Gott allein.“

Und deswegen hören wir nun im Folgenden, wie Gott in der kühlen Frische des Morgens einen Spaziergang im Garten macht und nach dem Menschen schaut. Der Mensch weiß nicht mehr, wo er hinschauen soll. Da schaut Gott nach dem Menschen. Nun aber wird das deutlich, was ich Ihnen ganz am Anfang gesagt habe: Gott bleibt drin in der Geschichte, die schon so dramatisch vorangeschritten ist.

Hören wir einmal, wie er drin bleibt. Es ist ja nicht einfach ein kindliches Gottesbild, das seinen Ausdruck findet, wenn Gott hier früh am Morgen spazieren geht. Wenn die Schreiber dieser Texte übrigens eins nicht waren, dann kindlich. Dies sind aus tiefen Glauben erwachsene Texte von erwachsenen Menschen.

Vielmehr wird hier gesagt: Von Gottes Seite aus habe sich nichts geändert. Die Veränderung der Situation sei für den Menschen einschneidend, für Gott aber nicht. Er macht wie jeden Morgen seinen Spaziergang. Auch die Friedlichkeit des Bildes ist auffallend und spricht für sich. Lassen Sie es auf sich wirken: Gott in der Kühle des Morgens bei einem Spaziergang. In diesem Bild spiegelt sich der Friede, der in Gott selber ist.

Wir werden sofort erinnert an das innige Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zu dem der Mensch geschaffen ist. Dort, wo die Menschen wohnen, dort geht Gott spazieren. Er ist dort zu finden, wo der Mensch zu finden ist. Und noch überraschender: Der Ort, an dem der Mensch zu finden ist, ist ein Ort der Erholung für Gott. Was für ein himmlisches Bild! Wie das Bild vom Garten, in dem Gott und Mensch miteinander wohnen. Einfach paradiesisch!

Der Mensch aber ist herausgefallen aus diesem paradiesischen Zustand, denn er weiß ja nun, dass Gut und Böse in ihm ist. So wenig aber, wie der Mensch sich mit diesem Wissen seinem Mitmenschen anvertrauen kann, so wenig glaubt er, sich damit Gott anvertrauen zu können. Wie geborgen und sicher wusste sich der Mensch ursprünglich in der Nähe Gottes. Nun aber wird es für den Menschen unerträglich, dass Gott ihn sieht. Der Mensch, der um sich selber weiß, kann dem Blick Gottes nicht mehr standhalten. So muss er sich vor Gott hüten, der doch eigentlich den Menschen behütet.

Dabei glaubt der Mensch – und darin ist er dann tatsächlich kindlich – dass man sich vor Gott – oder wie das Neue Testament Gott nennt: Vor der Liebe, vor dem Leben, vor dem Geist – verstecken kann.

Der Anblick Gottes, der doch Segen und Leben ist, um den wir am Ende eines Gottesdienstes bitten, dieser Anblick wird jetzt vom Menschen gemieden. So wird das Dasein des Menschen im Wissen um sich selbst zu einem Versteckspiel.

Gott aber geht den Menschen nach. Er sucht den Menschen in seinem Versteck auf. Damit ist zu rechnen. Und er spricht den Menschen an: „Adam, wo

bist du? Adam, wo befindest du dich?“ Adam heißt Mensch. „Mensch, wo bist du hingeraten? Warum gibst du der Stimme der Schlange ein solches Gewicht? Warum lässt du dich aus der Weite in die Enge führen? Mensch, wo bist du hingeraten?“

Wenn Gott so fragt, dann will er nicht etwas vom Menschen erfahren, was er nicht schon weiß, sondern er will etwas im Menschen bewirken. Es geht Gott um den Menschen, es geht ihm um das Einzige, das jetzt dem Menschen noch helfen könnte: Nämlich eindeutig Stellung beziehen und Gott seine Schuld und Angst und Verwirrung gestehen. Das wäre jetzt dran.

Und der Mensch beginnt damit ja auch: „Herr, ich hörte dich im Garten.“ Dann aber spricht er von seiner Angst. Tatsächlich tut er es. „Ich fürchtete mich, denn ich bin nackt und darum versteckte ich mich.“ „Adam, das war ein guter Anfang. Red doch weiter“, möchte ich ihm zurufen. „Gott hört dir zu. Du kannst offen reden.“

Wenn Gott jetzt zurückfragt, will er ermutigen. Was denn sonst? „Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist? Hast du von dem Baum gegessen, von dem ich dir sagte, du solltest davon nicht essen?“

Der Mensch bräuchte nur „Ja“ zu sagen. Er war doch schon auf halbem Wege. Aber da gab es ja noch die Aussage, dass er sterben werde, wenn er vom Baum esse. So wagt er nicht weiter zu reden. Denn dann müsste er sich Gott tatsächlich auf Gedeih und Verderb anvertrauen, sich ganz in die Hand Gottes begeben, ihm das Urteil über Leben und Tod überlassen, so wie es der Christ in der Taufe tut: „Leben wir aber, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn.“ Da aber ist die Angst davor. Darin liegt die Tragik der Angst, dass sie nicht nur die Schuld hervorbringt, sondern auch die Umkehr verhindert.

So weicht der Mensch aus: „Die Frau, die du mir gegeben hast, die gab mir vom Baum.“

Obwohl die Sache eindeutig ist, versucht sich der Mensch in die Zweideutigkeit zu flüchten und sogar Gott hineinzuziehen: „Die Frau, die du mir gabst. Mit der Schuld ist das hier nicht so eindeutig, lieber Gott“, argumentiert Adam. „Hättest du mir die Frau nicht gegeben, wäre gar nichts passiert. Aber da du sie mir gegeben hast, musste ich wohl essen. Selber schuld. Was hast du auch für eine eigenartige Welt geschaffen? Wieso gibt es da überhaupt eine Schlange? Was hast du dir dabei gedacht, die Menschen so einander zuzuordnen, so verführbar, wie sie nun einmal sind. Jetzt spiel dich hier nicht so auf. Du bist doch mit schuld. Wir sitzen doch alle in einem Boot.“

Noch einmal geschieht dasselbe wie zuvor, als die Frau dem Manne zu essen gab. Hier nun ist es Adam, der Gott in die Gemeinsamkeit der Schuld hineinziehen will. Adam versucht, Gott zu verführen: „Gott, gesteh es doch ein, dass du letztlich der Schuldige bist oder zumindest mitschuldig.“ Der Teufelskreis ist fast geschlossen.

Jahrtausende lang hat man nur die Frau gesehen, die Adam verführt, aber nie Adam, der es hier bei Gott versucht.

Schließlich wird Eva gefragt. Jeder wird einzeln angesprochen. Jeder hat einzeln die Chance, den Teufelskreis zu durchbrechen. Dieses Mal hängt sich Eva an Adam: „Die Schlange betrog mich, sodass ich aß. Und die Schlange ist ja schließlich dein Geschöpf, du allmächtiger Gott.“ Der einzige Ausweg ist blockiert, denn die Angst vor der Strafe verhindert, den Weg zu gehen.

Die Schlange, auf die Eva verwies, sagt dann nichts mehr. Es geht in diesem ganzen Text auch nicht um sie. Auch die Frage, wo das Böse herkommt, wird nicht beantwortet. Es geht um den Menschen und wie er sich aus Angst in Schuld verstrickt und am Ende sündigt wie ein Kind, auch wenn es keine Kindersünde ist. Es geht alles folgerichtig seinen Gang. Es könnte durchbrochen werden, wird es aber nicht. Das ist das Drama menschlicher Schuld zu allen Zeiten.

Zu allen Zeiten aber ist Gott mit drin in dieser Geschichte, denn er geht nach wie vor jeden Morgen im himmlischen Garten spazieren. Dann aber ruft er: „Mensch, wo bist du? Wo bist du hingeraten?“ Das Gespräch zwischen Gott und Mensch könnte sofort beginnen. Und manchmal sagt auch Jesus an des Vaters rechter Seite zum Menschen: „Wenn du doch verstehen könntest, was zu deinem Heile dient ...“

Die Geschichte geht weiter. Sie ist zum Glück noch nicht zu Ende. Zu unserem Glück und zum Glück dieser Welt.

Amen.

Gebet

Lieber Herr,

es ist unbegreiflich, dass Du in der Geschichte dieser Welt und unseres Lebens drin bleibst. Wir selber halten es immer wieder kaum aus, drin zu bleiben und müssen wegschauen oder uns verstecken.

Hab Dank, dass Du uns immer wieder rufst. Auf vielerlei Weise kommst Du uns Menschen nahe, der Du die Liebe und das Leben bist.

Wie in einem Geflecht sind wir hineinverwoben und verstrickt in die scheinbar so unentwirrbaren Schuldzusammenhänge des Lebens. Du aber lädst uns ein, uns Dir anzuvertrauen.

Du willst das Leben und nicht den Tod. Du willst die Liebe und nicht die Bitterkeit. Stärke den Glauben in uns, dass Du drin bleibst mit Deiner Gnade und Barmherzigkeit, damit wir unsere Wege finden. Amen.

Pastor Gerhard Neumann (BEFG), Baptistengemeinde Zürich, Evangelische Freikirche, Steinwiesstrasse 34, 8032 Zürich, Schweiz;
E-Mail: gerhard.neumann@baptisten.ch

Kommentar zur Predigt von Gerhard Neumann über Gen 3, 6-13

I Annäherungen

„Liebe Gemeinde!“ So beginnt der Text, sozusagen „gattungsgemäß“, mit der Ansprache, dem Blickkontakt, dem gegenseitigen Wahrnehmen von Sprecher und Hörern. Ich freue mich darauf, nun Verkündigung des Wortes Gottes zu hören, in Zuspruch und Anspruch für mein Leben. Doch die Kontaktaufnahme währt nur einen Moment. Sogleich biegen wir ab in eine Sachfrage: „Warum steht diese Geschichte in der Bibel?“

Eine Meta-Frage. Es geht um die Hermeneutik der Urgeschichte. Als Theologe, Bibelwissenschaftler des Alten Testaments, bin ich dabei. Im weiteren Verlauf werde ich Solides und Erhellendes hören zur Auslegung der einzelnen Verse, das ich mit meinem Vorwissen abgleichen kann. Jedoch: Dass ich als Mensch abgeholt worden wäre, kann ich nicht gerade behaupten. Brücken vom Text in mein Leben hinein suche ich vergeblich. „Das ist das Drama menschlicher Schuld zu allen Zeiten.“ Ja, ich kann es mit meinem Verstand nachvollziehen: Es geht um „den“ Menschen, um alle Menschen, also auch um mich. Aber kann ich es auch fühlen?

Pfarrer Gerhard Neumann hat sich sicher bewusst dafür entschieden, auf der Ebene allgemeiner Reflexion zu bleiben. Für mich ist sein Text eher ein essayistisch gestalteter Lehrvortrag als eine Predigt. Im folgenden möchte ich den Text inhaltlich betrachten und auf die Frage nach dem Predigtcharakter zum Schluss noch einmal zurückkommen.

2 Zum Einleitungsteil

In der Einleitung gibt der Prediger eine Orientierung über die Absicht der urgeschichtlichen Texte. Was mich gleich zu Anfang stört: Er entwickelt diese aus der Gegenüberstellung. Wo man die hohe Anfangsaufmerksamkeit hätte nutzen können, um einen ersten positiven Gedanken zu setzen, ist stattdessen die Rede von biblischen Texten, die etwas Düsteres „einhämmern“ und von einer Verkündigung, „die glaubt: Wenn man dem Menschen seine Schuld nur deutlich genug in den düstersten Farben vor Augen malt, dann kehre er um zu Gott.“ – Ja, auch ich halte von einer solchen Verkündigung nichts. Aber gibt es nicht bessere Wege, die Hörer zu gewinnen als über ein gemeinsames Feindbild? Und neigt eine aus der Abgrenzung entwickelte Sichtweise nicht ihrerseits zu Engführun-

gen? Dreimal hebt der Prediger die Ausschließlichkeit seines Ansatzes hervor: „Nur deswegen sind diese Geschichten aufgeschrieben worden“ – „Allein aus diesem Grund stehen diese Geschichten in der Bibel.“ – „diese Texte ... verfolgen dabei eine einzige Absicht“.

Inhaltlich ist die vom Prediger gegebene Orientierung durchaus nachvollziehbar. Er verwendet das Bild eines Bühnenstückes. Im Vordergrund, für alle sichtbar, stehen Menschen, „die nicht umkehren und die nicht herausfinden aus der Schuldverstrickung.“ Wenn man nur den Vordergrund beachte, „müsste man verzweifeln.“ Doch gibt es „zum Glück für alle Beteiligten“ auch einen Hintergrund: Gott, der sich in liebevoller Weise um die Menschen bemüht und der trotz allem Scheitern neue Wege mit den Menschen sucht. Für das Bemühen Gottes um den Menschen werden überzeugend eine Reihe von Beispielen in der Urgeschichte angeführt – auch wenn mir die Formulierung, dass die Urgeschichte „ganz liebevoll beschreibt“, angesichts der emotional doch eher kargen Darstellung nicht ganz passend erscheint.

Mehrfach treffe ich bei den Ausführungen klug gewählte, ja teilweise raffinierte Metaphern und Wortspiele an. Diese lassen inhaltlich viel Raum für eigene Interpretation. Z. B. geht es um die „Absicht, Gott ins Bild zu rücken, damit der Mensch erinnert wird, zu wessen Bilde er geschaffen ist“ oder „Davon reden diese Texte, dass Gott seinen Frieden in sich bewahrt, mitten im sich ausbreitenden Unfrieden“ oder „Gott, der mit Entschiedenheit sein vollmächtiges Wort sagt und seine vollmächtigen Fragen stellt. Nicht mehr, aber auch nicht weniger.“ Aber was ist genau gemeint?

Die dichotome Charakterisierung der Urgeschichte in menschliche Schuld / göttliche Liebe hat sicherlich ihre Grenzen. Meiner Ansicht nach beschreibt die Urgeschichte auf einer theologischen Ebene, warum die Welt so ist, wie sie ist. Sie definiert gewissermaßen die Bühne, auf der Abraham auftreten wird (Gen 12). Das interpretative Muster ist dreiteilig: Die Urgeschichte handelt vom ursprünglichen Segen, den Gott auf seine Welt legt und der sich in der Vermehrung und im „Füllen der Erde“ verwirklicht (Gen 1-2; 5; 10); sie handelt zweitens vom Fluch, der immer da entsteht, wo Beziehungen zerbrechen, wo Menschen über das Menschsein hinausgehend nach Göttlichem streben und so dem Gericht Gottes verfallen (Gen 3; 6, 1-4; 6, 5-7, 24; 11); und sie handelt drittens von den Ansätzen neuer Hoffnung, da, wo Menschen sich wieder neu Gott zu wenden und wo Gott sich neu über Menschen erbarmt (Gen 4, 26; 8, 1.20 ff.; 11, 10 ff. mit Blick auf 12, 1-3).

Dass eine Predigt die Absicht der Urgeschichte nicht in ihrer ganzen Weite in den Blick nehmen kann (und es gibt sicher noch mehr zu sagen als das eben Skizzierte), versteht sich von selbst. Zugute zu halten ist dem Prediger – und mit diesem durchaus nicht unwichtigen Aspekt möchte ich das Thema schließen – dass der gewählte Ansatz ein „evangelischer“ ist, dass also bei allem Düsternen, das die Urgeschichte enthält, der Blick ausgerichtet wird auf den liebenden und gnädigen Gott.

3 Zur Vers-für-Vers-Auslegung

Der Hauptteil der Predigt besteht in einer versweisen Erklärung des Textes. Diese ist aus meiner Sicht sowohl in exegetischer als auch in theologischer Hinsicht gut gelungen. Der Prediger gibt interessante Einblicke in literarische Eigenheiten des Textes und kommt zu tragfähigen theologischen Schlussfolgerungen.

Der Modus der Erklärung ist die Paraphrasierung. Das bedeutet, dass keine explizite hermeneutische Reflexion stattfindet, etwa zum Verhältnis zwischen Bildebene und Sachebene oder zum Verhältnis zwischen damals und heute bzw. Urgeschehen und Grundgeschehen. Implizit liegt natürlich eine Verhältnisbestimmung zugrunde, sie wird aber für die Hörer nicht transparent, sondern versteckt sich in verschiedenen Sprachspielen. Der paraphrasierende Stil, der ganz am Text bleibt, unterscheidet sich deutlich von dem argumentativen und kontroversen Stil der Einleitung.

Einige Anmerkungen zur fortlaufenden Auslegung: Der Dialog mit der *Schlange* ist nicht Teil des ausgewählten Textabschnitts. Dennoch nimmt die Predigt der Vollständigkeit halber auf sie Bezug. Ihre Bedeutung wird mit „Stimme eines Geschöpfes“ paraphrasiert. Der Mensch entfremde sich von Gott, „weil die Stimme des Mitmenschen schwerer wiegt als die Stimme Gottes“. Hier hätte ich mir ein Mehr an Differenzierung gewünscht: Ist Verführung durch Mitgeschöpfe immer und ursächlich an der Entfremdung von Gott beteiligt oder sollte man sie eher im Sinne eines Anlasses verstehen?

Im weiteren Verlauf heißt es: „Die Schlange, auf die Eva verwies, sagt dann nichts mehr. Es geht in diesem ganzen Text auch nicht um sie ... Es geht um den Menschen“. Ist das so? Die Schlange bekommt im Text immerhin am Ende einen eigenen Schuldspruch. Ja, sie wird sogar zum Antagonisten in dem berühmten, als „Protoevangelium“ bekannten Vers 15. Es geht also in Gen 3 doch auch um die Schlange. Auch in der vorliegenden Predigt geht es übrigens viel um sie: Das Wort „Schlange“ erscheint über die ganze Predigt verteilt und fällt nicht weniger als neun Mal – wenn wir uns einmal diese quantitative Analyse erlauben. Dennoch meine ich das Anliegen hinter der Aussage des Predigers zu verstehen: Wir sollten bei der Auslegung dieses Textes nicht einem Dualismus Vorschub leisten, indem wir die Schlange zum Anti-Gott stilisieren und den Sündenfall zu einer Angelegenheit zwischen Gott und dem Teufel machen, bei der der Mensch nur eine Neben- oder gar Opferrolle spielt.

Die Fokussierung des Menschen auf den einen *Baum der Erkenntnis* beschreibt der Prediger als Bewegung von der schöpfungsgemäßen Weite hin zu einer Enge. Das Bild trifft nur ungefähr zu. Es knüpft daran an, dass im biblischen Text zunächst alle Bäume als „begehrenswert“ beschrieben werden, dann aber nur noch der Baum der Erkenntnis „begehrenswert“ erscheint. In der Fokussierung allein liegt die Sünde aber nicht, sondern darin, dass es sich um den verbotenen Baum handelt.

Die folgenden Abschnitte der Texterklärung empfinde ich dann aber als schlüssig und sehr gut gelungen. Etwa, wie der Prediger den Griff nach der

verbotenen Frucht als *Grenzüberschreitung* charakterisiert, als Hoffnung des Menschen, „dass er sich darin hinweg heben kann über das Eingebundensein in menschliche und natürliche Zusammenhänge“, in der gefährlichen Haltung, dass man „zu Höherem bestimmt ist, weil man eine Sendung hat, die Gott gleich ist.“ Das ganze innere Geschehen rund um die Versuchung wird ausführlich und psychologisch einfühlsam kommentiert, ebenso der Vorgang, wie der schuldige Mensch die „Gemeinsamkeit in der Schuld“ sucht.

Die *Erkenntnis von Gut und Böse* erklärt der Prediger im Sinne einer Bewusstwerdung darüber, dass im eigenen Menschsein Gutes und Böses liege. Dies führe zum Gefühl der Nacktheit, weil der Mensch sich seiner selbst schämen müsse und Teile seines Inneren vor anderen abschirmen wolle. Bekanntermaßen gibt es für die Formulierung verschiedene Interpretationen. Ich selbst würde mich an der Idiomatik der hebräischen Phrase orientieren, die so etwas wie Urteilsvermögen und „Mündigkeit“ impliziert (Dtn 1, 39; 2 Sam 19, 36; Jes 7, 15 f.; 1 Kön 3, 9). Jedoch ist die in der Predigt gegebene Erklärung aus meiner Sicht gut nachvollziehbar.

Sehr treffend finde ich wieder die Deutung der *Gegenwart Gottes* im Garten. Gott will mit dem Menschen in Gemeinschaft sein und bietet diese auch weiterhin an. Es ist der Mensch, der Gottes Gegenwart nicht mehr aushält und sich von ihr zurückzieht. Die Frage an den Menschen „Wo bist du?“ wird ebenfalls zutreffend als Aufforderung zur Stellungnahme charakterisiert und als Angebot, sich auch als gebrochener Mensch ganz in die Beziehung zu Gott hineinzugeben.

4 Zum Schlussteil

Am Schluss der Predigt wird das bisher schon im Hintergrund stehende hermeneutische Prinzip zum Ausdruck gebracht: „Das ist das Drama der menschlichen Schuld zu allen Zeiten.“ Etwas überraschend finde ich das folgende Bild: Gott „geht nach wie vor jeden Morgen im himmlischen Garten spazieren. Dann aber ruft er: Mensch, wo bist du?“ Ein leerer Garten im Himmel, in dem Gott jeden Morgen nach Menschen sucht? Das Bild passt nicht ganz, die Sache aber schon. Gottes Ruf geht auch heute noch an den Menschen – meiner Ansicht nach ein entscheidender Schlüssel zum Text. Gott ist „mit drin“ im Leben und er bleibt „mit drin“, so die Formulierung des Predigers, die schon von der Einleitung her grundgelegt wird und auf die der Schlussteil und das abschließende Gebet hin ausgerichtet sind.

5 Was diese Predigt zur Predigt macht

Ich bin nicht sicher! Veranschaulichungen mit Bezug auf das Leben heute habe ich nur an drei Stellen gefunden: die von der Urgeschichte als Bühnenstück mit Vorder- und Hintergrund; die Anknüpfung an das fortgesetzte Scheitern des Menschen mit „Deswegen schauen manche schon keine Nachrichten mehr“ so-

wie der Verweis auf Jugendbanden, „gebunden in gemeinsamer Übertretung der Grenzen“.

Anwendungen im Sinne eines konkreten Zusprechens des Wortes in das Leben der Hörer enthält die Predigt nicht. Gott und Mensch werden durch den Text hindurch konsequent in der dritten Person behandelt. Wenn die Gemeinde angesprochen wird, dann nur, um zur Reflexion einzuladen: „Liebe Gemeinde, davon sprechen diese Texte.“ Doch besagt die Erfahrung, dass Predigthörer eine abstrakte Aussage nicht selbstständig, sondern nur unter Anleitung auf ihr eigenes Leben hin konkretisieren. Gerade diese Anleitung sollte nach meinem Verständnis eine Predigt geben.

Wenn die Ausführungen aber doch im vollen Sinn als Predigt zu bezeichnen sind, dann handelt es sich um eine Vertreterin ihrer Gattung, die nicht den Text ins Leben überträgt, sondern die umgekehrt ihre Hörer mit hinein in den Text nimmt. Eine Predigt, die, vielleicht im Sinne von Psalm 1, zum Meditieren, zum Verinnerlichen des Wortes selbst anleiten will. Dem entspricht der schon beschriebene paraphrasierende Stil, der stets am Text bleibt, und auch das Gebet, das eine abschließende persönliche Stellungnahme zum Ausdruck bringt: das Staunen über Gottes Wege, den Dank über seine Barmherzigkeit und die Bitte um Stärkung des Glaubens, „dass du drin bleibst mit deiner Gnade und Barmherzigkeit.“

Prof. Dr. Julius Steinberg (BFeG), Auf der Weide 15, 35716 Dietzhöhlztal-Ewersbach; E-Mail: steinberg@th-ewersbach.de

Rezensionen

SPANGENBERG, VOLKER (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Kirche – Konfession – Religion 59, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress 2013, kt., 198 S., ISBN 978-3-8471-0133-8 bzw. 978-3-8470-0133-1 (Online-Ausgabe), 39,99 €.

Im Blick auf das Jubiläumsjahr 2017 wird gerne und häufig betont, dass es sich bei der Reformation um eine Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung handle. Allerdings macht das die Planung des Jubiläums nicht unbedingt einfacher, denn: Welche Bedeutung dieses Ereignis hatte und für wen es welche Bedeutung hatte, wird weltweit durchaus unterschiedlich gesehen und empfunden. Allein die Tatsache, dass sich die Evangelische Kirche in Deutschland das Reformationsjubiläum beherzt zu eigen gemacht hat, macht sie nicht automatisch zum Alleinerben des Reformationsgeschehens, ganz zu schweigen davon, dass die einzelnen Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland dieses Erbe in sehr unterschiedlicher Form bewahrt haben. Darum ist es sehr zu begrüßen, dass auch die Freikirchen das Jubiläum zum Anlass nehmen, sich über ihr Verhältnis zur Reformation und Luther zu verständigen. Der Sammelband dokumentiert Vorträge, die 2012 auf einer Tagung in Elstal gehalten wurden, ergänzt um weitere Beiträge von freikirchlichen Stimmen und Aufsätzen, die bereits zuvor im Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung veröffentlicht worden sind. Dadurch erklären sich thematische Überschneidungen (z. B. in den Beiträgen von Gebauer und Marquardt).

Die Lektüre macht deutlich, dass das Verhältnis der drei beteiligten Freikirchen – Methodisten (Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland), Baptisten (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) und Freien evangelischen Gemeinden – zu Luther und der Reformation sehr unterschiedlich ist. Das geht insbesondere aus denjenigen Aufsätzen hervor, die speziell aus der Sicht einer der drei Freikirchen geschrieben sind. Demnach kann das Verhältnis der Methodisten zur Reformation als freundlich und entspannt bezeichnet werden: Roland Gebauers sehr lesenswerter Beitrag bringt überzeugend und klar verständlich die Unterschiede im Verständnis der Heiligung bei Luther und Wesley zum Ausdruck – mit deutlicher Sympathie für Luthers Position. Manfred Marquardt widmet sich unter dem Titel „Zur Bedeutung Luthers für Wesley und die Evangelisch-methodistische Kirche“ ähnlichen Themen, betont dabei aber – insbesondere im Blick auf die Lehrgespräche der jüngeren Vergangenheit – die „Brückenfunktion“ (126) der methodistischen Bewegung. Mit vergleichbarer Zielrichtung (vgl. das Stichwort „Brückenfunktion“ [146. 149]) stellt der Beitrag von Ulrike Schuler („Was tun mit 2017?“) die ökumenische Anschlussfähigkeit des Methodismus heraus, indem sie seine unterschiedlichen Ausprägungen hervorhebt. In allen drei Beiträgen wird mit Blick auf Wesleys „geistliche Aende“ speziell Luther eine wichtige Funktion für die Entstehung der methodistischen Theologie eingeräumt. Das unterstreicht auch die Studie von Walter Fleischmann-Bisten, die den „Reformations- und Lutherjubiläen in freikirchlicher Rezeption“, genauer: methodistischer und frei-evangelischer Rezeption, gewidmet ist. Seine Quellen zeigen „die tiefe Verwurzelung des Methodismus in der Wittenberger Reformation“ (183) auf. Ein sehr umfangreicher Teil seines Beitrags widmet sich den Jubiläumsfeiern seit 1617 im allgemeinen und ist nicht speziell auf das Thema zugespißt.

Weniger entspannt und leider auch nicht ganz ohne Ressentiments wird das Verhältnis zu Luther und der Reformation in den Beiträgen der baptistischen Autoren behandelt.

Auch wenn sich die Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden nicht direkt auf die Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts zurückführen lassen, so spürt man doch deutlich, dass die theologische Verwandtschaft mit den von Luther abgelehnten Gruppen eine streng historische Sicht nur schwer zulässt. Generell kommt der junge Luther deutlich besser weg als der alte Reformator und seine Nachfahren. Die Beiträge von Erich Geldbach („Wie evangelisch ist der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden?“) und Andrea Strübind („Erbe und Ärgernis“) setzen sich beide mit den Perspektiven des Wissenschaftlichen Beirates der Evangelischen Kirche in Deutschland für die Lutherdekade auseinander. Während Strübinds Darstellung dies in abwägender und zu größerer Aufmerksamkeit einladender Weise tut, fallen in Geldbachs Darstellung die pauschalen Urteile auf (z. B. die Bezeichnung der Territoralkirchen als „verfolgende Kirchen“ [60]). Ohne genaue historische Differenzierungen wird der Dialog hier schwer fallen. Dies gilt gleichfalls für das EKD-Papier, das – wie Strübind zu Recht anmerkt – Gefahr läuft, die Reformation „zur ahistorischen Chiffre“ verkommen zu lassen (79). Uwe Swarats Beitrag („Jenseits der Taufkontroverse. Wo sich Baptisten Luther anschließen könn[t]en“) dürfte vor allem für die innerbaptistische Diskussion von Bedeutung sein, indem wichtige lutherische Lehrstücke auf ihre Kompatibilität hin befragt werden. Auch hier wird Luthers Verständnis der Heiligung behandelt, allerdings deutlich anders akzentuiert als bei Gebauer (vgl. die problematische Rede von der „seinshaften Gerechtigkeit“ [35]).

Die Verhältnisbestimmung aus Sicht der Vertreter der Freien evangelischen Gemeinden lässt sich als Standortsuche beschreiben. Ihre Position ist noch nicht so aufgearbeitet wie die der Methodisten, aber auch nicht so deutlich positionell wie die der baptistischen Forscher. Günter Balders schreibt über „Luthers Lieder in freikirchlicher Rezeption“. In das geschilderte Bild passt, dass demnach wiederum die methodistischen Kirchen am unbefangenen aus der Luthertradition geschöpft zu haben scheinen (21 f.). Markus Iff rekonstruiert sorgfältig den „Wort-Gottes-Begriff Martin Luthers“, um ihm eine „Schlüsselrolle“ (157) für Freie evangelische Gemeinden zuzuweisen. Die sehr direkte Linie, die hier vom Wort-Gottes-Begriff zur äußeren Kirchengestalt gezogen wird (169 f.), müsste allerdings erst durch eine genauere Differenzierung von *ecclesia visibilis* und *abscondita* untermauert werden.

Der Sammelband ist ein wichtiger Beitrag für das innerevangelische Gespräch und schreibt den großen Akteuren des Reformationsjubiläums ins Stammbuch, dass die sorgfältige und selbstkritische Bestimmung des eigenen Standpunkts die beste Vorbereitung auf das Jahr 2017 ist.

PD Dr. Matthias A. Deuschle, Stefanusstraße 6, 71083 Herrenberg;
E-Mail: matthias.deuschle@rz.hu-berlin.de

HEINZ SZOBRIES: Schuldbekennnisse aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und anderen Kirchen in Deutschland nach 1945. Zeugnisse von Schwachheit und Kraft beim Entstehen für die eigene Vergangenheit. Baptismus-Dokumentation 3, Norderstedt 2013, kt., 128 S.; ISBN 978-3-7322-9120-5; € 6,90.

Im Nachwort bemerkt Heinz Szobries, dass „die Vergangenheit immer noch nicht überwältigt ist.“ (117) Wie recht er hat, bestätigen die in jüngster Zeit publizierten Studien von Hans-Joachim Leisten, „Wie alle ändern auch“ (siehe die Rezension in: ThGespr 38, 2014, 99 f.) mit einer Untersuchung der Betrachtung und Bewertung dieser Jahre in bap-

tistischen Festschriften (2010), weiter Roland Fleischers intensive Bemühungen, den Weg der juden-christlichen Baptisten (vgl. ThGespr Beiheft 12, 2012) aufzuspüren und seine jüngste Studie zum „Streit der Baptisten im Nationalsozialismus“ mit der Auseinandersetzung zwischen Jacob Köberling und Paul Schmidt (2014). Auch das „Schuldbekenntnis der Bundesleitung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden“ (in „Christsein heute“ 10, 2014) zeigt die unabgeschlossene Debatte.

Angesichts dieser wieder stärker in den Vordergrund tretenden Fragen war es eine gute Entscheidung von Heinz Szobries, der Öffentlichkeit reichlich Quellenmaterial für die weiterführenden Gespräche bereitzustellen. In seiner Einführung stellt der Sammler und Herausgeber die „Suche nach Schuldbewusstsein und Schuldbekennnissen“ (11–32) ins Zentrum. Als mitleidender und zugleich teilnehmender Zeitgeschichtler sowie teilweise kritischer Mitgestalter der Meinungsbildung legte er seinen Finger immer wieder einmal in die offene Wunde.

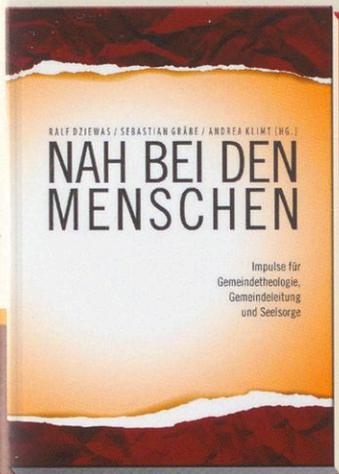
In einem zweiten Teil stellt Heinz Szobries 28 ganz unterschiedliche „Dokumente aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ (33–82) vor. Es ist hilfreich, dass sie den im Titel genannten Begriff „Schuldbekennnisse“ überschreiten, weil dadurch – ganz entsprechend dem gemeindeftheologischen Prinzip aus der Bundestheologie – ein umfassenderer Einblick in die Meinungsbildungen ganz unterschiedlicher Teilnehmer und Teilnehmergruppen gewährt wird. Das ist umso mehr zu begrüßen, weil es nicht gelungen zu sein scheint, exemplarisch einige Schuldbekennnisse der auf ihre Autonomie pochenden Gemeinden zu finden, die sich offensichtlich in diesen Fragen durch andere Bundesgremien vertreten und entlastet sahen.

Im zweiten Kapitel folgt ein zweiter Abschnitt (83–115) mit 22 „Vergleichstexte[n] aus anderen Kirchen und Freikirchen.“ (Ich liebe die Formulierung ‚Kirchen und Freikirchen‘ nicht. Weil *beide* theologisch gesehen ‚vollwertige Kirchen‘ sind, schreibe ich konsequent ‚Landeskirchen und Freikirchen‘, was die Partner nicht immer gerne sehen. – Das trifft auch für den Begriff ‚evangelisch‘ zu. Weil beide ‚evangelisch‘ sind, ist es konsequent, von ‚landeskirchlich‘ und ‚freikirchlich‘ zu sprechen und zu schreiben.)

Der von Heinz Szobries angeregte Vergleich wäre wirklich interessant unter den Gesichtspunkten der Auswirkungen von theologischen Selbstverständnissen, ausdrücklich auch von nationalen und internationalen Strukturen und den Rechten der leitenden Gremien, anzustellen. Weiter wäre zu untersuchen, welchen Einfluss diese Umstände möglicherweise auf die zeitliche Abfolge der Veröffentlichungen hatten, und schließlich ist zu untersuchen: Wie hat sich der Wandel in der öffentlichen Meinung zwischen 1945 und 1985 auf die Formulierungen ausgewirkt? Noch nicht genügend geklärt ist die Frage, zu welchen Stellungnahmen und gesellschaftsbezogenen Aktivitäten die einzelnen Freikirchen *vor* 1933, insbesondere während der Weimarer Republik, willens und bereit waren. Damit verbunden ist die Frage, ob durch den Druck im Kaiserreich nicht eine Mentalität des Schweigens entstanden ist. Damit kann Schuld weder verringert noch zurückgewiesen werden. Aber sie kann (und muss) aufgrund der jeweils eigenen Geschichte anders erklärt werden, als es nicht selten in den Kategorien der „Meinungsführer“ mit ihrer völlig anderen Vorgeschichte geschieht.

Heinz Szobries gebührt Dank für die „Langzeitmühe“, mit der er geduldig und ohne zu resignieren Quellen gesammelt hat. Aber noch mehr für den weiterführenden Anstoß, den er in seiner ökumenischen Grundhaltung durch sein Stichwort „Vergleichstexte“ gegeben hat.

NAH BEI DEN MENSCHEN



Dziewas/Gräbe/Klimt (Hg.)

Festschrift zum 65. Geburtstag von Olaf Kormannshaus

Verlag: Oncken
ISBN 978-3-87939-076-2
12,95 € Euro*

J. G. Oncken Nachf. GmbH, Kassel | Tel. 0561/52005-88 | www.oncken.de

* Versandkosten 3,90 Euro, ab 30 Euro (Onlineshop 19 Euro) Bestellwert versandkostenfrei.



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 39. Jahrgang • 2015 • 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 (Theologische Hochschule 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@th-elstal.de.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 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:

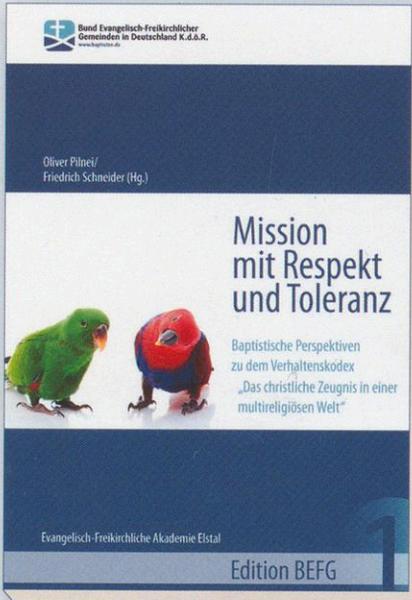
SCM

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.

Pilnei, O. / Schneider, F. (Hg.)

Mission mit Respekt und Toleranz



Im Jahr 2011 wurde ein wegweisendes Dokument zur Praxis der Mission in der Gegenwart der Öffentlichkeit vorgestellt: „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt – Empfehlungen für einen Verhaltenskodex“. Es ist das Ergebnis einer bislang einmaligen Zusammenarbeit bedeutender kirchlicher bzw. ökumenischer Gremien: dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog (PCID) und der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA). Der Arbeitskreis „Evangelium und gesellschaftliche Verantwortung“ im BEFG hat das Dokument mit weiteren baptistischen Theologen intensiv diskutiert und es für so gewichtig erachtet, dass es mit ergänzenden Texten einer breiteren Öffentlichkeit des Bundes zugänglich gemacht werden soll. Das Ergebnis liegt mit diesem Band vor. Er enthält neben dem Dokument Beiträge aus baptistischer Perspektive, die zentrale Stichworte des Verhaltenskodexes theologisch beleuchten und einige praktische Fragen bearbeiten.

ISBN 978-3-87939-075-5

104 S., Pb, **11,95 Euro***



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



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

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Pastorale Rollenvielfalt

Aufsätze

Sven Schönheit: **Macher – Motor – Mentor? Warum die Rolle von Pastoren sich verändern muss** 163

Dennis Sommer: **„Bist Du jetzt hier als Pastor oder Freund?“ Die Rolle des Pastors in Beziehung – zwischen Professionalität und Pro-Personalität** 179

Rezensionen 207

PREDIGTWERKSTATT

Michael Kißkalt: **„Gehorcht euren Lehrern!“** (Predigt zu Hebräer 13,7-17) 195

Kommentar zur Predigt von Michael Kißkalt (Michael Schröder) 201

2015 • Heft 4

ISSN 1431-200X

39. JAHRGANG

210 ✓

Pastorale Rollenvielfalt

Pastorinnen und Pastoren, Diakoninnen und Diakone sind immer wieder herausgefordert, ihre Tätigkeit zu reflektieren – im Blick auf sich selbst und die Menschen, denen sie begegnen. Ein erfahrener und ein jüngerer Pastor geben mit ihren Beiträgen in diesem THEOLOGISCHEN GESPRÄCH hilfreiche Impulse dafür und führen in die pastoraltheologische und teilweise exegetische Diskussionslage des Themas ein.

SWEN SCHÖNHEIT (Jahrgang 1958) ist Pfarrer an der Apostel-Petrus-Gemeinde in Berlin (Märkisches Viertel). Zugleich ist er als theologischer Referent bei der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung Deutschland tätig, seit August 2015 mit einer halben Pfarrstelle. Als Gründungsmitglied von „Gemeinsam für Berlin“ war er seit den 1980er Jahren engagiert in Pastoren- und Gebetskreisen für die Stadt und fördert jüngere Leiter. Zuletzt hat Schönheit ein Buch im Asaph-Verlag mit dem Titel „Menschen mit Format – Leiten lernen mit Jesus“ veröffentlicht. Sein Beitrag reflektiert die Situation des pastoralen Dienstes in der evangelischen Landeskirche und regt dazu an, als Pastorin bzw. Pastor strategische Entscheidungen in Bezug auf die eigene Rolle zu treffen, und zwar in theologischer, psychologischer, soziologischer und didaktischer Hinsicht. Dabei empfiehlt er, den eigenen „Typ“ stark zu berücksichtigen.

DENNIS SOMMER (Jahrgang 1984) ist seit 2010 Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Wetter-Grundsöttel. Am Ende seines Anfangsdienstes hat er in seiner Vikariatsarbeit die besonderen Herausforderungen des Pastors im Blick auf seine Beziehungen reflektiert. Für das THEOLOGISCHE GESPRÄCH hat er einen Aufsatz verfasst, der deutlich macht, wie die unterschiedlichen Beziehungen zu Menschen die Tätigkeit eines Pastors bzw. einer Pastorin prägen und wie Beziehungen Aufgabe und Arbeitsmittel des pastoralen Dienstes sind. Dabei ermutigt er vor dem Hintergrund pastoraltheologischer Diskurse und exegetischer Beobachtungen dazu, die eigene pastorale Rolle immer wieder zu betrachten und ggf. neu auszurichten.

Passend zum Thema des Heftes richtet sich die Predigt von MICHAEL KISSKALT zunächst besonders an Studienanfänger der Evangelischen Theologie und entfaltet vier Leitsätze zum Charakter heilsamer theologischer Lehre. Der Rektor der Theologischen Hochschule Elstal hat über Hebräer 13,7-17 anlässlich einer Semestereröffnung und der Einführung eines neuen Professors gepredigt. Zugleich war es seine erste Predigt in der Funktion als Rektor. Die Besprechung der Predigt hat der ehemalige Rektor der Theologischen Hochschule Ewersbach, Dozent MICHAEL SCHRÖDER übernommen.

Michael Rohde (Schriftleitung)

Swen Schönheit

Macher – Motor – Mentor?

Warum die Rolle von Pastoren sich verändern muss

In den letzten Wochen habe ich mal wieder meine Arbeitszeit protokolliert und meine verschiedenen Aufgabenbereiche analysiert.¹ Alle paar Jahre tue ich dies, vor allem wenn Veränderungen in meinem Dienst anstehen. In nunmehr 26 Jahren Gemeindegarbeit am selben Ort hat sich meine Rolle mehrfach verändert. Derzeit reduziere ich mein Pfarramt in der Ortsgemeinde auf 50 %, ein neuer Kollege mit weiteren 50 % tritt in Kürze seinen Dienst an. Solch eine Erfassung der tatsächlich geleisteten Arbeit ist jedes Mal erhellend: Ich komme noch immer auf fast 30 Tätigkeitsbereiche, für die ich Verantwortung trage oder Ansprechpartner bzw. Berater bin – und das in einer gut aufgestellten Gemeinde mit einem selbstständig arbeitenden Team! Ein Blick auf meine Hängeregistratur beweist es: Unser Beruf als Pfarrer und Pastoren ist komplex, vielfältig, abwechslungsreich. Manches ist planbar und läuft routiniert, anderes kommt überraschend und unvorhersehbar. Als ich während meines Studiums im Rheinland Gemeindepraktikum machte, konnte ich nur staunen über den Job des dortigen Pfarrers: Mehrmals am Tag wechselte die Szene, jede Minute schien verplant, ständig wollten Menschen irgendetwas ... Dauerlauf im Auftrag des Herrn. Würde ich je so arbeiten können?

I Der Beruf von Pastoren/Pastorinnen ist herausfordernder geworden

Während meines Vikariats Mitte der 1980er Jahre spielten Fragen nach persönlicher Belastbarkeit und Widerstandsfähigkeit (Resilienz)², nach persönlicher Integrität und der „Kunst der Menschenführung“³ kaum eine Rolle. Doch genau im Hinblick auf soziale Kompetenz (Soft Skills) und emotionale Intelligenz entscheidet sich, ob eine Gemeinde unter der Führung ihres Hirten aufblüht oder

¹ Diesem Artikel liegt ein Vortrag beim Pfarrkonvent im Dekanat Dillenburg am 10. Juni 2015 zugrunde.

² <https://de.wikipedia.org/wiki/Resilienz> zitiert folgende Definition: „Resilienz ist die Fähigkeit eines Systems, mit Veränderungen umgehen zu können.“ (Im englischen Original: „The ability of a [system] to cope with change.“).

³ Dazu ausführlicher: WOLF, ABTPRIMAS NOTKER/ROSANNA, SCHWESTER ENRICA: Die Kunst, Menschen zu führen, Reinbek bei Hamburg⁴ 2008.

verkümmert. Hieran entscheidet sich auch, ob der Hirte selbst den „Langstreckenlauf“ seines Dienstes durchhält und bis zum Ende motiviert bleibt. Dabei ist noch gar nicht in den Blick genommen, welches Geistes Kind der Pastor oder die Pastorin ist, wie es um ihre persönliche Spiritualität bestellt ist und ob er/sie in der Lage ist, das Ganze einer Gemeinde visionär zu entwickeln.

Besonders Kirche im ländlichen Raum erweist sich zunehmend als kräfteverschleißender Arbeitsplatz. „Wir sind doch rund um die Uhr im Dienst!“, hieß es kürzlich beim Austausch in unserem Pfarrkonvent. Kollegen, die auf Einzelpfarrstellen in Brandenburg gearbeitet haben, berichten von ihren drei Dörfern am Stadtrand, andere haben bereits zehn und mehr in der Fläche zu betreuen. Da kann man nur noch Stückwerk leisten! „Die eigenen Ansprüche, denen man letztlich nie gerecht wird“, sind das Schwierigste dabei, meint eine Kollegin. Und ein anderer ergänzt nachdenklich: „Ein Beruf, den man bis zum Ende kaum schaffen kann!“ In dem Maß, wie Leitung kaum durch Laien wahrgenommen wird, sind Pfarrer und Pfarrerinnen das „Mädchen für alles“. Die Versorgung der Gemeinde wird vom Amtsträger erwartet, während die Mehrzahl der Gottesdienstbesucher passiv bleibt und sich bedienen lässt – sofern sie überhaupt kommen! Der Gedanke vom „Priestertum aller Gläubigen“ ist unbekannt oder in der Praxis nicht gewollt, also bleibt der Pastor der Motor. Wenn der nicht richtig funktioniert, läuft vor Ort gar nichts. Letztlich fällt alles auf uns selbst zurück. „Ich bin Einzelkämpfer und weiß nicht, wie ich da rauskomme“, formuliert ein Pfarrkollege.

Inzwischen macht das Wort vom „Stress im Talar“ die Runde. Der bayerische Klinikseelsorger Andreas von Heyl bilanzierte nach einer Untersuchung im Auftrag seiner Landeskirche schon vor über zehn Jahren: „Für fast die Hälfte der befragten Pfarrer besteht demnach zumindest das Risiko, ein Burnout-Syndrom zu erleiden.“ Eine der Ursachen liegt darin, „dass man ein unendlich vielfältiges Arbeitsfeld hat, in dem man den ganzen Tag in den verschiedensten Rollen tätig sein muss und kaum Resonanz bekommt.“⁴ Wenn die Hirten im Dauerlauf ermatten, wie können sie die Herde noch führen? Wenn die Hirten das Ziel aus den Augen verlieren oder sich womöglich im Kreis drehen, wie soll die Herde dann ihr Ziel erreichen?

„Ich will euch Hirten nach meinem Herzen geben, die sollen euch weiden mit Erkenntnis und Einsicht“, verspricht Gott seinem Volk (Jer 3, 15). Und die Gemeindegältesten von Ephesus wurden von Paulus ermahnt: „So habt nun acht auf euch selbst und auf die ganze Herde, in welcher der Heilige Geist euch zu Aufsehern gesetzt hat.“ (Apg 20, 28) Wie muss sich die Rolle von Pastoren/Pastorinnen verändern, um nicht nur einer veränderten Gesellschaft Rechnung zu

⁴ VON HEYL, ANDREAS: Habilitationsschrift an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, zitiert nach einem Artikel im Stern, 6. 5. 2003. Ausführlicher dazu: VON HEYL, ANDREAS: Sie laufen und werden nicht müde ... Betrachtungen zum pastoralen Dienst aus arbeitspsychologischer Perspektive, Leipzig 2014.

tragen, sondern die Gemeinde Gottes in dieser Zeit nach vorne zu bringen? Ist die herkömmliche Pastorenrolle vielleicht grundsätzlich überholt? Ist das Bild vom „Hirten“ durch unsere gemeindliche Anspruchshaltung zum Zerrbild dessen geworden, was Jesus ursprünglich meinte?⁵ Sollten wir den Dienst eines „Hirten“ wieder zurückführen ins Modell einer gabenorientierten Teamleitung, für das uns das Neue Testament genügend Anhaltspunkte liefert?⁶

2 Warum unsere Kirchen einen grundlegenden Systemwechsel brauchen

Was ich im Folgenden sage, gilt maßgeblich für die Großkirchen in unserem Land. Sie sind zwar ihrer Mitgliederzahl nach noch immer „Mehrheitskirchen“, doch sind sie längst an einem historischen Wendepunkt angekommen. Strukturell dürften die Freikirchen als „kleinere Geschwister“ ähnliche Veränderungen vor sich haben. Kirche insgesamt hat einen grundlegenden Systemwechsel vor sich. Vom gesellschaftlichen Wandel sind sämtliche Konfessionen in der westlichen Welt betroffen und im Blick auf den Gegenwind unserer Zeit sitzen wir alle längst im selben Boot!

Ein Systemwechsel oder Neustart ist immer eine aufwendige Sache. Ich musste das vor einigen Monaten durchstehen (und teuer bezahlen), als mein Computer plötzlich streikte. „Sie haben ein Problem mit Ihrem Betriebssystem!“, diagnostizierte der hilfsbereite Herr vom PC-Notdienst. Was ich für eine kleine Störung hielt, entpuppte sich als Grundsatzproblem: „Wir müssen da tiefer reingehen!“ Das kostet Zeit und Geld, doch es führt kein Weg dran vorbei. Denn bei einem gestörten Betriebssystem trösten auch die besten Programme nicht! Könnte es sein, das wir uns derzeit mit immer neuen Projekten und Programmen verträsten, weil wir den tieferliegenden Schaden nicht wahrhaben wollen? Könnte es sein, dass Gemeinden landauf landab quasi über Wasser gehalten werden durch immer neue Ideen und „Träume von Kirche“, während wir es versäumen an die Fundamente zu gehen? Was meinte Jesus, wenn er seinen Jüngern zusagte: „Auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten des Totenreichs sollen sie nicht überwältigen.“ (Mt 16, 18)? Wo liegt das Fundament, das jeden Wandel der Zeiten übersteht? Und wer sind die Menschen, mit denen Jesus bauen kann? Noch simpler gefragt (und diese Frage geht im Sinne von 1. Korinther 3, 11 ans Fundament):

- Wer ist dieser Jesus, der uns zu Partnern in seinem Bauprojekt macht?
- Welches Bild haben wir vom Eigentümer einer *Ekklesia* (Versammlung, Gemeinde, Kirche), die das Potenzial hat, alle Todesmächte zu überwinden?

⁵ Vgl. Joh 10, 11-16.27-30; 21, 15-17; 1 Petr 5, 1-4.

⁶ Vgl. 1 Kor 12, 27-31; Eph 4, 11-15.

- Haben wir als Kirche Jesus schon „in der Tasche“? Oder müssen wir ganz neu von ihm lernen: Was bedeutet es heute, geistlich zu leiten? Wie sieht Gemeinde aus, die ihrer Umgebung dient?

Je länger ich in meinem Beruf als Pfarrer vor Ort tätig und zunehmend im Land unterwegs bin, umso deutlicher wird mir: Kirche in ihrer gewachsenen Gestalt wird zum Auslaufmodell! Bereits als ich Mitte 1989 meinen Dienst im Märkischen Viertel begann, damals der größten Hochhaussiedlung Westberlins, war mir klar: Das Konzept „Volkskirche“ trägt nicht mehr lange! Hier leben 35.000 Menschen auf 3,2 Quadratkilometern, die sich in einer der rund 16.000 Wohnungen zuhause fühlen, für die Kirche aber im Alltag nicht mehr vorkommt. An der Zahl der Amtshandlungen gemessen hat Kirche als „religiöser Dienstleister“ quasi ausgedient. Während unsere Gemeinde im Verlauf der 1990er Jahre eine Verdoppelung beim Gottesdienstbesuch erlebte, hat sich die Zahl ihrer Mitglieder innerhalb einer Generation halbiert. In unserem sonst recht bürgerlichen Bezirk Reinickendorf haben die Kirchengemeinden in den letzten sieben Jahren durchschnittlich 13 % ihrer Mitglieder verloren. Einige Gemeinden befinden sich zahlenmäßig im freien Fall. Hinzu kommt die Last der Gebäude aus den 1970er Jahren, die teilweise nur mit erheblichem Aufwand zu sanieren sind. Der Trend geht zur Regionalisierung. Wir haben langfristig zu viele Gebäude für die wenigen Menschen, die wir noch erreichen.

Wenn man die Zahlen aus der 5. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft (2014) hinzunimmt, so wird rasch deutlich: Der Kern der treuen Kirchenmitglieder hat sich zwar stabilisiert, wird aber immer älter. Die Weitergabe des christlichen Glaubens durch Tradition ist an ihr Ende gekommen. So wird in der Studie mit dem bezeichnenden Titel „Engagement und Indifferenz“ eingeräumt, dass die EKD „vor einem massiven Problem in der Überzeugungsarbeit Jugendlicher und junger Erwachsener“ steht. Sie verliert immer mehr junge Mitglieder. Je jünger die Befragten waren, umso weniger signalisierten sie „Verbundenheit“ mit Kirche und Religion.⁷ „Eine solche distanzierte Kirchenmitgliedschaft vererbt sich nicht; sie stirbt aus“, kommentierte der damalige EKD-Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider das Ergebnis.⁸ Das bedeutet zugespitzt, dass die Hauptzielgruppe unseres gegenwärtigen Gottesdienstangebots irgendwann aus Altersgründen wegfällt. Zugleich wird in der Studie bedauernd festgehalten, „dass die Hoffnung auf eine Zeit der ‚Wiederkehr der Religion‘ als Rückenwind für alles Wachsen gegen den Trend insofern ein Irrtum war.“⁹ Anders ausgedrückt: Religion ist durchaus nicht tot. Sinnsuche und spirituelle Angebote, alternative Medizin und gesunde Ernährung, die Sehnsucht nach Stressbewältigung und

⁷ 5. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft 2014 (KMU V), Engagement und Indifferenz, Hannover 2014, 70. <http://www.ekd.de/EKD-Texte/92126.html>

⁸ IDEA Spektrum, Nr. 46/2014.

⁹ EKD-Erhebung 129 (wie Anm. 6).

Ganzheitlichkeit, all das füllt Bücherregale und Internetforen. Doch an unseren Gemeinden gehen die potenziellen Kunden größtenteils vorbei. Die traditionelle Kirche wirkt gerade im Blick auf ihr geistliches Angebot irrelevant oder, wie es der Spiegel-Journalist Jan Fleischhauer ausdrückt, „spirituell kahl ... Es ist mitnichten so, dass der Glaube abstirbt, er sucht sich nur andere Wege.“¹⁰

Der anstehende *Systemwechsel* der Kirchen müsste zunächst *struktureller Art* sein: Umbau durch Rückbau! Reduktion der Standorte und Konzentration auf relevante Angebote. Verkleinerung und zugleich Aufwertung des Gebäudebestands. Der Systemwechsel müsste ferner *spiritueller Art* sein: Konzentration aufs Kerngeschäft! Man könnte auch schlicht in unsere eigenen Reihen hinein fragen: Glauben wir noch an unsere eigene „Marke“? Sind wir überzeugt von der Relevanz unserer eigenen Botschaft? Motiviert uns die *Dynamis* (Kraft) des Evangeliums, die einen Paulus erfüllte und immer wieder neu aufbrechen ließ (vgl. Röm 1, 14.16; 1 Kor 1, 18; 9, 16)? Wie steht es um den „wahren Schatz der Kirche“, den Martin Luther in der Heiligen Schrift wiederentdeckte? Liegt die Zukunft unserer Kirche letztlich darin, dass sie selbst umkehrt und ehrlich Buße vollzieht, wie es Luther zu Beginn seiner 95 Thesen forderte?¹¹ Um noch einmal die Kirchenmitgliedschaftsstudie zu zitieren: „Ein Wachsen gegen den Trend der Demographie, der Säkularisierung und der Deinstitutionalisierung dürfte ein kraftvolles geistliches Geschehen zur Voraussetzung haben.“¹² Ist dies in Sicht?

3 Das Versorgungsprinzip als strukturelle und geistliche Sackgasse

Der Relevanzverlust unserer Kirchen und die bedrängende Strukturkrise bringt letztlich ein Grundmuster ans Licht, das geistlich gesehen immer schon in die Sackgasse führte: Das Versorgungsprinzip. In „guten Zeiten“ (sprich: wenn genügend Geld da ist) scheint daran nichts verkehrt zu sein. Pfarrer und Pastoren werden schließlich dafür bezahlt, dass sie „einen guten Job machen“ – und alle sind zufrieden. Der Erfolg ihrer Arbeit ist bei diesem Paradigma geradezu abhängig vom Grad an Zufriedenheit innerhalb der Gemeinde. Was aber bleibt, wenn der Nachwuchs ausbleibt, wenn Pfarrstellen wegfallen und irgendwann keine Profis mehr vor Ort tätig sind? Steht und fällt die Gemeinde mit ihrem Pfarrer oder Pastor? Hier sind tiefere Fragen und ehrliche Antworten nötig!

¹⁰ Zitiert nach: IDEA Spektrum, Nr. 51-52/2013.

¹¹ Vgl. dazu die 1. und 62. der 95 Thesen Martin Luthers von 1517. FAUSEL, HEINRICH: D. Martin Luther – Sein Leben und Werk, Band 1, Stuttgart ²1996, bes. 89.98.

¹² EKD-Erhebung 128.

3.1 Versorgung als geistlicher Wachstumsfaktor

Mit unserem Glaubensleben ist es ähnlich wie bei der Entwicklung eines Menschen: Das Neugeborene braucht viel Aufmerksamkeit, Pflege und Versorgung. Paulus erinnert in seinem ersten Brief an die Thessalonicher an seine Fürsorge für die jungen Gläubigen. Dabei spielte er eine mütterliche und väterliche Rolle. Er spricht von Liebe und Pflege, von Sehnsucht und Selbstlosigkeit, von Vorbild und Erziehung (1 Thess 2, 6-12). Nur wenn Menschen sich gezielt um uns kümmern und während der ersten „Lebensjahre“ an die Hand nehmen, werden wir im Glauben wachsen. Allerdings muss jedes Kind auch seine Pubertät erfolgreich meistern, sonst bleibt der Mensch unreif, unmündig und verführbar. Von dieser Gefahr spricht Paulus im Epheserbrief (4, 13-15).

3.2 Versorgung als Ausdruck der Unmündigkeit

Etwas polemisch könnte man fragen: Gibt es in unseren Gemeinden zu viele unreife Christen, die längst den Stand von geistlichen Vätern und Müttern erreicht haben sollten, aber immer noch wie Kinder gefüttert werden wollen oder sich wie Teenager aufführen (vgl. Hebr 5, 12-14)? Obwohl es für diese Metapher weder biologische noch exegetische Anhaltspunkte gibt: Gemeindeglieder bleiben häufig auf dem Niveau von Schafen stehen, während dringend mehr Hirten gebraucht werden! Jedenfalls hat Jesus seine Jünger zwar als „guter Hirte“ geprägt und geführt, darüber hinaus strebte er jedoch eine Vervielfältigung von Hirten an (Joh 1, 11.16; Mt 9, 36-38). Nicky Gumbel, Autor der international weit verbreiteten Alpha-Kurse, sagt dasselbe mit einem sportlichen Bild: „Die Kirche gleicht einem Fußballspiel, wo sich Tausende von Leuten, die dringend mehr Bewegung brauchen, an dem Anblick von zweiundzwanzig Leuten ergötzen, die dringend eine Pause brauchen!“¹³

3.3 Versorgung als Sackgasse im System

Klaus Eickhoff hat Anfang der 1990er Jahre die Versorgungsmentalität in unseren Gemeinden kritisch beleuchtet. Das traditionelle Gegenüber von Amtsträger und Laien führt zu ständiger Überlastung beim (angestellten oder verbeamteten) „Geistlichen“, während die „Laien“ in einem Zustand „geistlicher Unmündigkeit“ verharren. „Die Gaben der Gemeindeglieder können sich nicht entfalten. ... Wenige dienen, aber viele lassen sich bedienen.“ Dies aber stellt die „vom Neuen Testament her zuge dachte Aufgabe“ des Pfarrers auf den Kopf: „Der Pfarrer soll die Begabten nicht versorgen, er soll sie ausbilden“, meint Eickhoff. „Der Pfarrer kann sich nicht zerreißen; er kann sich jedoch vervielfältigen. ... Hier umzudenken und umzukehren ist nicht leicht. Wir sind so sehr

¹³ GUMBEL, NICKY: Fragen an das Leben, Wiesbaden 1999, 151.

auf der Versorgungsschiene abgefahren, dass ein Umstellen der Weichen nicht einfach ist.“¹⁴

Auf derselben Linie liegt Klaus Douglass mit seinem Buch „Die neue Reformation“, in dem er postuliert: „Die Auflösung der Pfarrerzentrierung muss von den ... Pfarrern selbst ausgehen.“¹⁵ Solch ein grundlegender Paradigmenwechsel muss jedoch gewollt sein! Herausfordernde Rückfragen an die eigene Identität und Spiritualität, an theologische und charakterliche Voraussetzungen beim Amtsträger sind damit verbunden.

3.4 Vervielfältigung als zukunftsweisende Alternative

Schließlich sei noch Christian Schwarz erwähnt, der aufgrund internationaler Untersuchungen zu dem Schluss kommt: „Leiter wachsender Gemeinden konzentrieren ihre Arbeit darauf, andere Christen zum Dienst zu befähigen. Sie gebrauchen ehrenamtliche Mitarbeiter nicht als ‚Helfer‘, um ihre eigenen Ziele und Visionen umzusetzen.“¹⁶ Die Alternative „Versorgung oder Vervielfältigung“ schlägt sich sofort im Terminkalender von Pastoren und Pastorinnen nieder. Hier geht es um bewusste Prioritätensetzung und ein langfristiges Umsteuern. Auch die Frage nach der Übereinkunft zwischen Pastor/Pfarrer und Gemeindeleitung/Kirchenvorstand ist von entscheidender Bedeutung. Geistlich gesehen geht es allerdings um weit mehr als um „Gesundheit am Arbeitsplatz“ und eine menschenwürdige Gestaltung der Pastorenrolle. Im Tiefsten steht die Zukunftsfrage der Kirche überhaupt auf dem Spiel. Wie kann es noch einmal gelingen, „die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“, wie die Bekenntnissynode 1934 in Wuppertal-Barmen formulierte (6. These)¹⁷ – und zwar bei finanziellen Einschnitten, personeller Verknappung, Verlust von Gebäuden? Kurz: Wie kann durch Gottes Gnade aus dem Rückbau ein Mehrwert entstehen? Wie kann die Krise zum Neuaufbruch führen?

3.5 Vervielfältigung als Prinzip im Reich Gottes

Bei einem kurzen Blick ins Neue Testament müsste es uns ins Auge springen: Jesus sprach ständig in Bildworten und verknüpfte seine Gleichnisse häufig mit dem Hinweis: „Das Reich der Himmel gleicht ...“ (z.B. Mt 13, 31.33.44.45.47). Das Grundprinzip scheint jeweils identisch zu sein: Aus kleinen Anfängen entsteht etwas Bereicherndes, Beglückendes, Beflügelndes. Das Unscheinbare ent-

¹⁴ EICKHOFF, KLAUS: Gemeinde entwickeln für die Volkskirche der Zukunft – Anregungen zur Praxis, Göttingen 1992, 253-254.

¹⁵ DOUGLASS, KLAUS: Die neue Reformation, Stuttgart 2001, 137.

¹⁶ SCHWARZ, CHRISTIAN A.: Die natürliche Gemeindeentwicklung, Emmelsbüll 1996, 22.28.

¹⁷ Zitiert nach: BECKMANN, JOACHIM (Hg.): Kirchliches Jahrbuch für die Ev. Kirche in Deutschland 1933-1944, Gütersloh 1976, 71-72.

faltet eine sichtbare Wirkung. Wenn die Voraussetzungen stimmen (Saatgut), lässt sich die Entwicklung nicht mehr aufhalten (Frucht)! Allerdings – so spätere Gleichnisse bei Matthäus – geht mit der Entwicklung des „Neuen“ zugleich eine Verhärtung des „Alten“ einher und führt schließlich zur Scheidung der Geister (vgl. Mt 22, 1-14; 25, 1-13). Einen Überraschungsfaktor allerdings können wir im großen Gleichnis-Kapitel Matthäus 13 jedoch überlesen: Der „gute Same“ ist nicht nur das Wort Gottes, das in unseren Herzen gleichsam „gutes Erdreich“ findet. Letztlich gleichen die „Kinder des Reichs“ selbst solchen Samenkörnern, die Gott strategisch im Erdreich dieser Welt verteilt (Mt 13, 8.23.38). Wir selbst sind berufen, Segensträger in dieser Welt zu sein und geistliches Leben zu multiplizieren. In diesem Sinne gehörte es zu den letzten Wünschen Jesu für seine Jünger, „dass ihr hingehet und Frucht bringt und eure Frucht bleibt.“ Jesus sah in diesem geistlichen „Fruchtbringen“ den einzigen Weg, wahrhaft als Jünger zu leben und Gott Ehre zu bereiten (Joh 15, 5.8.16)! Für die Frage nach dem Abschied vom Versorgungsprinzip in der Kirche können wir folgende Schlüsse aus diesem „Reich-Gottes-Prinzip“ ziehen:

- Gemeinde wird lebendig primär nicht durch die richtigen Programme, sondern durch Personen, die durch die Begegnung mit Christus neues Leben empfangen haben. Erfolgreiche Programme sind ein Ausdruck dessen, was Personen authentisch leben.
- Der eigentliche „Baustoff“ einer Gemeinde liegt nicht bei ihren Häusern, Strukturen und Finanzen, sondern besteht aus Menschen, in denen Jesus Christus lebt. „So lasst auch ihr euch nun als lebendige Steine aufbauen, als ein geistliches Haus ...“ (1 Petr 2, 5)

Wenn wir gezielt in Einzelne investieren, sie auf dem Weg der Nachfolge begleiten und zur geistlichen Reife führen (Galater 4, 19: „bis Christus in euch Gestalt gewinnt“), wird die Langzeitwirkung nicht ausbleiben. Bis zum heutigen Tag ist die Kirchen- und Missionsgeschichte reich an Beispielen, wie Einzelne zum Ausgangspunkt einer ganzen Bewegung wurden. Einzelne tragen von Gott her das Potenzial in sich, „hundert-, sechzig- und dreißigfach Frucht“ zu bringen! Erst wenn wir diese Perspektive der Gottesherrschaft wieder verinnerlicht haben, werden wir nachhaltig Gemeinde bauen können.

4 Die Reformation als unerledigte Aufgabe

Martin Luther legte die Axt an die Wurzel eines über tausend Jahre alten Systems der staatlich gestützten Amtskirche, als er im Jahr 1520 formulierte: „Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes; es ist unter ihnen kein Unterschied als allein hinsichtlich des Amtes. Wie Paulus in 1. Korinther 12 sagt, dass wir allesamt ein Körper seien. ... Wir werden allesamt durch die Taufe zu Priestern

geweiht.“¹⁸ Der flotte Spruch nach der Wahl Benedicts XVI. „Wir sind Papst“ hat also durchaus eine Begründung in Luthers Formulierung und vor allem im Neuen Testament (vgl. 1 Petr 2, 9-10)! Der Reformator forderte ein mündiges Kirchenvolk, das eigenständig die Bibel zur Hand nehmen, kirchliche Lehre beurteilen und Gemeinde leiten kann. Dennoch: Das ganze Spektrum der neutestamentlichen Gaben wurde im 16. Jahrhundert nicht wiedererweckt. Die mündige Gemeinde, getragen von denen, „welche mit Ernst Christen sein wollen und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen“, blieb leider Theorie.¹⁹ Auch die Reformatoren blieben Kinder ihrer Zeit und setzten die Reformation am Ende mit politischen Mitteln durch statt auf eine Basisbewegung zu setzen. Auch die „neue“ Kirche entwickelte wieder Machtstrukturen, der protestantische Pfarrer wurde zum Amtsträger, zum aufgeklärten Gelehrten und schließlich zum preußischen Staatsbeamten.

Großartig bleibt: Die Reformation hat das „Pro nobis“ des Neuen Testaments als Glaubensgrundlage wieder entdeckt. Allein durch das, was Christus „für uns“ getan hat, stehen wir gerecht vor Gott und werden in den Stand der Gnade versetzt. Das Werk der Erlösung am Kreuz ist ebenso unverzichtbar wie unnachahmlich. Hier bedarf es keiner Ergänzung oder Fortführung durch uns (vgl. Hebr 7, 27; 9, 12). Was die Reformation allerdings weniger ans Licht brachte, ist der Vorbildcharakter Jesu, sein Lebensmodell und die Strategie, die er seinen Jüngern hinterließ. Wenn Petrus schreibt, dass „Christus uns ein Vorbild hinterlassen hat, damit ihr seinen Fußstapfen nachfolgt“, ist zunächst die persönliche Lebensführung der Christen gemeint (1 Petr 2, 12). Aber bietet die „Fußspur Christi“ nicht auch die Marschroute für eine zukunftssträchtige Gemeindeentwicklung? Wenn Paulus von Christus sagt, dass in ihm „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen sind“ (Kol 2, 3), sollten wir dann nicht auch von Jesus Strategieentwicklung lernen? Der „Christus für uns“ ist im Heiligen Geist auch der „Christus in uns“ und möchte als „Christus durch uns“ seine Ziele in dieser Welt erreichen. „Und der Herr wirkte mit ihnen ...“ (Mk 16, 20) Diese nachösterliche Perspektive sollte auch unser Nachdenken über Ausgestaltung der Gemeinde und Umgestaltung der Pastorenrolle leiten. Ohne die konsequente Erwartung des „mit-uns-sein“ Gottes im Kraftfeld des Heiligen Geistes wird Gemeindeaufbau schnell eigenmächtig. Selbstüberschätzung und Erschöpfung werden dann kaum ausbleiben. Insofern werde ich im übernächsten Abschnitt von der „Strategie Jesu“ sprechen und daraus Schlüsse für die Neugestaltung unserer Pastorenrolle ziehen.

¹⁸ LUTHER, MARTIN: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, D. Martin Luthers Werke – kritische Gesamtausgabe, Weimar 1888, WA 6, 407.

¹⁹ Vgl. die grundlegenden Gedanken Luthers in seiner „Vorrede zur deutschen Messe“ von 1526, in: FAUSEL, HEINRICH: D. Martin Luther, Sein Leben und Werk, Neuhausen-Stuttgart 1996, Band 2, 124-126 (vgl. WA 19, 72-75).

Das Defizit an konsequenter Umsetzung des reformatorischen Ansatzes hat in den 1960er Jahren bereits Rudolf Bohren beklagt: „Die Gemeinde Jesu Christi und also die nach Gottes Wort reformierte Gemeinde ist die vom Geist begabte, in der Mannigfaltigkeit der Dienste. Darum ist die Gemeinde ein Volk von Königen, Priestern, Propheten und Lehrern. Alle dienen einander, und miteinander dienen sie der Welt. Wir aber haben die Gaben weithin eingesargt ins Pfarramt. Weithin ist der Pfarrer allein König, Priester, Prophet und Lehrer. Alle dienen dann dem Einen, und Einer dient allen. Damit aber bleibt die Gemeinde unmündig und der Pfarrer überlastet. Damit unterbleibt der Dienst an der Welt. Wir müssen also erkennen, dass das Pfarramt in seiner heutigen Gestalt einer nach Gottes Wort reformierten Gemeinde nicht mehr entspricht, dass das Gegenüber von Pfarrer und Gemeinde fatal unbiblisch geworden ist.“²⁰ In gleicher Weise kritisieren Peter Böhlemann und Michael Herbst in jüngster Zeit diese Verengung der traditionellen Pastorenkirche: „Wir haben in der Theologie den Fehler gemacht, fast alle im Neuen Testament genannten Charismen strukturell im Pfarramt zu verankern.“ Das Umdenken muss in folgender Richtung gehen: „Die Amtsträger sollen die Christen ‚zurüsten‘; aber sie sollen nicht selbst alle Funktionen in der Kirche wahrnehmen.“²¹ Wie kommt es nur, dass mit dem Abstand von etlichen Jahrzehnten dasselbe gesagt werden muss? Wir wissen es besser, aber wir tun es nicht! Sind wir Gefangene der Gewohnheit geworden? Hat sich die Kirche der Reformation zu einem nicht mehr reformierbaren System entwickelt, dem der dringend nötige Systemwechsel einfach nicht gelingen will? Wie kann es in Zeiten des Umbruchs gelingen, ein Stück Neuland zu pflügen, wie die Propheten sagen: einen „Neubuch“, statt weiterhin „unter die Dornen“ zu säen (Jer 4, 3; Hos 10, 12)?

5 Zurück zu den einfachen Dingen: Von Jesus lernen!

Jesus ist und bleibt ein Phänomen. Unabhängig vom Glauben an ihn muss man sich schon wundern, wie er es schaffte, in so kurzer Zeit eine Bewegung von so großer Wirkung auszulösen. Niemand unter allen Politikern und Strategen, Philosophen und Künstlern, Erfindern und Religionsstiftern hat die Welt bisher so nachhaltig verändert wie er. Die Antwort, dass er ja Gottes Sohn war, greift zu kurz. Auch für ihn, der ganz Mensch war wie wir, hatte der Tag nur „zwölf Stunden“ (Joh 1, 14; 11, 9). Was waren seine Mittel? Man hat nicht den Eindruck, dass Jesus während der kurzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit auf medialen Effekt gesetzt hätte (dazu gehörte literarische Tätigkeit, die sein Schüler

²⁰ BOHREN, RUDOLF: Dem Worte folgen, Predigt und Gemeinde, München/Hamburg 1969, 155-156.

²¹ BÖHLEMANN, PETER / HERBST, MICHAEL: Geistlich leiten – Ein Handbuch, Göttingen 2011, 53-54.

Matthäus ausübte). Man kann auch nicht erkennen, dass er religiöse Ämter oder politischen Einfluss angestrebt hätte (vielleicht wäre Nikodemus dazu hilfreich geworden). Man erkennt auch keinerlei Ambitionen, finanzkräftige Sponsoren zu gewinnen (dies wäre vermutlich der „reiche Jüngling“ geworden). War Jesus naiv? Oder ging seine Strategie tiefer als die naheliegenden Mittel, um öffentliche Aufmerksamkeit zu gewinnen?

5.1 Mentoring und die Weisheit der Bibel

Wenn man die Evangelien einmal unter dem Stichwort „Mentoring“ durchliest, können einem die Augen aufgehen über den Reichtum an „Weisheit und Erkenntnis“ zu diesem Thema. Obwohl das Stichwort nicht der Bibel, sondern der griechischen Mythologie entspringt (Mentor war Hauslehrer für Telemachos, den Sohn des Odysseus), ist die Bibel voll davon. Bereits im Alten Testament sehen wir Mose, der seinen Diener Josua langfristig aufbaut und ihm schließlich das angefangene Werk überträgt. Elia fand in Elisa einen Schüler, der sich den „zweifachen Anteil“ an Einfluss wünschte (2 Kön 2, 9). David kam in seine Position durch Samuel als Entdecker, er hatte in Jonathan einen Ermutiger, in Nathan einen Ermahner ... all das sind wichtige Aspekte von Mentoring!

Im Neuen Testament sehen wir dasselbe Prinzip in der Beziehung zwischen Paulus und Barnabas, der den Völkerapostel letztlich ins Team holte. Paulus wiederum wurde zum Mentor für Timotheus und Silas, für Priscilla und Aquila. Dieses Ehepaar wiederum förderte Apollos (vgl. Apg 11; 13; 15; 16; 18). Doch bei Jesus hat die ganze Sache System: „Er stieg auf den Berg und rief zu sich, welche er wollte; und sie kamen zu ihm. Und er bestimmte zwölf, damit sie bei ihm sein sollten und die er aussandte, um zu verkündigen, und die Vollmacht haben sollten, die Krankheiten zu heilen und die Dämonen auszutreiben.“ (Mk 3, 13-16) In der Parallele bei Lukas heißt es, dass Jesus vor dieser engeren Auswahl die Nacht „im Gebet zu Gott“ verbrachte (Lk 6, 12). Welche strategische Entscheidung war mit diesem Ereignis „auf dem Berg“ verbunden?

5.2 Die Doppelstrategie des Meisters

In der ersten Phase seines Dienstes (vielleicht dem ersten Drittel seiner drei Jahre öffentlicher Wirksamkeit) wandte sich Jesus an das Volk und erzielte eine gewisse Breitenwirkung. „Jesus durchzog ganz Galiläa, lehrte in ihren Synagogen und verkündigte das Evangelium von dem Reich und heilte alle Krankheiten und alle Gebrechen im Volk“, fasst Matthäus wiederholt zusammen (4, 23; 9, 35). Dabei blieb er sowohl im nationalen als auch im vertrauten religiösen Rahmen. Große Versammlungen unter freiem Himmel kamen hinzu, wo die Menschen seiner Zeit beide Aspekte der anbrechenden Gottesherrschaft hörten und sahen: Die frohmachende Botschaft (Evangelium) und die heilmachende Kraft (Wunder). Jesu Einfluss über die Landesgrenzen hinaus war nur eine Frage der Zeit (Mk

3, 7-10). Dabei hatten die Zeichen einer neuen Welt einen enormen Streueffekt: Wer von Gott Heilung erlebt, kann davon kaum schweigen (Mk 1, 44-45; 5, 19-20)! Zugleich setzte Jesus auf Einzelne, die wie ein Schlüssel ganze Gruppen erschlossen, zu denen Jesus natürlicherweise keinen Zugang hatte (Mt 9, 9-10). Doch welchen Mehrwert hatten die Auswahl der Zwölf und die Konzentration auf eine Kleingruppe?

Das Volk		Die Jünger	
Er lehrte sie	Mt 5, 1; 15, 10; 23, 1	Er lehrte sie	Mk 4, 10-11; 7, 17; 10, 10; 13, 3
Er heilte sie	Mt 4, 24-25; 9, 35-36 Mt 8, 1-3; 14, 13-14 Mt 15, 29-31; 19, 2	Er sammelte sie	Mk 6, 30-32 Mk 8, 10, 13 Mk 14, 33, 37
		Er prägte sie	Mk 9, 33-34; 10, 35-45

Wenn man die Textbefunde einmal tabellarisch gegenüber stellt, wird rasch deutlich: Jesus wandte sich seinem Volk, dem erwählten Bundesvolk in ganzer Breite zu. Sie sollten die Botschaft und die Kraft der guten „Herrschaft des Himmels“ hören und spüren. Doch eine Bewegung von nachhaltiger Wirkung sah Jesus nicht aus dem Volk hervorkommen, sondern durch die Auswahl seiner zwölf Jünger. „Jesus wollte nicht die Menge beeindrucken, sondern ein Reich aufrichten. Dies setzte Männer voraus, die das Volk führen konnten“, fasst Robert E. Coleman die Prioritätensetzung Jesu zusammen. „Deshalb konzentrierte er sich auf jene, die den Grundstock dieser Führungsschicht bilden sollten. Obwohl er tat, was er konnte, um der Volksmenge zu helfen, musste er sich in erster Linie den wenigen Männern zuwenden, damit schließlich auch die vielen errettet werden konnten. Das war die große Linie seiner Strategie.“²²

5.3 Von der Kleingruppe zur Bewegung

Für die Gründung eines Zwölferkreises gab es Vorbilder in den Prophetenschulen des Alten Testaments, vermutlich stand auch die Symbolik der zwölf Stämme Israels im Hintergrund (vgl. Lk 22, 29-30). Auch rabbinische Schulen mit einer Lebensgemeinschaft auf Zeit gab es zur Zeit Jesu. Insofern stellte das Format seiner Jünger-Gruppe nichts Besonderes dar. Doch inhaltlich gab Jesus dem Ganzen eine unnachahmliche Prägung. „Jesus berief die Jünger nicht nur zu einem Programm, sondern zu einer lebensverändernden Beziehung“, schreibt Günter Krallmann in seinem Buch „Leidenschaftliche Leiterschaft“, das die Missionsstrategie Jesu untersucht. „Jesus wusste, dass das verbindliche Zusammensein mit ihm der fruchtbarste Boden für die Jünger war, um charakterlich heranzureifen, in der Erkenntnis zu wachsen und um bestimmte Fähigkeiten heran-

²² COLEMAN, ROBERT E.: Des Meisters Plan der Evangelisation, Neuhausen-Stuttgart 1979, 23-24.

zubilden.“²³ Die Verse in Markus 3 könnte man als Mission Statement lesen, in dem die Absichten Jesu für seine Freunde zusammengefasst sind:

1. Verbindliche Gemeinschaft mit prägender Wirkung („damit sie bei ihm sein sollten“)
2. Befähigung und Bevollmächtigung zum Dienst („und die Vollmacht haben sollten“)
3. Ausbreitung der Bewegung („und die er aussandte“)

Jesus setzte also auf eine langfristige Wirkung. Seine Liebe galt allen Menschen, seine gezielte Investition jedoch dem Leben weniger. Er entschied sich gewissermaßen für „Klasse statt Masse“. Er wollte nicht nur gut informierte Mitarbeiter, sondern zutiefst transformierte Menschen. Menschen, die durch seinen Einfluss ihm selbst immer ähnlicher werden (vgl. Lk 6, 40). Krallmann schreibt dazu: „Die Methode, die Jesus wählte, war einfach und zwanglos, praktisch und ganzheitlich. Die Schule der Jünger war die Gesamtheit der Lebenserfahrungen, die sie mit Jesus teilten, und die Worte ihres Lehrers waren lediglich eine Erklärung der Lektionen, die sie aus seinem Leben bereits gelernt hatten. Das verbindliche Zusammensein bildete das Zentrum und das Geheimnis der Schulungsmethode des Meisters.“²⁴

Letztlich ging es Jesus um Nachhaltigkeit: Er hatte kleine, unscheinbare Samen ins Leben seiner zwölf Freunde gesät. Er selbst verzichtete auf sichtbaren Erfolg zu seiner Zeit und wurde selbst zum Saatkorn, das „in die Erde fällt und stirbt“ (Joh 12, 24). Jesus wusste, dass aus Saat und Sterben irgendwann reiche Frucht hervorgeht – und er freute sich auf den langfristigen Einfluss seiner Jünger! Eine endlose Kette von Zeugen des Auferstandenen würde den Erdball umspannen. „Wer an mich glaubt, wird die Werke auch tun, die ich tue, und wird größere als diese tun, weil ich zu meinem Vater gehe.“ (Joh 14, 12) Gerade im Blick auf die geistlichen Aufbrüche unserer Zeit, oft unter Verfolgung und persönlichen Opfern, sieht man die Prognose Jesu bestätigt: Sein Werk geht unaufhaltsam weiter!

6 Strategische Entscheidungen im Leben eines Pastors/ einer Pastorin

Doch welche Konsequenzen ziehen wir daraus im Blick auf die Rolle von Pfarrern und Pastoren?

(1) Zunächst einmal muss ich *theologisch entscheiden*, ob ich die Beobachtungen aus dem Neuen Testament so direkt auf mich heute beziehen will. Einfach

²³ KRALLMANN, GÜNTER: Leidenschaftliche Leiterschaft, Unna / Schwarzenfeld 2008 – im englischen Original: Mentoring for Mission, Waynesboro, GA 30830, USA 2002, 126.

²⁴ A. a. O., 67.

so von Jesus lernen? Ist das nicht geschichtslose Imitation, ein Idealisieren ohne Kontext? Hierzu folgende Rückfrage: Sofern wir Theologie „inkarnatorisch“ denken, also von der Menschwerdung Gottes ausgehen, erschließt sich ein neuer Blick auf diakonisches, seelsorgerliches und missionarisches Handeln, ergeben sich neue Impulse für gesellschaftsrelevanten Gemeindebau. Wieso sollte die Frage nach Mentoring und Menschenführung hier nicht ebenso ansetzen? Mir scheint ein Schlüssel für jeden neuen Aufbruch in der schlichten Frage zu liegen: Wie hat es Jesus gemacht – und was würde er heute tun?

(2) Ferner muss ich mich *psychologisch entscheiden*, welcher Typ Leiter ich auf Dauer sein will. Der Platzhirsch, an dem nichts vorbeigeht? Der Professionelle, der immer vorne steht und den Ton angibt? Der Perfektionist, dessen Ansprüchen letztlich niemand genügen kann? Der Unterhaltsame, der gerne dazugehören und möglichst von allen gemocht werden will? Der Übervater oder die Übermutter, die völlig in Beziehungen aufgehen und Menschen überbehüten? Der Machtmensch, der seine Position um ihrer selbst willen verteidigt? Mit den Jahren habe ich begriffen: Mentoring ist mehr eine Mentalität als eine fertige Methode. Andere Menschen zu fördern bringt die größte Erfüllung im Leben eines Leiters – sofern er oder sie nicht in sich selbst gefangen ist!

(3) Wenn ich durch alle diese Schleusen hindurch bin, muss ich *soziologisch entscheiden*: Wie will ich meine Beziehungen gestalten? Wo setze ich Prioritäten – und warum? Dies ist für Pastoren enorm schwierig, da gefühlt „immer jemand irgendwas will“! Die Menschen um uns schwimmen zur diffusen Masse, aus der uns undifferenzierte Ansprüche entgegen kommen. Zunächst müssen wir Abschied nehmen von dem geradezu ideologischen Anspruch: „Ich muss als Pastor für alle da sein!“ Bei einer Gemeinschaft von fünfzig Personen mag es möglich sein, allen das Gefühl von Nähe zu vermitteln. Bei einer wachsenden Gemeinde jedoch muss sowohl Verantwortung auf mehrere Schultern verteilt als auch Nähe dezentral gelebt werden. Der Anspruch, dass jeder „unmittelbar“ zum Pastor ist, führt nur zu Enttäuschungen und Überforderung.

(4) Schließlich muss ich *didaktisch entscheiden*, wie ich meine neuen Prioritäten transparent und nachvollziehbar mache. Die schlechteste Begründung für „das mache ich nicht mehr!“ ist das Argument der Überlastung. Im günstigsten Fall reagiert die Gemeinde(Leitung) darauf mitleidig. Vom Modell Jesu ausgehend entscheide ich mich, primär in die Mitarbeiter zu investieren. Wer von seinem Amt her Verantwortung trägt, sollte auch konsequent meine Aufmerksamkeit und Unterstützung bekommen. Parallel halte ich Ausschau nach Menschen, die geistlich hungrig und lernwillig sind. Mentoring gelingt am besten, wenn wir Einzelne „absichtslos“ fördern, unabhängig von ihrer jetzigen oder künftigen Position. Längerfristige Begleitung und Prägung von potenziellen Leitern geschieht idealerweise in überschaubaren Gruppen und in Eins-zu-eins-Beziehungen. Die Zeit dafür muss man sich „nehmen“!

Wie es praktisch laufen kann ...

Spätestens als in unserer Gemeinde Ende der 1990er Jahre sonntags oft mehr als 200 Menschen zusammenkamen, habe ich innerlich umgeschaltet. Mein Focus ging zunehmend nach „innen“, wiewohl die Herausforderungen von „außen“ nicht nachließen: Amtshandlungen, Geschäftsführung, Konflikte und Krisen sorgten für reichlich Arbeit. Doch gezielt investiert habe ich im Sinne von Nachhaltigkeit beim Gemeindebau

- indem ich einige Jahre lang die Leiter unserer Hauskreise schulte und versuchte, gemeinsame Werte zu vermitteln. In den Kleingruppen wurde Beachtliches an sozialer Vernetzung und „pastoraler Fürsorge“ geleistet;
- indem ich bei unseren Glaubenskursen die Grundlage legte, Referate selbst ausarbeitete und Gruppenleiter schulte, dann aber umschaltete: Es gab viel mehr begabte Referenten, die ich nun fördern konnte. Darüber hinaus lernten Mitarbeiter anderer Gemeinden, indem sie bei uns hospitierten oder wir bei ihren Alpha-Kursen Starthilfe vor Ort gaben;
- indem ich den Lobpreis im Gottesdienst über einige Jahre selbst leitete und ein Musikteam aufbaute. Doch spätestens als andere begabte Musiker mit Leitungspotenzial auftauchten, konnte ich die Stafette weitergeben und bin heute gelegentlich „Gastspieler“.

Und was entspricht meinem Typ?

Vielleicht bin ich als Pastor/Pastorin ja gerne „Macher“ ... Warum sollte ich nicht machen, was meinen Gaben entspricht? So habe ich immer gerne layoutet, gestaltet und Fotoserien erstellt. Allerdings muss der Macher erkennen, wann seine Zeit abgelaufen ist und andere Begabte sich auf seinem Feld betätigen können. Jede der im Neuen Testament erwähnten Gaben ist letztlich dazu da, anderen zu dienen und sie für ihren Dienst zu befähigen. „Gabenorientierte Mitarbeit“ gehört für mich zu einer wesentlichen Voraussetzung für eine erfüllende und erfolgreiche Pastorenrolle.²⁵ Das „Mädchen für alle/alles“ jedenfalls sollte endgültig der Vergangenheit angehören!

Vielleicht bin ich von meinem Typ her auch ein „Motor“ ... Wie dankbar bin ich für Männer und Frauen, die bei uns Verantwortung übernommen und Dinge in Bewegung gebracht haben! Passive und abwartende Menschen sind viel weiter verbreitet. Doch der Motor muss spüren, wann er zu schnell und dadurch heiß läuft. Er muss lernen, mit den anderen Schritt zu halten und sie mitzunehmen. Geistliche Leitung bedeutet immer, dass wir vom „Ich“ zu einem „Wir“ kommen. In diesem Sinn ist der gemeinsam zurückgelegte Weg genauso wertvoll wie das Erreichen eines Ziels.

²⁵ So das zweite der acht „Qualitätsmerkmale“ im Konzept der „Natürlichen Gemeindeentwicklung“. Vgl. SCHWARZ, Gemeindeentwicklung, 24-25.

Vielleicht bin ich auch motiviert, „*Mentor*“ für andere zu sein ... Im Chor der biblischen Zeugen bin ich dabei gut aufgehoben. Mentoring ist nicht nur angesagt und entspricht einem Bedürfnis nach Begleitung, Orientierung und Vergewisserung in Zeiten der Postmoderne. Es ist der biblische Weg, den Auftrag Jesu „bis an das Ende der Welt“ zu erfüllen (Apg 1,8). Nur wenn Menschen ihren Lauf bestehen, kann es auch zur Stabübergabe kommen. Nur wenn Menschen durch ihr Leben authentisch Christus bezeugen, werden andere neugierig auf eine Begegnung mit ihm. Nur wenn wir heute die Leiter von morgen bauen, wird die Gemeinde Jesu Zukunft haben in diesem Land.

Abstract

The author contends that the role of the pastor must change. He observes that the work of a pastor has become more complex, resulting in stress and inability to cope with the number of roles which pastors feel obliged to fill.

He warns that the churches need to undergo structural and spiritual changes. The church is no longer reaching the people and resources are stretched. He argues further that the current methods result in immature Christians whose spiritual gifts remain underdeveloped.

He recommends learning anew from Jesus, whose strategy led to the gospel being widely spread and growth of the church.

In conclusion he points out that contemporary pastors have consciously decide how they can learn from Jesus and implement this in the work of the church.

Pfarrer Sven Schönheit, Apostel-Petrus-Gemeinde, Wilhelmsruher Damm 161, D-13439 Berlin; E-Mail: swen@schoenheit-berlin.de

„Bist du jetzt hier als Pastor oder als Freund?“

Die Rolle des Pastors in Beziehung – zwischen Professionalität und Pro-Persönlichkeit

I Einleitung

Bist du jetzt als Pastor hier oder als Freund?¹ Diesen Satz habe ich während meines Vikariats immer wieder von unterschiedlichen Generationen in den unterschiedlichsten Situationen gehört. Der Beruf des Pastors, so wie ich ihn ausfülle, scheint für mich mit einer Rollenunklarheit verbunden zu sein.

Und das überraschenderweise nicht nur von meiner eigenen Rollenerwartung und Identität her, sondern auch in der Wahrnehmung des jeweiligen Gegenübers.

Das hat mich aufmerksam werden lassen auf die verschiedenen Rollen, die mir zugeschrieben werden in ihren jeweiligen Kontexten. Seien es der Freund, der Seelsorger, der Theologe, der Schulungsleiter, der Prediger, der Helfer, der Ehemann oder andere Rollen. In allen bin ich Pastor in Beziehung zu bestimmten Menschen.

Deshalb widme ich mich im Folgenden den verschiedenen Rollen und besonders dem Umgang mit mehreren Rollen im Berufsbild Pastor. Darüber hinaus werde ich die Beziehungen und den Umgang mit Beziehungen im Berufsbild Pastor betrachten.

Dies ergibt sich aus der Erfahrung, dass ich in meinem beruflichen Alltag immer wieder an Grenzen und auf offene Fragen im Umgang mit Beziehungen gestoßen bin: Inwieweit kann man als Pastor eigentlich Freunde haben? Sind Beziehungen ein legitimes Arbeitsmittel und wo sind Beziehungen für den Beruf eine Gefahr?

In meinem eigenen Hauskreis habe ich die Erfahrung gemacht, dass ich sehr gut zwischen privater Person und beruflicher Rolle trennen kann bzw. nicht trennen muss, obwohl ich mit dem überwiegenden Teil der Hauskreisteilnehmer auch zusammenarbeite. In zwei Beziehungen zu jungen Erwachsenen der Gemeinde habe ich aber schnell gemerkt, dass die Grenzen von privater Person und beruflicher Rolle beim Umgang mit Zeit und den Informationen, die ich mit ihnen teile, verschwimmen.

¹ Dieser Beitrag geht zurück auf die Vikariatsarbeit von Dennis Sommer, verfasst im Dezember 2012, mit dem Thema: „Bist du jetzt hier als Pastor oder als Freund?“ Die Rolle des Pastors in Beziehung – zwischen Professionalität und Pro-Persönlichkeit.

In einem dritten Teil soll anhand einer exegetischen Betrachtung sowohl die Rolle des Pastors untersucht als auch das Verständnis von Beziehung im Kontext des pastoralen Berufes reflektiert werden. Auf Grund des Umfangs dieses Beitrags geschieht dies in einer groben exegetischen Analyse unter Zuhilfenahme exegetischer Erarbeitungen der aktuellen praktisch-theologischen Forschung. In einem Fazit sollen die Ergebnisse dann zusammengefasst dargestellt werden, um den Beruf des Pastors im eigenen Selbstverständnis zu überdenken und in den jeweiligen Beziehungen zu gestalten.

Anmerken will ich den Gebrauch der Begriffe Pfarrer und Pastor. Diese sind in dieser Arbeit gleichzusetzen, da sie das Berufsbild bezeichnen und der konfessionell unterschiedliche Gebrauch nicht vom Thema ablenken soll, sich aber durch die Lektüre ergibt. Des Weiteren kann in dieser Arbeit bei der Berufsbezeichnung Pastor und Pfarrer nicht auf das Geschlecht rückgeschlossen werden.

2 Die Rolle im pastoralen Horizont

2.1 Rollenkonfusion und Identitätsfrage

„Nichts ist klar“². So überschreibt Herbert Pachmann seine Auseinandersetzung mit der Rolle bzw. dem Leitbild des Pfarrers. Er meint, es gäbe keinen anderen Beruf, der „solch ein weites und widersprüchliches Spektrum von Rollenerwartungen und Identitätszuweisungen enthält“³.

Schon Anfang des 20. Jahrhunderts beschrieb Johann Georg Fetzer, der eine der ersten Pastoraltheologien mit freikirchlichem Duktus verfasste, die Anforderungen an den Pastor in seinen unterschiedlichen Rollen. Er beschreibt den Pastor im Verhältnis zu seinen Kollegen, zur Gesellschaft und zu seiner Familie. Hierbei zeigt er auf, dass der Pastor in seinen unterschiedlichen Bezügen durch das Amt gefordert ist, aber sein Amt ebenfalls nutzt, um die Rollen zu regulieren.⁴

Es scheint also keineswegs nur die Rollenerwartung der jeweiligen Gegenüber zu sein, die es schwer macht, sondern auch einen eigenen Anteil zu geben, der im Beruf zum Tragen kommt. Dabei gibt es ganz klassische Rollen wie den Priester, Lehrer, Propheten oder Seelenhirten, sowie ganz moderne Projektionen wie den Animator, Manager, Therapeuten, Mediator, spirituellen Meister, guten Nachbarn oder Lebensberater.⁵ Pachmann stellt fest, dass es angesichts solcher Anforderungen schwer ist, eine eigene Identität im Beruf Pastor zu finden. All die Rollenerwartungen, seien es die eigenen oder die meiner Gegenüber, führen

² PACHMANN, HERBERT: Pfarrer sein. Ein Beruf und eine Berufung im Wandel, Göttingen 2011.

³ A. a. O., 68.

⁴ Vgl. SPANGENBERG, VOLKER: Unterwegs zu einem freikirchlichen „Amtsverständnis“. Eine Auseinandersetzung mit Johann Georg Fetzers „Pastoral-Theologie“ von 1908 und bleibende pastoraltheologische Fragestellungen: ThGespr 32 (2008) 159-180.

⁵ Vgl. PACHMANN, Pfarrer 68.

letztlich zu einer Rollenkonfusion und bringen den Pastor unweigerlich zu der Frage nach der eigenen Identität. Deshalb schlägt Pachmann vor, nicht nur mit der Rollenkonfusion an sich verantwortungsvoll umzugehen, sondern darüber hinaus auch eine „theologisch reflektierte Bestimmung der eigenen Rolle“⁶ zu erarbeiten.⁷

Manfred Josuttis thematisierte die Rollenkonfusion 1982 in seinem Buch „Der Pfarrer ist anders“ und stellte die Rollenkonfusion des Pastors als echtes Dilemma dar. Er legt in dem Buch eine lange Liste dar, welche die Spannung der verschiedenen Rollen aufzeigt. Seine Leistung besteht aber in dem Herausarbeiten von gegebener Situation und idealer Absichtserklärung der Andersartigkeit des Pfarrers. Neben Konfusion tauchen also auch die Argumente für die Nutzung verschiedener Rollen und gerade aus dem Beruf entstehende Anforderungen an verschiedenen Rollen auf.⁸

Manfred Josuttis zeigt, dass Pfarrer permanent zwischen unterschiedlichen Lebenswelten vermitteln. Nicht nur zwischen Generationen, sondern auch bei Werten und Normen sind polarisierende Gruppen und soziale Zusammenhänge und Gegensätze im Blick. So gehört es zum Ideal des Pastorenamtes, solch eine Vermittlerrolle einzunehmen, die sich im Amt begründet und dadurch, dass sie funktionale Autorität im jeweiligen System ist. Hierbei ist entscheidend, dass der Pfarrer meist mit Personen agiert, deren soziale und kulturelle Standards voneinander abweichen.⁹

Dies lässt sich gut nachvollziehen, wenn man sich verschiedene aktuelle Forschungen zum Thema Milieu¹⁰ oder einen Blick in die unterschiedlichen Werte und Normen der Generationen innerhalb einer Gemeinde anschaut.

2.2 Rollenerwartung und Gesellschaftszuweisungen

Der Gedanke des Pastors als Grenzgänger zwischen verschiedenen Generationen und sozio-kulturellen Gruppen eröffnet die Möglichkeit, die vielzähligen Rollen im Berufsbild festzumachen und nicht in Frage zu stellen. Wer Grenzgänger ist, der wird in unterschiedlichen Systemen unterschiedliche Rollen annehmen können. Diese Rollen ergeben sich wie schon erwähnt nicht nur aus einer eigenen Zuschreibung, sondern auch und vor allem aus der Erwartung der jeweiligen Gegenüber. Ein paar der gegebenen Systeme und Erwartungsträger werden hier kurz aufgeführt.

⁶ A. a. O., 69.

⁷ Vgl. a. a. O., 68 f.

⁸ JOSUTTIS, MANFRED: Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, München 1982.

⁹ Vgl. a. a. O., 36.

¹⁰ Zum weiteren Verständnis kann man beispielsweise die Sinus-Milieu Studie des Sinus-Instituts lesen und den Versuch machen zu beschreiben, welche Milieus in der eigenen Gemeinde zu finden sind.

Da ist zunächst der innerkirchliche bzw. innergemeindliche Bereich, in dem vom Pastor erwartet wird, ein *normales* Gemeindemitglied zu sein. Alle Begabung, Kompetenzen und ein besonderer Auftrag sollen hier ausgeführt werden. Einige Rollen sind hier der Hirte, der Organisator, Manager und so weiter. Und jede Rolle „bezeichnet ein Bündel von Verhaltenserwartungen“¹¹, welches nicht nur gesellschaftlichen Grundes ist, sondern auch mit der offensichtlichen, eigenen Persönlichkeit und Begabung zu tun hat.¹²

Gesellschaftlich/außergemeindlich ist die Rolle allerdings die eines „Repräsentanten des Heiligen, des Christentums und der fremden Heimat Kirche“¹³ mit der Erwartung gerade, der Grenzgänger zu sein, der die beiden Welten zusammenbringt. Somit ist theologisch gesehen für die Gemeinde häufig mehr das Charisma und eine Totalrolle im Blick, die Person und Beruf vereint. Außergemeindlich wäre aber eine Repräsentation eher auf das Amt bezogen und somit eine Teilrolle vor Augen, welche die Trennung von Beruf und Privatem einfacher macht.¹⁴

Interessant sind dazu die Ausführungen Michael Klessmanns, in einem gesellschaftlichen Kontext den Pastor als Priester wahrzunehmen. Diese Rolle schafft die Möglichkeit, den Pastor als religiöse Übertragungsfigur zu sehen: Den Mittler zwischen Irdischem und Heiligem. Der Beruf, hinter dem Gott selber steht. Hierbei verschwindet die Privatperson fast ganz hinter der Überhöhung. Das kann für den Pastor erleichternd sein. Allerdings ist dies ebenfalls eine große Gefahr, wenn Narzissmus und idealistische Größenvorstellungen hinzukommen. Dann versteckt sich die Person des Pastors hinter dieser Rolle und der Pastor wird beispielsweise immer unempfänglicher für Kritik.¹⁵

Über diese Systeme hinaus sind dann noch einzelne Rollen zu nennen, die sich aus bestimmten Gesellschaftszuweisungen ergeben. Hierbei sind es meist psychologische Aspekte, die die jeweilige Rolle auf den Pastor projizieren.

Der Pastor als Helfer erhält in der Regel eine Menge Anerkennung und ist in einer machtvollen Position. Sie ergibt sich aus dem christlichen Ideal des Dienens. Gefahr dieser Rolle ist, dass sich hinter dem Helfen gut die eigenen Probleme verstecken lassen und sich ein Helfersyndrom entwickelt. Die eigenen Bedürfnisse oder gar die Bedürfnisse der eigenen Familie müssen hinten anstehen, weil man der Helfer ist.¹⁶

Der Pastor als Theologe ist eine Gegebenheit, die sich aus seiner Ausbildung ergibt. Gesellschaftlich wird immer noch die Frage diskutiert, ob universitäre Theologie dieselbe ist, wie die Theologie, die in Gemeinden gelehrt und gelebt

¹¹ KLESSMANN, MICHAEL: Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2004.

¹² Vgl. PACHMANN, Pfarrer 72.

¹³ MECHELS, EBERHARD und SCHAUF, KORNELIA: Der Pfarrer/die Pfarrerin von morgen, Wuppertal 1999.

¹⁴ Vgl. PACHMANN, Pfarrer 72 f.

¹⁵ Vgl. KLESSMANN, Pastoralpsychologie 561 f; 565.

¹⁶ Vgl. a. a. O., 566 f.

wird. In solchen Zusammenhängen ist von Entwissenschaftlichung als Notwendigkeit, Zurücktreten von Theologie im Pastorenberuf und theologischem Pluralismus die Rede. Gefahr solch einer Rolle ist, die vielzähligen Fragestellungen um den Begriff Theologie mit in die Ausübung des Amtes zu nehmen. Theologie ist die Auseinandersetzung mit der Lehre, die hinter der „Kommunikation des Evangeliums“¹⁷ steht.¹⁸

Der Pastor als Freund nimmt den seelsorgerlichen Kontext in den Blick. Die besondere Stärke dieser Rolle ist partnerschaftliche Begegnung und das Abbauen des durch das Amt entstehenden Gefälles. Dieses Abbauen des Gefälles ist insofern trügerisch, da Kompetenz und Distanz durchaus helfende Voraussetzungen für ein Seelsorgegespräch sind. Wer diese Rolle einnimmt, bewegt sich auf einem schmalen Grad.¹⁹

2.3 Zwischenfazit – Der Pastor als Profession

Schaut man sich die Erwartungen, Zuweisungen und Projektionen an, die die unterschiedlichen Rollen für den Beruf des Pastors generieren, wird es schwer, ein generelles Bild der Gesamtrolle Pastor zu beschreiben. Was man zusammenfassend sagen kann ist, dass es die „konkrete pastorale Situation [ist], die weitgehend den Rahmen für das individuelle Verhalten des Pfarrers vorgibt“²⁰. Und daraus ergibt sich dann der Versuch, den Pastor in seiner jeweiligen Situation mit einer Rolle zu versehen, die von der Beschreibung her auf die Situation passt.

Für den pastoralen Beruf ergibt sich daraus eine große Chance die eigene Rolle zunächst frei von Erwartungen, Zuweisungen und Projektionen, zu gestalten.

Bei dieser Rollengestaltung ist aber aufgefallen, dass kein weißes Blatt neu beschrieben werden kann, sondern zunächst Amt/Beruf und Persönlichkeit zusammen kommen. Die Pastorenrolle ist also eine „Totalrolle“²¹, die nicht nur den Bereich Beruf mit einschließt, sondern auch die eigene Person. Dessen muss sich ein Pastor bewusst sein, weil die „Undifferenziertheit dieser Berufsstruktur, die natürlich auch Chancen enthält, verführt zu jenen überzogenen Erwartungen, die leicht auch zu den eigenen werden können“²².

Außerdem fällt auf, dass es mehrere Rollen gibt, die bewusst den Abbau des Gefälles bzw. der Asymmetrie zwischen Pastor und Gegenüber zum Ziel haben. Davon lässt sich lernen, dass das Amt in der Wahrnehmung von innen und von außen ein gewisses Hindernis darstellt. Erklärt wird dieses Gefälle durch die selbst gesetzten oder erwarteten Ideale an die Rolle. Eine Rolle, mit der es

¹⁷ PACHMANN, Pfarrer 136.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 132 ff.

¹⁹ Vgl. KLESSMANN, Pastoralpsychologie 567.

²⁰ PACHMANN, Pfarrer 106.

²¹ KLESSMANN, Pastoralpsychologie 549

²² Ebd.

möglich ist, Amt und Person zusammen zu bringen, die nicht als Hindernisse wahrgenommen werden und dennoch den professionellen Abstand wahren, der beispielsweise bei Seelsorge nötig ist, kann ein Gestaltungskriterium sein.

Es bleibt für einen Pastor zeit seines Berufslebens wichtig, die Totalrolle im Sinne einer Berufung zu verstehen und sich der vielen erwarteten und zugewiesenen Rollen bewusst zu werden. Jede Rolle sollte auf ihre Gestaltungsmöglichkeiten und Gefahrenpotenziale geprüft werden. Es reicht also nicht, eine Rolle anzunehmen oder abzulehnen, denn der Pastor als Grenzgänger arbeitet mit und durch die unterschiedlichen Rollen.

3 Beziehungen im pastoralen Horizont

3.1 Beziehungen als Arbeitsmittel – Pro-Personalität

Beziehung als einen Aspekt oder sogar als ein Mittel der Arbeit eines Pastors zu verstehen, wird vor allem in der poimenischen Literatur vertreten.

Generelle Aussagen, Prinzipien oder Modelle sind selten und auf Grund der vielzähligen Faktoren, die Beziehung und ihre Dynamik mitbestimmen, meist nur in eng abgestimmten Kontexten oder klar definierten Situationen möglich.

Und dennoch ist der Beziehungsaspekt nicht unerheblich und auf Grund seiner Komplexität nicht zu vernachlässigen. Denn der Beruf des Pastors lebt von und mit Kommunikation, die ein Ausdruck von Beziehung ist. Somit ist „Beziehungsgestaltung eine grundlegende Fähigkeit für das Pfarramt“²³ und wird als „personale Kompetenz“²⁴ für den Beruf Pastor definiert. Klessmann spitzt diese Begriffe darin zu, dass er die Person des Pastors somit als „entscheidende[s] Werkzeug“²⁵ für die Ausübung des Amtes bzw. des Berufes sieht. Hier bedient man sich auch immer wieder der Erfahrungen aus Beratung und psychotherapeutischen Kontexten, um das Berufsbild und die personale Kompetenz sachgemäß beschreiben und einordnen zu können. Angelehnt an Martin Buber wird beispielsweise die personale Kompetenz mit dem Begriff der Begegnung als eine Begegnung mit nicht alltäglichen Erwartungen beschrieben. Das heißt, dass von einem Pastor in seinen Begegnungen auf Grund seines Amtes besondere Erwartungen an die Beziehung gestellt werden und in diesen Begegnungen die Beziehungskompetenz die entscheidende Bedeutung für „gelingende und heilsame Prozesse“²⁶ ist.²⁷

²³ KLESSMANN, Pastoralpsychologie 539.

²⁴ Ebd.

²⁵ A. a. O., 540.

²⁶ A. a. O., 543.

²⁷ Vgl. a. a. O., 539-543.

Das wirft automatisch eine Menge Fragen an die eigene Person auf und erfordert eine Auseinandersetzung mit dem eigenen Sein. Folgt man dieser These, so scheinen eine solche Auseinandersetzung und eine eigene Reflexion, die in ein größeres Bewusstsein über sich selbst für den Beruf Pastor führt, unumgänglich.

In der Beziehungsarbeit treffen dann die Beziehung zum Gegenüber und die Beziehung zu mir selbst aufeinander. Das bezeichnet Robert Antoch als die „Dynamik der Beziehung“²⁸ und ordnet der personalen Kompetenz die Begriffe Selbstsicherheit, Selbstvertrauen und Empathie als Teilkompetenzen zu. Gleichzeitig macht er aber deutlich, dass man all diese einzelnen Kompetenzen in kein geschlossenes System packen oder sie definieren kann. Gerade mit dem Begriff der Dynamik soll deutlich werden, dass Beziehung immer offen und gemeinsam auf ein Ziel hinaus läuft und eine Kraft oder Motivation entwickeln kann, die beide Beziehungspartner vorher nicht kannten. Aber auch aus dieser Beschreibung der personalen Kompetenz geht für Antoch hervor, dass die Notwendigkeit „über Probleme und ihre dynamische Struktur Bescheid [zu] wissen“²⁹ als eine Voraussetzung für die Erlernung dieses Berufes gilt und die Arbeit an diesen Problemen „in der Beziehung geschieht“³⁰. Auch wenn dieser Fokus mit dem Begriff der Probleme auf den therapeutischen Kontext abzielt, ist der doch für den poimenischen Kontext und einige Begegnungen bzw. Beziehungen in der Arbeit des Pastors übertragbar. Denn auch hier wird auf das Bewusstsein der Struktur und die Dynamik von Beziehungen hingewiesen.³¹

Paul Watzlawik hat für die Beziehungsdynamik den Unterschied von Beziehungsebene und Inhaltsebene innerhalb der Kommunikation fruchtbar gemacht. Seine These, dass die Beziehungsebene die Inhaltsebene mitbestimmt, zeigt, dass für die Arbeit eines Pastors die personale Kompetenz nicht nur eine entscheidende Herausforderung ist, sondern auch eine Chance für die Kommunikation.³²

Da, wo Glaube der Inhalt oder die „primäre Aufgabe [...] die Kommunikation des Evangeliums“³³ ist, kann die eigene Person den Glauben oder das Evangelium also nicht nur negativ, sondern auch positiv prägen. Entscheidend ist die Erkenntnis, dass die Person auf der Beziehungsebene immer auch wirkt und der Pastor niemals hinter der Botschaft zurücktritt.

Außerdem weist Antoch darauf hin, dass Widerstände gegen die Person somit auch Widerstände gegen den Inhalt auslösen können oder sich im „Beziehungsverhalten in Szene setzen“³⁴. Diese Dynamik kann den Pastor in vielen problematischen Beziehungskontexten wiederum entlasten. Seine Herausforderung

²⁸ ANTOCH, ROBERT: *Beziehung und seelische Gesundheit*, Frankfurt a. M. 1994.

²⁹ A. a. O., 189.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. a. a. O., 188 f.

³² Vgl. a. a. O., 193.

³³ KLESSMANN, *Pastoralpsychologie* 539.

³⁴ ANTOCH, *Beziehung* 200.

wird dabei die Reflexion und Unterscheidung der beiden doch miteinander korrelierenden Ebenen sein.³⁵

Eine Pro-Personalität, d. h. ein Bewusstsein für die eigene Person und die Beziehungsebene in den Begegnungen, ist also nicht nur Herausforderung und Voraussetzung für den Beruf, sondern auch als Chance zu verstehen in der Ausübung und Gestaltung der Berufsbegegnungen. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Person und eine eigene Selbstorganisation der Persönlichkeit in dem Beruf des Pastors sind also entscheidende Prozesse.

3.2 In Beziehungen abgrenzen – Professionalität

Aus dem bisher Erarbeiteten ist deutlich geworden, dass die Auseinandersetzung mit Beziehung und der eigenen Person hilfreich und notwendig ist für die Begegnungen bzw. Beziehungen, im Berufsfeld des Pastors.

Dass gerade in einer offenen Dynamik aber keine ideale Situation vorherrscht und somit viele Schwierigkeiten auf Teilnehmer und Mitgestalter einer solchen Dynamik zukommen, beschreibt Antoine Vossen. Er betont zwar ebenfalls, dass es wichtig ist, sich mit der eigenen Person auseinander zu setzen und das innerhalb dieser Dynamik zu tun, weist aber darauf hin, dass das „mit allen Risiken“³⁶ geschieht. Zu diesem Selbstsein im Beruf gehört es, einen „Rahmen zu organisieren und eine Beziehung zu entwickeln“³⁷, die neben den eigenen Bedürfnissen und der Erfahrung von Schwierigkeiten, das Selbstsein überhaupt ermöglicht. Diese beiden Ebenen der Vorgabe und Organisation einer Beziehungsstruktur und gleichzeitig des Erlebens und Lebens innerhalb dieser Beziehungsstruktur fordern Werkzeuge, die beides ermöglichen. Werkzeuge, die vor Überforderung schützen und Einfühlungsvermögen oder „Hingabe“³⁸ ermöglichen und unterstützen.³⁹

Solch eine Konzentration auf Strukturierung und Organisation ist durch den Begriff der Professionalität ausgedrückt. Dass es um die Organisation und Strukturierung der Beziehungen und eigenen Rollen geht, liegt am Kontext. Professionalität bedeutet demnach, sich auf die Verknüpfung von Beziehungs- und Sachebene zu konzentrieren und in einer Art innerlichen Abstraktion einen Rahmen für das Beziehungssystem zu gestalten. Diese Abstraktion erfordert eine innerliche Abgrenzung von der Beziehungsebene und Eingrenzung des Beziehungssystems.

³⁵ Vgl. ATOCH, Beziehung 200 f.

³⁶ VOSSEN, ANTOINE: Selbstwerden in menschlichen Beziehungen, Berlin 1975.

³⁷ A. a. O., 288.

³⁸ A. a. O., 287.

³⁹ Vgl. a. a. O., 287 ff.

Martin Nicol beschreibt die „ideale Sprechsituation“⁴⁰ in einem seelsorgerlichen Gespräch unter einem „Paradigma partnerschaftlicher Gegenseitigkeit“⁴¹. Er differenziert jedoch, dass diese ideale Beschreibung lediglich auf der Ebene des Modells abstrahiert werden kann.⁴²

Dagegen stellt Christoph Morgenthaler in seelsorgerlichen Gesprächskontexten die Beobachtung von der „Empathiefalle“⁴³, die vor allem dann auftreten kann, wenn mehrere Gegenüber zur Beziehung gehören. Beispielsweise sind Gruppensituationen oder eine Begegnung zu dritt nicht frei von der Herausforderung, mit Konkurrenz, Rivalität, Koalitionsbildungen auf Grund einer engeren Bindung zu einem der Gegenüber umgehen zu müssen. Schnell wird hier etwas missverstanden, was im Einzelgespräch noch als besonders wertvoll und auch brauchbar für die Begegnung und das gemeinsame Arbeiten war.⁴⁴ Einfühlungsvermögen schafft bei einem anderen Gegenüber unter Umständen Missverständnisse oder Misstrauen. Das Ideal von einer partnerschaftlichen Gegenseitigkeit ist in solchen Beziehungsstrukturen durch einen Konflikt, übersteigerte Erwartungshaltungen, unterschiedliche Rollenerwartungen nicht erreichbar. Solche negativen Dynamiken sind gerade mit ihren verschiedenen Gruppen- oder Mitarbeiterzusammensetzungen denkbar.

Morgenthaler schlägt für diese Kontexte und gerade schwierigen Beziehungsdynamiken zwei Werkzeuge vor, die dem Pastor helfen, in einer angemessenen Grundhaltung seinen Gegenübern zu begegnen. Zum einen nennt er die auf Boszormenyi und Spark zurückgehende Allparteilichkeit, die als Haltung verstanden den Einzelnen sowie das Gruppensystem im Blick hat. Das heißt, dass „jede Bewertung einer Beziehungsposition [...] vielmehr durch die Bewertung einer anderen Beziehungsposition zu einem späteren Zeitpunkt dialektisch ausbalanciert“⁴⁵ wird.⁴⁶

Zum anderen nennt Morgenthaler die Interpathie, welche sogar als Voraussetzung der Allparteilichkeit gilt und an die Stelle der Empathie in solch schwierigen Beziehungsdynamiken rückt. Interpathie beschreibt das Einfühlen in das Dazwischen. Regeln, Ungleichgewichte, Qualität von Beziehungen und das Geflecht von Sympathie und Antipathie sind unausgesprochene Dynamiken und sollen vom Pastor erkannt und empfunden werden. Hierbei geht es darum, den Beteiligten dann diese Wahrnehmung zur Verfügung zu stellen, um Beziehung und somit die Kommunikation zu ermöglichen und zu vereinfachen.⁴⁷

⁴⁰ NICOL, MARTIN: Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs, Göttingen 1990.

⁴¹ A. a. O., 161.

⁴² Vgl. a. a. O., 159-161.

⁴³ MORGENTHALER, CHRISTOPH: Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart 2005.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., 150.

⁴⁵ A. a. O., 149.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., 148 f.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 148-151.

Solch eine Grundhaltung fordert vom Pastor in Beziehungen ebenfalls die Reflexion der Beziehungsebene. Er versucht durch eine Vereinfachung und Klarheit-Schaffung in der Beziehungsdynamik Beziehung wieder herzustellen. Dies aber nicht nur und vordergründig durch eine personale Kompetenz, sondern durch eine Art Abgrenzung von den Gegenübern zu Gunsten der Reflexion der Beziehungsstruktur.

Dass Abgrenzung also auch zu einer professionellen Haltung, das heißt zu einer Haltung gehört, die die Profession Pastor und ihre Ausführung im Blick hat, wurde deutlich und gehört ebenfalls zu den Werkzeugen, die eine Grundhaltung in Beziehungen beschreibt.

Darüber hinaus kann man sich unterschiedlichster Methoden und Reflexionswerkzeuge bemächtigen, die sich aus therapeutischer und poimenischer Literatur entlehnen lassen. Diese hier ausführlich aufzuzählen, würde der Rahmen dieses Beitrags nicht hergeben, gehört aber zur Aufgabe und Auseinandersetzung mit der eigenen professionellen Kompetenz. Um an entsprechende Literatur zu gelangen, kann man den Fragen zur Nähe und Distanz, Vertrauen und Misstrauen, Verständnis und Unverständnis, Annahme und Abwehr, Sympathie und Antipathie, Introjektion, Projektion, Konfluenz, Retrofektion, Intervention und so weiter nachgehen, um sich mit verschiedenen Dynamiken, die in Beziehungssystemen wirken, auseinanderzusetzen.⁴⁸

3.3 Zwischenfazit – Der Pastor als Person

Die Aufgabe, Beziehungen im pastoralen Beruf zu leben und zu gestalten, scheint eine große Herausforderung und komplexe Auseinandersetzung zu sein.

Zum einen ist eine Pro-Personalität gefordert, weil der Beruf des Pastors ohne die Person nicht denkbar wäre bzw. die Person nicht hinter den Beruf Pastor zurücktreten kann. Der Pastor gestaltet seinen Beruf mit und durch Beziehungen und ist als Kommunikator des Evangeliums mit seiner ganzen Person in die Verantwortung gerufen, somit auch seine Beziehungen zu gestalten. Ein seelsorgerliches Gespräch lebt vom Vertrauen in die Person und eine Predigt von der Glaubwürdigkeit des Pastors. Somit ist die personale Kompetenz Anforderung und Chance zugleich.

Dass aber zu einer offenen Beziehungsdynamik auch Versagen, eigene Sorgen, Unzulänglichkeiten, Überforderungen, unerfüllte Erwartungen und so weiter gehören, fordert gleichzeitig vom Pastor eine professionelle Kompetenz, die Beziehungsdynamiken kennt, erkennt und in einen Rahmen setzt. Zu einer personalen Kompetenz gehört also auch die professionelle Kompetenz.

Personale und professionelle Kompetenz lassen sich in beide Richtungen denken. Eine „professionelle Kompetenz im Sinn von formaler Zuständigkeit muss

⁴⁸ Vgl. PERLS, FRITZ: Grundlagen der Gestalt-Therapie. Einführung und Sitzungsprotokolle, München 1995.

gefüllt werden mit einer personalen Kompetenz, Beziehungen [...] immer neu authentisch⁴⁹ zu gestalten. Zur personalen Kompetenz gehört aber ebenfalls, die professionelle Kompetenz, Beziehungssysteme zu organisieren und zu strukturieren.

Es ist also kein Nacheinander, sondern Ineinander beider Kompetenzen. Dies wiederum lässt sich auch in einer Rollenvielfalt erkennen. Der Freund ist gleichzeitig der Pastor; der partnerschaftlich-agierende Seelsorger ist gleichzeitig der leitende Älteste und so weiter.

Für den Pastor ist die Betrachtung und Auseinandersetzung mit der Beziehungsebene zusätzlich zur Arbeit an der Sachebene notwendig.

Gleichzeitig wurde aber deutlich, dass diese Kompetenzen mitten in den Beziehungssystemen und nur in einer Beziehungsdynamik ausgebildet werden können, an der der Pastor selber teilnimmt. Somit ist die Ausbildung der personalen und professionellen Kompetenz „Aufgabe lebenslangen Lernens; in dieser Hinsicht ist niemand fertig“⁵⁰. Und während des Dienstes muss es immer wieder die Gelegenheit geben, beide Kompetenzbereiche in Form von Supervision, Coaching, Fortbildung und Seelsorge zu reflektieren und neu zu gestalten.

Auch hier wurde deutlich, dass die Beziehungsdynamik und unterschiedliche Beziehungsteilnehmer unterschiedliche Bereiche der professionellen oder personalen Kompetenz des Pastors fordern. Diese sollten vom Pastor ausfindig gemacht werden, um eine gezieltere Auseinandersetzung und Reflexion zu ermöglichen.

4 Exegetische Reflexion von Pastorenrolle und Beziehung

4.1 Der Pastor und seine Rolle(n) – zum Amtsverständnis

Ein aus der Heiligen Schrift entliehenes Amtsverständnis für den Pastor zu entwickeln, führt einen sofort an das am Anfang erarbeitete Dilemma heran. Denn auf der Suche nach der Rolle des Pastors in der Heiligen Schrift muss man entscheiden, ob seine Entsprechung dem in Epheser 4, 11 genannten Amt des Hirten gerecht wird, oder ob man der Spur der neutestamentlichen Entwicklung von Ämtern folgt, die sich an dem jeweiligen Gemeindekontext und einer Begabung orientiert.

So lässt sich das vierfache Amt in Epheser 4, 11 ff. leicht auch als fünffaches Amt deuten, und dennoch lassen sich in den genannten Ämtern (Apostel, Prophet, Lehrer und Evangelist) die Rollenbeschreibungen entdecken, mit denen ein Pastor heutzutage versehen ist oder wird. Der Pastor hat also aus biblischer Sicht mehrere Ämter inne und die Begriffe Amt und Rolle vermischen sich schon an dieser Stelle.

⁴⁹ KLESSMANN, Pastoralpsychologie 539.

⁵⁰ A. a. O., 544.

Dass im Fokus der biblischen Ämterdefinition die Begabung steht, lässt sich ebenfalls an der Praxis der Einführung in solche Ämter⁵¹ erkennen. Die Apostel beriefen Menschen in den Dienst zur Erbauung des Gemeindeleibes, indem sie ihnen die Hände auflegten, um sie mit dem Heiligen Geist auszustatten und somit ihre Begabung in Verbindung mit einem Amt zu bekräftigen.

Zusätzlich zu dieser Entwicklung ist die allmähliche Entstehung der Leitungsämter in den neu entstehenden Gemeinden der ersten drei Jahrhunderte nach Christus zu erwähnen. Beispielsweise werden in den Pastoralbriefen immer wieder die Apostel, die Bischöfe, die Ältesten und Diakone genannt. Im 1. Timotheusbrief in Kapitel drei und fünf beispielsweise stehen jeweils Anweisungen und Ermahnungen für die Ausübung solch eines Amtes. Für die Fragen nach der Rolle von Pastoren ist aber auch hier keine direkte Entsprechung zu sehen. Ein Pastor ist im Baptismus in der Regel Ältester einer Gemeinde, aber die Aufstellung und Zuständigkeit eines Ältesten sind in den verschiedenen Gemeinden unterschiedlich.

So ergibt sich aus einer ersten exegetischen Betrachtung, dass das heutige Amt des Pastors keine eindeutige Entsprechung zu einem der biblischen Ämter findet. Dennoch öffnet die exegetische Betrachtung der einzelnen Ämter für die Frage nach den verschiedenen Rollen eines Pastors die Perspektive einer tieferen Auseinandersetzung mit den einzelnen Rollen.

Die Urgemeinde fing an, ihre Ämter auf Grund von Notwendigkeiten für den Bau und die Zurüstung des Gemeindeleibes einzusetzen. Die Apostel suchten dafür Menschen nach ihren natürlichen und geistlichen Begabungen aus, woraus sich die Praxis der Einsetzung durch das Handauflegen entwickelte.

Dies könnte wiederum in eine weitere Auseinandersetzung für den Pastor und seine natürlichen und geistlichen Kompetenzen führen, die die jeweilige Rolle von ihm fordert.

Für beide Perspektiven, die Frage nach den natürlichen und geistlichen Kompetenzen und die Frage nach der Ausrichtung der Rollen an biblischen Ämtern, wird der Pastor sich in seiner jeweiligen Situation auseinandersetzen müssen.

Hierbei wird ihm wie aufgezeigt die Heilige Schrift und die kirchengeschichtliche Entwicklung die nötige Inspiration liefern. Dennoch ist eine Totalrolle des Pastors in exegetischer Betrachtung nicht erkennbar.

4.2 Theologie der Beziehung – Kommunikation des Evangeliums

Dass mit der Kommunikation des Evangeliums als Aufgabe des Pastors nicht nur eine lehrende Funktion gemeint ist, zeigt die theologische Arbeit zu Kasualien von Christian Grethlein. Sein Anliegen, Kasualien als „Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens“⁵² zu verstehen, zeigt, dass die Arbeit oder Aufgabe

⁵¹ Vgl. Apg 6; 13, 3; 1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6.

⁵² GRETHLEIN, CHRISTIAN: Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens, Göttingen 2007.

eines Pastors nicht nur in der Vermittlung von „Heilsinformationen“⁵³ besteht. Er schließt sich Grethlein an und definiert die Kommunikation des Evangeliums als ein In-Beziehung-Treten der Kommunikation mit Gott und untereinander. Hierzu gehört auch immer ein „sozialpsychologischer Ort“⁵⁴, an dem diese Kommunikation stattfindet. Dies basiert nach Grethlein beispielsweise auf der Erfahrung, die Menschen mit Jesus Christus gemacht haben, der nicht nur lehrende Worte für sie hatte, sondern auch ihren Sinn änderte durch seine Taten und sein Wirken als Mensch. Hierfür führt Grethlein Matthäus 4, 17 an und den Begriff der Buße. Μετάνοια bedeutet wörtlich: umdenken und eine Umkehr des Sinnes.⁵⁵

Die Gute Nachricht, das Evangelium, ist nach Grethlein hierbei der vermittelte Inhalt, und gleichzeitig kann es als „Übertragungsmedium“⁵⁶ verstanden werden. Auch dies lässt sich im Leben Jesu erkennen, der den gleichen Inhalt in unterschiedlichen Kontexten⁵⁷ vermittelte. Die einzelnen Evangelien sind „Speichermedium“⁵⁸ und weisen auf den Ursprungsimpuls hin. Dieser Ursprung ist der Inhalt selbst und wird dann nicht nur von Jesus Christus, sondern durch die Apostel und die entstehende Kirche weitergegeben. Grethlein stellt fest, dass die Kommunikation des Evangeliums im Ursprung einen „personal kommunikativen Grundcharakter“⁵⁹ hat und fern ist von einer „eindimensionalen Lehre“⁶⁰. Zur inhaltlichen Vermittlung gehört also immer das „Wirken“⁶¹ und das „Geschick“⁶² des Kommunizierenden.⁶³

In dieser Denkrichtung kann in Römer 2, 16 dann Paulus von „seinem“ Evangelium sprechen, weil er nicht nur die Vermittlung eines Inhaltes, sondern bei der Kommunikation auch die Gegenüber und die Situation im Blick hat; also die Fragen, wo das Evangelium wirkt und an wem.⁶⁴

Evangelium ist also eine Botschaft, von der eine Wirkung ausgeht, die Menschen in ihren jeweiligen Kontexten verändert.⁶⁵ Das ist nach biblischer Betrachtung der Ursprung und die Voraussetzung für Kommunikation im Pastorenberuf. Somit lässt sich aus exegetischer Betrachtung eine Verbindung von Beziehung und Kommunikation erkennen.⁶⁶

⁵³ A. a. O., 32.

⁵⁴ A. a. O., 33.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., 32 f.

⁵⁶ A. a. O., 35.

⁵⁷ Streitgespräche, Heilung Kranker, gemeinsame Feier, und so weiter.

⁵⁸ GRETHLEIN, Kasualien 35.

⁵⁹ A. a. O., 36.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. a. a. O., 35 f.

⁶⁴ Vgl. HÄRTNER, ACHIM und ESCHMANN, HOLGER: Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis, Stuttgart 2001.

⁶⁵ Vgl. Jes 52, 7; Mk 1, 15; Mt 28, 18-20.

⁶⁶ Vgl. HÄRTNER, Predigen 158 ff.

Der Pastor stellt sich als Kirchenmitarbeiter somit in eine Tradition, die ihren Ursprung in Christus hat, der Evangelium kommuniziert und gelebt hat. In diesem Sinne war er aber nicht nur Ursprung, sondern auch Vorbild, wenn Paulus als Apostel die entstehende Gemeinde in gleicher Weise geleitet und gebaut hat. Die Kommunikation des Evangeliums wird also mitbestimmt durch die Person, die kommuniziert durch sein bzw. ihr Wirken. Und ebenfalls bestimmt der/die Empfänger/in der Kommunikation die Art und Weise.

Beides geschieht aber nicht als logische Konsequenz, sondern scheint ein Anspruch zu sein, an dem sich eine Kommunikation des Evangeliums immer wieder messen lassen muss.

Mit anderen Worten ergibt der exegetische Befund, dass der Pastor in seinem Beruf sein Wirken, also seine eigene Persönlichkeit und Kompetenz als Teil der Evangeliumsvermittlung sehen muss. Außerdem wird von ihm gefordert, dass er sich bei der Kommunikation des Evangeliums Gedanken macht über sein Gegenüber und wie das Evangelium Gott, Gegenüber und Pastor im jeweiligen Kontext in Beziehung setzt.

Insofern lässt sich aus einer groben exegetischen Betrachtung der Kommunikation des Evangeliums schließen, dass der Pastor eine Theologie der Beziehung in seinem Beruf integrieren und ausüben sollte, um dem Anspruch und Ursprung des Evangeliums gerecht zu werden.

5 Fazit

„Identität als Dialogfähigkeit und Kohärenz in unterschiedlichen Kontexten – so könnte man pastorale Identität beschreiben und damit ein Ziel umreißen, das der Vielfalt der Lebenswelten, in denen sich ein Pfarrer [...] bewegt, angemessen Rechnung trägt.“⁶⁷ Auf der Suche nach solch einem angemessenen Ziel und einer Identitätsbeschreibung für den Beruf des Pastors muss man viele Gedanken und Zusammenhänge beachten. Als Ergebnis bleiben einige Hinweise und Ansprüche für und an die eigene Gestaltung des Berufs, die sich wiederum durch die exegetische Auseinandersetzung bekräftigen und ergänzen lassen.

Dass mit dem Beruf des Pastors eine Rollenkonfusion durch die vielzähligen Rollenerwartungen und Rollenzuweisungen entsteht, wird ebenfalls durch den Blick in die Urgeschichte der Kirche deutlich, in der einzelne Rollen zu Ämtern in der Gemeinde wurden. Das führte und führt dazu, dass ein Pastor in heutiger Zeit seine Berufsidentität selber finden muss und bestimmen kann. Aus dem Dilemma der vielen Rollen wird somit aber auch eine Chance, seine eigene Rollenzusammensetzung zu finden und zu gestalten.

⁶⁷ KLESSMANN, Pastoralpsychologie 548.

Durch die Vielzahl an Rollen wird der Pastor als Grenzgänger und Vermittler zwischen verschiedenen Welten wahrgenommen. Nicht nur im inner- und außerkirchlichen Bereich, sondern auch zwischen verschiedenen sozio-psychologischen Systemen.

Mit dieser Chance und Gestaltungsmöglichkeit kommt aber gleichzeitig die Notwendigkeit auf, die Gefahrenpotenziale der Erwartungshaltungen und übersteigerten Idealvorstellungen an die verschiedenen Rollen im Blick zu behalten.

Dies wiederum führt in die Auseinandersetzung der eigenen Dialogfähigkeit. Zum Dialog gehören meine Person und mein Gegenüber bzw. mehrere Gegenüber.

Die Beziehungsgestaltung sollte somit auch eine grundlegende Fähigkeit des Berufes sein. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Person im Hinblick auf Beziehungen kann als personale Kompetenz bezeichnet werden. Hierzu gehört die Unterscheidung zwischen Beziehungs- und Sachebene in der Kommunikation, aber auch das Wissen der Zusammengehörigkeit beider Ebenen.

Zur Profession des Pastors kommt also eine Kompetenz hinzu, die als Pro-Personalität bezeichnet werden kann. In ihr ist ausgedrückt, dass in der Beziehung zu anderen Menschen die Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit unumgänglich ist.

Die offene Dynamik von Beziehungen fordert zusätzlich, dass der Pastor Selbststrukturierung und -organisation von Beziehungen zu seiner professionellen und personalen Kompetenz ergänzt. Auch hier muss der Pastor seine eigene Grundhaltung in schwierigen Situationen durch erlernte Werkzeuge so formen, dass er in der Lage ist, sich einfühlen zu können und sich abzugrenzen, wo es nötig und angemessen ist.

Die eigene Identität zu finden ist also ein Weg, den ein Pastor in seinem Beruf nicht unabhängig von einer intensiven Auseinandersetzung mit sich selber und den Erwartungen und Rollenzuweisungen seiner Gegenüber gehen kann. Ein Sich-Ausruhen oder Sich-Verlassen auf die abgeschlossene Ausbildung und Identitätsfindung bei Berufsbeginn ist also trügerisch. Neben dem Angebot vielfältiger Werkzeuge und Methoden, Räume und Gelegenheiten für Reflexion muss jeder Pastor für sich entscheiden was der nächste Schritt ist, um an der professionellen oder propersonalen Kompetenz zu arbeiten. Inspiration und Motivation sind hierbei die Vorbilder und Ursprünge der ersten Kommunikatoren des Evangeliums. Jesus Christus und die Apostel suchten und kommunizierten immer wieder gemeinsam ihre eigene Identität im Kontext von Beziehungen und durch die Rollen schaffende und verändernde Kraft des Evangeliums.

Abstract

The author describes his different roles as a pastor, which can lead to difficulties finding an identity as a pastor. He also describes the expectations on the pastor from the church within and the allocated role from the world outside.

In a second part he considers the ability to form relationships as essential for his pastoral service. In such relationships lie challenges and chances for pastoral work, which the pastor must be conscious of.

Thirdly he does an exegetical reflection on the current expected roles of a pastor in comparison with the offices of the New Testament and suggests using a theology of relationships as a means of communicating the gospel. He concludes by considering the challenges and opportunities for the pastor in his various roles and relationships and points out, that the development of the pastor is dynamic and never complete.

Pastor Dennis Sommer, EFG Wetter-Grundschoettel, Grundschoetteler Straße 48-50, 58300 Wetter; E-Mail: dennis.sommer@baptisten-grundschoettel.de

Michael Kißkalt

„Gehorcht euren Lehrern!“

Predigt über Hebräer 13,7–17

Liebe Schwestern und Brüder! „Gehorcht euren Lehrern ...“ (Hebr 13, 17a).¹ Das ist ein Wort, das uns beunruhigt! Mit diesem Befehl will der neue Rektor seinen Dienst am Theologischen Seminar beginnen? Man könnte den Eindruck gewinnen, dass ich besonders die neuen Studierenden auf Gehorsam gegenüber uns Dozenten einschwören will. Und Dir, lieber Carsten, gleich mal kräftig auf die Schultern klopfе und Dich zum professoralen Durchgreifen auffordere. Wenn wir den Text so verstehen würden, dann hätten wir ihn allerdings gründlich missverstanden.

An dieser Stelle macht es wie immer viel Sinn, sich den griechischen Text vor Augen zu halten und sich bewusst zu machen, in welcher historischen Situation der Hebräerbrief wahrscheinlich geschrieben wurde. Viele Passagen im Hebräerbrief lassen vermuten, dass der Brief verfasst wurde, als die erste Generation der Apostel bereits gestorben war. In V. 7 wird der Begriff „Vorstehende“ verwendet, den Martin Luther dann mit „Lehrer“ übersetzt hatte: „Gedenkt an eure Vorstehenden“, wörtlich „an eure Vorangehenden, die euch das Wort gesagt haben ...“ (V. 7a). Der Autor des Hebräerbriefes ermahnt die Christen, sich an das Vorbild der ersten Generation der Apostel und Gemeindegründer zu erinnern. Sie mögen sich deren Erbe vor Augen halten, erst recht angesichts der Konsequenz, mit der diese für ihren Glauben eingestanden waren, teilweise dafür auch das Martyrium erleiden mussten.

An ihre Wortverkündigung mögen sich die Christen erinnern; denn die neue Generation der Gemeindeleiter und Missionare versteht sich ganz als die legitimen Nachfolger der Gründungsapostel. Jesus Christus ist in ihrem Wort heute genauso lebendig, wie er es in dem Wort der ersten Generation der Apostel war.

Dementsprechend bittet oder befiehlt der Briefschreiber den Christen in Hebräer 13, Vers 17, auch die gegenwärtig Vorstehenden bzw. Lehrer ernst zu nehmen; denn auch sie sind vor Gott für die ihnen anvertrauten Christenmenschen verantwortlich. In unserem Text kommt also eine höchst faszinierende Dynamik zwischen christlichen Leitern der Vergangenheit und der Gegenwart zum Schwingen. Die Frage, die die Christen damals klären mussten, lautete: Wie steht es um die Autorität der neuen Gemeindeleiter gegenüber den apostolischen Gründungsvätern? Diese Frage sowie die Antworten des Textes darauf will ich auf unsere Situation am Anfang des Studienjahres hier in Elstal übertragen.

¹ Predigt zur Eröffnung des Wintersemesters 2014/15 und zur Einführung von Prof. Dr. Carsten Claußen als Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Elstal.

1 Unsere Theologie ist dem apostolischen Erbe verpflichtet.

Wenn Ihr, liebe Studierende und insbesondere Ihr, die neuen Studierenden, jetzt hier in Elstal Euer Studium beginnt, dann gebt Ihr Euch in die Obhut der hier Lehrenden. Als Lehrer hier am Theologischen Seminar verstehen wir uns genauso wie die zweite und dritte und zehnte und hundertste Generation von Leitern und Lehrern nach der apostolischen Zeit: Wir wollen das Erbe der Apostel bewahren und lebendig erhalten. Wir wollen es immer wieder neu auslegen, verstehen und in unsere Zeit übertragen. Das Neue Testament als das apostolische Zeugnis des Evangeliums wie auch das Alte Testament als prophetisches Zeugnis des gnädigen Gotteswirkens in der Geschichte Israels sind uns heilig und absolut wichtig. Wichtig aber nicht in dem Sinne, dass wir diese Worte oder bedeutende geschichtsmächtige Auslegungen dieser Worte einfach stumpfsinnig wiederholend aussprechen. Sondern wichtig in dem Sinne, dass wir uns im Gebet und im ringenden Verstehen darum bemühen, diese Worte in ihrer Zeit *und* in unserer Zeit zu verstehen.

So sind wir als Lehrende immer auch gleichzeitig Lernende. Wir lassen uns als Lehrende und als Lernende zuversichtlich auf diesen Prozess des immer neuen Verstehens ein, weil wir darauf vertrauen, dass in den Worten der Bibel das Wort des lebendigen Christus zur Sprache kommt. In diesen Worten der Apostel und Propheten sprechen nicht nur Menschen aus einer vergangenen Zeit zu uns, sondern Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, derselbe gestern, heute und in alle Ewigkeit.

Alle exegetischen Methoden, die wir lernen und anwenden, alle hermeneutischen Auslegungskniffe, die wir uns aneignen, haben zum Ziel, dass dieses Wort, Jesus Christus, deutlich zu hören ist und hell und klar vor unseren Augen steht – als Wort für unsere Zeit, als Wort für unser Leben, als Wort für unsere Gemeinden und für unsere Gesellschaft. Als Lehrer hier am Theologischen Seminar verstehen wir uns ganz in dieser Tradition und wollen unser Lehren und Wirken auf dem apostolischen Fundament gründen! Darum sind wir sehr, sehr dankbar, lieber Carsten, dass Du jetzt unter uns bist, und als neutestamentlicher Lehrer Deine Kenntnisse und Erfahrungen mit diesem apostolischen Wort in unsere Lerngemeinschaft mit einbringst.

In dieser Dynamik des Übergangs von den alten zu den neuen Lehrern kommt aber auch eine Erfahrung zum Tragen, die wir in unserem Leben sehr gut kennen.

2 Unsere Theologie steht im Dialog mit den Müttern und Vätern unseres Glaubens.

Jede und jeder von uns hat bestimmte Menschen vor Augen, die für seinen oder ihren Glauben sehr wichtig geworden sind. Wir kennen diese geistlichen Mütter und Väter, die unser Leben und Glauben geprägt, bereichert und mitgetragen haben.

Das mögen Pastorinnen und Pastoren gewesen sein oder andere Christenmenschen, die durch ihren Umgang mit der Bibel, mit Gott und der Welt, auf uns großen Eindruck gemacht haben. Ich erinnere mich an diese Schwestern und Brüder, damals in meiner Jugend in Landshut, die für mich prägend wurden, Menschen aus verschiedenen Kirchen, die Gott mir am Anfang meines Glaubens an die Seite gestellt hat.

Welche Menschen haben Deinen Glauben geprägt? Wer hat Dir nachhaltig geholfen, die Bibel zu lesen und zu verstehen? Wer hat Dich das Beten gelehrt und wie Du mit Zweifeln umgehst? Jetzt bist Du hier in Elstal und Deine Glaubensväter und -mütter treten in den Hintergrund. Dein Gegenüber im Weiterentwickeln Deines Glaubens sind nun in besonderer Weise die Dozierenden hier am Theologischen Seminar. Wir wissen, dass wir der Sehnsucht der Studierenden, in ähnlicher Weise Vater und Mutter zu sein, nur bedingt nachkommen können. Mit uns lernt Ihr, die Bibel nicht nur für Eure Erbauung zu lesen, sondern wirklich nach der Wahrheit zu suchen in den vielfältigen Differenzierungen der biblischen Aussagen in ihrer unterschiedlichen historischen Einbettung. Mit uns tretet ihr von der Bibel einen Schritt zurück und lest sie auch einmal mit einer gewissen Distanz, um sie aus der Distanz neu zu verstehen. Mit uns Dozierenden lernt ihr, den eigenen Glauben kritisch zu reflektieren, und euch dabei doch ganz in Gottes Händen geborgen zu wissen.

Dieser Übergang von den alten zu den neuen uns Anleitenden kann schwer sein; wir kennen das auch, wenn wir umziehen und von unserer vertrauten Gemeinde in eine neue fremde Gemeinde kommen. Dieser Schritt in die Erfahrung des Fremden und Anderen ist schmerzhaft.

Als Lehrer der Theologie wollen wir Euch auf diesem Weg des Schmerzes begleiten. Wir wissen, dass manches, was wir lehren, weh tut; weil es Vertrautes und Gewohntes in Frage stellt. Aber aus diesem Schmerz heraus reift ein neuer Glaube.

Ich kann mich noch erinnern, wie mich einer meiner Glaubensväter nach meinem Theologiestudium in Erlangen und Tübingen in ein theologisches Gespräch verwickelt hat, um zu erspüren, wohin ich mich nach dem Theologiestudium entwickelt hatte. Wir hatten dann beide gemerkt, dass ich in einigen theologischen Fragen inzwischen anders denke als früher, und vor allem anders als er. Aber es war gut; er konnte es stehen lassen. Er spürte meine Liebe zur Bibel, zu Jesus und zur Gemeinde. Auf dem Hintergrund dieser Liebe erschienen scheinbar so gewichtige theologische Fragen zweitrangig. Dieser Bruder hat sich als ein wirklich guter geistlicher Vater erwiesen, denn er hat akzeptiert, dass ich mich an der Seite von neuen Lehrern weiterentwickelt hatte.

Die Jahre des Theologiestudiums hier in Elstal sind eine große Chance sich weiterzuentwickeln. Ich bin dankbar für jeden Menschen, der in der Kirchengeschichte und auch in Eurem Leben zu Vater und Mutter im Glauben wurde. Die Prägungen dieser Mütter und Väter bringt ihr mit in unsere Lerngemeinschaft. Wir respektieren und würdigen das, wie auch der Hebräerbrief das En-

gagement der alten Lehrer wertschätzt. Aber unser Weg geht weiter, das Leben geht weiter. Wir lesen die Bibel weiter, immer wieder neu lesen wir sie, in neuen Lebenssituationen, mit neuen Fragen; und wir suchen nach neuen Antworten, ohne die alten Antworten einfach zu vergessen.

Das ist mündiger Glaube; ein ganz großes Ziel unseres Seminars. Wir wollen Euch so unterrichten, dass jede und jeder den Glauben so denken und zur Sprache bringen kann, dass es ihm entspricht und dass dieser Glaube sich wirklich an dem Lebendigen orientiert, an Jesus: „Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit“ (V. 8).

3 Unsere Theologie zielt auf mündigen Glauben.

Das Wissen und Denken nach dem Studium soll so geprägt sein, dass man auch neuen Fragen, die wir hier nicht bedenken konnten, mit einem guten theologischen Fundament eigenständig begegnen kann. Dass man dabei seines Glaubens gewiss ist und sich nicht gleich durcheinander bringen lässt.

Damals waren es Speisegebote, vielleicht ein magisches Verständnis des Abendmahls oder religiöse Festlegungen von Speisevorschriften. Es gab damals Christen, die an diesen Speisegeboten ihren Glauben festgemacht haben. Das wurde für sie entscheidend, wichtiger als der Glaube an Jesus. Was mag sich in unserem Glauben in den Vordergrund schieben? Irgendetwas, das uns ganz wichtig erscheint, sich dann aber doch vielleicht als nichtig und klein erweist.

Wir wollen hier am Theologischen Seminar nicht von vornherein und ein für allemal festlegen, was man zu glauben hat und was nicht. Wir vertrauen auf den Heiligen Geist, dass er Euch hilft, Euren Weg des Glaubens zu finden. Und wir hoffen, dass Ihr mit diesem Vertrauen dann auch in den Beruf geht, und Menschen in diesen vertrauensvollen freien Raum stellt, dass auch sie ihren Weg finden, mit dem apostolischen Wort in der Hand und mit Jesus im Herzen! Mündiger Glaube und ein festes Herz, das ist Gnade, natürlich, so steht es hier. Und wir erbitten von Gott, dass wir diesem gnädigen Wirken Gottes nicht im Wege stehen, dem gnädigen Wirken Gottes an uns und an Euch, die Ihr uns für einige Jahre anvertraut seid.

Wir kommen nicht daran vorbei, dass wir das Wort Gottes neu hören. Jede Generation steht vor dieser Aufgabe. Wir haben die alten Antworten unserer Mütter und Väter im Ohr, aber als mündige Christen, die wir uns nicht umhertreiben lassen wollen, suchen wir nach neuen Antworten für unsere Lebenssituation.

Dass die neuen Antworten in einer gewissen Kontinuität zu den alten Antworten stehen, kommt auch sonst im Hebräerbrief und auch in unserem Text zum Ausdruck. Der Hebräerbrief ringt ja mit einer neuen Auslegung der priesterlichen Tempelriten in Bezug auf Jesus und das Evangelium. Das Bild des Sühnopfers auf dem Altar im Tempel wird aufgegriffen, auf Jesus hin gedeutet, aber dann ganz neu interpretiert: Die Leiber der Tiere, deren Blut als Sühnopfer

in das Heilige getragen wird, werden außerhalb des Lagers, außerhalb der Stadtmauern verbrannt, und diesen Ritus deutet der Verfasser auf Jesus, der außerhalb der Stadt auf Golgatha gekreuzigt wurde, draußen vor dem Tor. So versucht der Autor, den Lesern das Sterben Jesu mit dem Sühnopfer in Zusammenhang zu bringen und fordert sie doch auf, die alte jüdisch-israelitische Tempelgemeinschaft hinter sich zu lassen und sich ganz auf Jesus und die neue Gemeinschaft um Jesus herum einzulassen. Bei aller Nähe zur alten Gottesgeschichte ist in Jesus doch etwas ganz Neues passiert: draußen vor dem Tor: So lasst uns nun zu ihm hinausgehen, aus dem Tempelbezirk, aus der heiligen Stadt und dort, vor dem Tor, draußen, seine Schmach tragen.

Manche mögen diese Art von Neuauslegung des Sühnopfers für seltsam halten, aber ich finde diese Auslegung extrem aussagekräftig und aktuell, für unseren Glauben und auch für unser Lehren und Lernen!

4 Unsere Theologie hat ihren Platz an der Seite des Gekreuzigten mitten in der Welt.

Wir stehen wohl kaum in der Gefahr, irgendwelche jüdischen Riten für wesentlich zu halten, aber auch wir scheuen uns davor, das gewohnte Ritual im gewohnten Raum zu verlassen und unseren Glauben neu zu leben außerhalb unseres heiligen Raumes.

Protestantische Befreiungstheologen wie Orlando Costas haben diese Stelle entschieden so gedeutet, dass der Platz der Christen in der Welt und hier besonders bei den Armen ist, bei denen, die nicht in der Stadt wohnen durften, sondern außerhalb der Stadtmauern. Die Apostelgeschichte berichtet z. B. davon, dass Petrus bei einem Gerber vor der Stadt Joppe (Apg 9,43) unterkam; Gerber hatten mit dem Häuten von Tieren zu tun, mit Blut, und galten von daher als unrein. Darum mussten sie vor der Stadt leben. Dieser unreine Ort vor der Stadt, bei denen da draußen, war es, wo Jesus gestorben ist.

In unserem Glauben und in unserem theologischen Nachdenken gehen wir den Weg Jesu mit, aus dem Kreis der Frommen hinaus in die Welt. Der Platz unserer Theologie ist die Welt in ihrer Schönheit und in ihrem Gebrochensein. Unser Platz ist bei den Menschen, bei ihren Hoffnungen und Fragen, in ihrem Glück und Unglück.

Natürlich vergessen wir dabei nicht, dass wir hier in Elstal sind, auf einem kirchlichen Campus. Wir leben und lernen hier in einem geborgenen Raum; und wir sind dankbar dafür. Doch gibt es um diesen Campus keinen Zaun, und menschliche Fragen und Nöte finden sich auch auf diesem Gelände, mitten unter uns.

Jesus starb an der Seite von Verbrechern, außerhalb des heiligen Raumes, und da ist auch unser Platz, bei den Menschen, auch bei Flüchtlingen, Kriminellen, Verzweifelten. Bei Menschen, die Jesus liebt und für die er gestorben ist, die wir aber in unseren Gemeinden oft gar nicht im Blick haben.

Theologie, die den Weg mit Jesus nach draußen geht, will auch Wege für das christliche Engagement und Zeugnis mit diesen Menschen aufzeigen. Wir reflektieren unseren Glauben sicherlich im Hinblick auf unsere Freikirche; aber unsere prophetische Aufgabe als Theologen ist es, auf diese Welt vor den Toren der Stadt aufmerksam zu machen und unsere Gemeinden zu ermutigen, sich in der Nachfolge Jesu auf diesen Weg zu begeben: hinaus vor die Tore der Stadt.

Mir wurde wieder einmal bewusst, wie nahe uns die alten Worte der Bibel stehen. Wie die Adressaten des Hebräerbriefes stehen wir vor der Herausforderung als Lehrer, unsere Lehre immer wieder neu an der apostolischen Lehre auszurichten. Zusammen mit den Studierenden sind wir als Lerngemeinschaft auf dem Weg, die gewohnten, eingeübten Glaubenserfahrungen mit unseren Glaubensmüttern und -vätern kritisch und konstruktiv weiterzuentwickeln. Unser dringlichster Wunsch ist es, dass wir Theologie inhaltlich und methodisch so unterrichten, dass wir einüben, mündige Christen zu sein und zu werden. Und unsere Vision ist es, auch in unserem theologischen Nachdenken mit Jesus mitten in der konkreten Welt zu sein, bei den Menschen.

Ich ende mit dem Satz aus V. 18: „Betet für uns“. Wenn wir an unserem Seminar Theologie in diesem Sinne betreiben wollen, brauchen wir das Gebet. Wir sind angewiesen auf Gottes gnädige Hilfe. Gott helfe uns als Lehrende und Lernende am Theologischen Seminar; wir sitzen alle gemeinsam zu den Füßen Jesu und hören immer wieder neu auf *sein* Wort.

Amen

Prof. Dr. Michael Kißkalt, Rektor, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de

Kommentar zur Predigt von Michael Kißkalt

1 Zum Kontext der Predigt

Die Predigt wurde anlässlich der Eröffnung des neuen Studienjahres an der Theologischen Hochschule Elstal im Oktober 2014 gehalten. Die Hörergemeinde war damit zunächst die Campusgemeinschaft der Studierenden und Dozenten sowie der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Mit Beginn des neuen Semesters nahm zudem der Neutestamentler, Prof. Dr. Carsten Claußen, seine Dozententätigkeit auf. Da mit diesem Gottesdienst der Prediger selbst als der neue Rektor dieser Einrichtung sein neues Amt antrat, steht zu vermuten, dass Vertreter der Leitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) neben Angehörigen der Studierenden und weiteren Vertretern der Gemeinden in näherer und weiterer Umgebung diesen Gottesdienst miterlebten. Es sind also etliche Ereignisse, die im Rahmen dieses Gottesdienstes zu würdigen waren und die dem Prediger vor Augen standen.

2 Erwartungshorizont der Zuhörer

Daraus ergibt sich, dass der Prediger Hörer vor sich hat, die einen vielfältigen, um nicht zu sagen sehr heterogenen Erwartungshorizont haben. Da sind zunächst die Studierenden, für die ein neues Studienjahr beginnt, im Laufe dessen viele Erlebnisse auf sie warten. Am Ende werden Prüfungen stehen, denen manch einer mit gemischten Gefühlen entgegenseht. Die, die schon länger an der Hochschule studieren, erleben nun einen Wechsel im Rektorat. Was macht „der Neue“ anders? Wo steht er in Kontinuität zu seinem Vorgänger, der ja auch als Zuhörer zugegen ist, und wo wird er ganz neue Akzente setzen? Wird diese Predigt erste Hinweise geben?

Die Kollegen, die einen aus ihrer Mitte zum neuen Rektor gewählt haben, werden wohl auch ein wenig genauer als sonst hinhören. Mit welchem Wort wird er seinen Dienst starten? Was stellt er an den Anfang, und was wird er besonders akzentuieren?

Noch diffuser und vielschichtiger werden die Erwartungen sein, welche „die Gemeinden“ des BEFG an die Hochschule und vor allem an ihren Repräsentanten haben. Sicherlich gibt es viele zufriedene Stimmen, die auch mit ein wenig Stolz das zum Ausdruck bringen, dass „ihr Bund“ eine eigene Hochschule betreibt, die sich bereits seit Jahren einer staatlichen Anerkennung erfreuen kann. Daneben sind auch die Skeptiker (deutlich) zu vernehmen, die an der Notwendigkeit eines wissenschaftlich begründeten Studiums grundsätzlich zweifeln

und die Sorge hegen, ein derart gestaltetes Studium könne die Studierenden vom rechten Weg abbringen und Zweifel an der Vertrauenswürdigkeit des Wortes Gottes säen. Diejenigen, die zudem von einer „liberalen“ Ausrichtung der Hochschule überzeugt sind, werden zwar nicht anwesend sein, aber ihre Stimmen sind bekannt und präsent. Wird „der Neue“ vielleicht doch einen anderen Weg einschlagen? Erwähnen sollte man noch die, die gerade zu Beginn eines neuen Studienjahrs die Häupter der Studienanfänger zählen und sich immer wieder fragen, ob sich eine Einrichtung wie die Theologische Hochschule „rechnet“, oder ob man mal wieder alles in Frage stellen sollte. Hier sieht sich gerade der Rektor einem Rechtfertigungsdruck ausgesetzt und soll gute und schlüssige Antworten liefern, und das möglichst schon in der Predigt.

Es werden vielfältige Erwartungen erkennbar, und es scheint so, dass der Prediger sich in seiner Funktion als Rektor diesen ganz bewusst stellen will. Eine spannende und herausfordernde Situation! Die Predigt hat an einigen Stellen in der Tat den Charakter einer programmatischen Rede. Das zeigt sich nicht nur an den jeweiligen Unterpunkten, auf die noch einzugehen ist; es ist m. E. vor allem an der Wahl des Predigttextes festzumachen. Die Perikope Hebr 13,7-17 ist keinem Sonntag der sechs Perikopenreihen zugeordnet, sie wird lediglich für den Fall vorgeschlagen, dass die Kirche eines Lehrers gedenken möchte. Außerdem wird durchgängig an der Übersetzung Luthers des Wortes „ἡγούμενοι“ (*hägoumenoi*) in Vers 7 festgehalten, eben mit „Lehrer“. Die exegetische Diskussion zeigt nun aber, dass hier doch eher an eine Art „Gemeindeleiter“ zu denken ist, der auch mit der Verkündigung des Evangeliums betraut war. Die Übersetzung mit „Lehrer“ ist möglich, tritt aber an dieser Stelle eher in den Hintergrund. Ich habe den Eindruck, der Prediger stellt sich den beschriebenen Herausforderungen und den unterschiedlichen Erwartungshorizonten, er möchte etwas erreichen, er möchte viel erreichen!

3 Exegetische Entscheidungen

Drei kurze Beobachtungen mögen an dieser Stelle genügen. Zunächst fällt die ungewohnte Textabgrenzung ins Auge. Normalerweise wird vorgeschlagen, dass der Abschnitt mit Vers 17 endet. Michael Kißkalt fügt aber noch die ersten Wörter aus Vers 18 hinzu („Betet für uns!“). Das ist homiletisch sehr geschickt und erzeugt eine deutliche Aufmerksamkeit beim Hörer, wirft aber von der Exegese her Fragen auf. Denn dem „Betet für uns!“ folgt noch ein kausaler Nebensatz, der den Lesern vor Augen hält, warum man für den Schreiber und den mit ihm verbundenen Personen beten soll. Damit wird Vers 18a eben als Neuansatz deutlich hervorgehoben.

Weiterhin ist zu beobachten, dass der Hebräerbrief als ein Schreiben angesehen wird, das mit einiger Wahrscheinlichkeit in einer Zeit verfasst wurde, als die erste Generation der Apostel bereits verstorben war. Damit weist er etwa auf die Zeit der 80-er des ersten Jahrhunderts hin. Mit dieser Sicht bewegt sich der Pre-

diger in einem breiten Strom vorwiegend deutschsprachiger Exegese. So gelingt es ihm auch, seine Grundthese zu begründen, dass eine neue Generation um das apostolische Erbe ringt und zugleich Antworten auf neue Herausforderungen sucht. Dass dieser zeitlichen Einordnung des Hebräerbriefes mit einigen guten Argumenten inzwischen widersprochen wurde, kann hier nicht diskutiert – und schon gar nicht bewertet – werden. Es wird aber deutlich, dass sich mit der Annahme einer Abfassung in den 60-er Jahren neue spannende Aspekte für das Verständnis auch dieses Textes ergeben, wenn die Ablösung der apostolischen Generation noch nicht erfolgt ist. Einleitungsfragen eröffnen hin und wieder doch neue Interpretationsansätze, gerade dann, wenn wir bei Schreiben wie dem Hebräerbrief über vage Vermutungen nicht hinauskommen werden.

Derjenige, der sich mit diesem Abschnitt aus dem Hebräerbriefes auseinandersetzt, sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, dass einzelne Aussagen „der Exegese größte Schwierigkeiten“ (Erich Grässer) bereiten. Das trifft besonders auf die Verse 10-12 zu, an der sich die Kommentare regelrecht abzuarbeiten scheinen. Kißkalt deutet diese komplexe Situation nur mit wenigen Strichen an („damals waren es Speisegebote, vielleicht ein magisches Verständnis des Abendmahls ...“) und bricht dann mit einem kurzen „ist auch egal“ ab. Er erliegt m. E. nicht der Versuchung, dem Hörer wenigstens zum Teil einige Deutungsmodelle anzubieten und so das gründliche exegetische Arbeiten durchschimmern zu lassen. Er konzentriert sich so auf das Wesentliche, und das kommt der Predigt zugute!

4 Zur Predigt

„Gehorcht euren Lehrern!“ Dieser Satz aus dem Predigttext wird provokant an den Anfang gestellt, die Aufmerksamkeit gerade der Studierenden dürfte dem Prediger gewiss sein. Dass der Neutestamentler, der seine Tätigkeit an der Hochschule aufnimmt, sogleich mit eingebunden wird, ist m. E. sehr geschickt und steigert das Interesse an dem, was nun zu sagen sein wird. Auch wenn die Zuspitzung schnell wieder zurückgenommen wird und sich der Redner als gründlich arbeitender Theologe zu erkennen gibt, der den griechischen Text befragt, so gelingt es doch, dass man als Hörer gespannt ist, wie der Bibeltext ausgelegt wird.

In einem ersten Abschnitt werden zwar die Studierenden angesprochen, es geht aber zunächst um eine grundsätzliche Ausrichtung der Arbeit an der Hochschule, sodass eher die Öffentlichkeit im BEFG der Adressat der Aussagen ist. Der Prediger redet vorwiegend im „wir-Stil“, und es ist davon auszugehen, dass er die Arbeit des gesamten Kollegiums meint, der neue Kollege wird ausdrücklich mit einbezogen. Die Sprache hat einen fast deklaratorischen Charakter, da hier dem Publikum erklärt wird, wie theologische Arbeit an der Hochschule getrieben wird und auf welchem Fundament die Dozenten stehen. Sätze wie „wir wollen das Erbe der Apostel bewahren“, „das Neue Testament [...] wie auch das

Alte Testament [...] sind uns heilig und absolut wichtig“ oder auch „Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, derselbe gestern, heute und in alle Ewigkeit“ haben nahezu bekenntnisartigen Charakter und erscheinen zunächst etwas merkwürdig im Kontext einer Predigt. Warum muss der neue Rektor der Hochschule so stark „einsteigen“ und Sätze von so weitreichender Bedeutung für die Hochschularbeit formulieren? Hier sind offensichtlich solche im Blick, die immer wieder Zweifel an der Arbeit in Elstal säen und meinen, vor einem Studium dort warnen zu müssen. Hier verteidigt der Repräsentant der Einrichtung seine Arbeit und die seiner Kollegen. Er selbst tritt zurück, persönliche Erfahrungen oder gar Beispiele, wie man sich das Bewahren der apostolischen Tradition vorzustellen habe, fehlen völlig.

Der zweite Abschnitt seiner Predigt hat einen völlig anderen Charakter. Der Prediger tritt deutlicher hervor, man kann sich in Ansätzen ein Bild von ihm machen. Der Hörer erfährt, dass er aus Landshut stammt, dass er in Tübingen und Erlangen studiert hat und in den Gemeinden verwurzelt war. Die Studierenden werden nun direkt angesprochen, der Prediger wechselt vom „wir“ zum „du“, und man gewinnt den Eindruck, dass diese Zuwendung echt ist und nicht auf einem rhetorischen „Kniff“ beruht. Man gewinnt das Bild eines Dozenten, der geradezu freundschaftlich mit den Studierenden verbunden ist, nicht ohne eine gute Distanz vermissen zu lassen. Er möchte sie einladen, ihre Wurzeln und Prägungen wertzuschätzen und trotzdem bereit zu sein, Neues zu denken und zu wagen. Er thematisiert Veränderungsprozesse, die sich notwendigerweise während eines Studiums ergeben. Das sei „mit Schmerzen“ verbunden, und das ließe sich auch nicht ändern. Hier wird nicht verharmlost oder gar schön geredet. Wer Vertrautes aufgibt, um sich weiter zu entwickeln, der begibt sich auf einen ungewissen Weg. Hier zeigt sich eine Stärke des Predigers. In großer Klarheit werden neuralgische Punkte genannt. Es wird nicht verschwiegen, dass die Dozenten keine „Ersatzmütter oder -väter“ sein wollen und können, und es wird auch auf eine notwendige Distanz zum Wort Gottes hingewiesen, die zu einem neuen Verstehen hilfreich und geboten ist. Zugleich wird ermutigt, sich auf diesen Weg zu begeben, da man sich in Gottes Hand geborgen wisse, diese und andere Sätze sind ein dem Evangelium angemessener Zuspruch. Mit einem dreimaligen „mit uns“ unterstreicht er, dass die Studierenden mit den Dozenten gemeinsam unterwegs sind, um die Chance der Weiterentwicklung zu ergreifen.

Der neue Rektor ist zugleich der seinen Mitmenschen freundlich zugewandte und seelsorgerlich begabte Mitchrist und Bruder, der Mut macht, sich eigene Positionen zu erarbeiten und so zu einem mündigen Glauben zu kommen. Gerne hätte man an dieser Stelle noch mehr gehört und persönlich nachgefragt, wie der Prediger in seinem Leben mit diesen Herausforderungen und Brüchen umgegangen ist. Wer ihn so freundlich uns zugewandt erlebt, der wird auch wenig Scheu verspüren, das implizit vernommene Gesprächsangebot zu einem späteren Zeitpunkt aufzugreifen.

Das Thema „mündiger Glaube“ wird dann im nächsten Abschnitt weiter vertieft. Alle Aussagen sind von dem Stichwort „neu“ durchzogen. Das Beispiel des Schreibers des Hebräerbriefes zeige, dass überkommene Traditionen neu durchdacht und auf das Christuserereignis bezogen werden müssen. Diese Arbeit könne nicht abgenommen und Ergebnisse dürften nicht vorgeschrieben werden. Studierende müssten angeleitet werden, auf dem Fundament der apostolischen Tradition angesichts aktueller Herausforderungen zu neuen Antworten zu kommen. Wenn Kießkalt an dieser Stelle explizit auf die kultische Deutung des Sterbens Jesu (Stichwort „Sühnopfer“) zu sprechen kommt, möchte man einhaken und nachfragen, wie dieses mit der seit Jahren andauernden Diskussion um das stellvertretende Leiden in Beziehung zu setzen ist. Wie steht der Prediger zu der inzwischen weit verbreiteten Auffassung, dass die Aussage von dem „für uns vergossenen Blut“ dem Hörer von heute so nicht mehr zugemutet werden kann, sondern überwunden werden muss? Wo würde er sich positionieren? Natürlich kann eine solche Auseinandersetzung nicht auf der Kanzel innerhalb einer Predigt geleistet werden, aber die Ausführungen regen an, den angedeuteten Spuren zu folgen und das Gespräch zu suchen.

Im letzten Punkt zeigt sich der Prediger als engagierter Missionswissenschaftler. Er weist der Theologie den Platz in der Welt zu. Wenn er während seiner gesamten Predigt nur einen Theologen, nämlich den Befreiungstheologen Orland Costas, als Referenzgröße nennt (auf Martin Luther wird nur im Zusammenhang der Übersetzung verwiesen), so kann das nur als programmatisch bezeichnet werden. Es wird eine Perspektive eröffnet, die einem „klassischen Freikirchler“ eher unbekannt sein dürfte. Hier wechselt die Sprache zudem wieder zu einem „wir“ bzw. „uns“, da es für den Redner wieder um grundlegende Aussagen geht. Er fordert den Weltbezug der theologischen Arbeit ein, die die Gemeinde Jesu Christi ermutigt, sich auf den „Weg nach draußen“ zu machen. Es ist vermutlich dem engen zeitlichen Rahmen der Predigt geschuldet, wenn hier nur eine kurze Aufzählung erfolgt: „Flüchtlinge, Kriminelle, Verzweifelte“ werden nur kurz erwähnt. Gerne hätte man hier vernommen, wie sich an dieser Stelle Konkretionen ergeben, wie dieser Weltbezug nun im Alltag umzusetzen ist. Der kleine Nachsatz, dass unsere Gemeinden solche am Rand der Gesellschaft gar nicht mehr im Blick haben, lässt in diesem Kontext aufhorchen, zeigt sich doch, dass das, was der Prediger entfaltet, kaum als harmlos zu bezeichnen ist. Für ihn ist theologische Arbeit eben nicht eine Vergewisserung und damit Bestätigung dessen, was man immer schon gedacht, gewusst und gelebt hat. Es ist der Auftrag, sich aufzumachen, um auf die Menschen am Rande zuzugehen und sie mit dem Evangelium von Jesus Christus zu erreichen. Hier schlägt das (theologische) Herz des neuen Rektors, und die Zuhörer, auch die, die nicht zugegen waren, tun gut daran, sich von ihm herausfordern zu lassen. Denn es ist ein Wort, das sich einem ernststen Forschen am Wort Gottes verpflichtet weiß.

Der Prediger wollte viel mit seiner Predigt erreichen. Er hat nach außen hin verteidigt, nach innen die Studierenden ermutigt, sich auf einen Weg zu machen

und neues Land einzunehmen und am Schluss lässt er anklingen, was theologische Arbeit für ihn (und seine Kollegen) bedeutet. Das ist viel, dass es – trotz der hohen Dichte an Gedanken – nicht zu viel geworden ist, liegt nicht zuletzt mit an dem weitgehend dialogischen Charakter seiner Ausführungen. Hier spricht einer, der nicht auf Alles eine Antwort hat, sondern zusammen mit anderen darum ringt, wie das Wort Gottes zu verstehen und in die gegenwärtige Situation hinein neu zu sprechen ist. Es dürfte spannend und herausfordernd sein, sich auf das Gehörte einzulassen.

Hochschuldozent Michael Schröder (BFeG), Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal;
E-Mail: schroeder@th-ewersbach.de

Rezensionen

KARL HEINZ VOIGT: Der Zeit voraus. Die Gemeinschaftsbewegung als Schritt in die Moderne? Erwägungen zur Vorgeschichte und Frühgeschichte des Gnadauer Gemeinschaftsverbands, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, kt., 204 S., ISBN 978-3-374-03748-3, 28,00 €.

Karl Heinz Voigt hat sich in den letzten zwanzig Jahren so gründlich wie kein anderer um eine historisch differenzierte Analyse und eine angemessene Würdigung der Gemeinschaftsbewegung bemüht. Sein neuestes Werk „Der Zeit voraus“ bringt seine Forschungsergebnisse diesbezüglich in einer Gesamtschau sehr schön auf den Punkt. Er stellt die These auf: „In der Gemeinschaftsbewegung kommt der angloamerikanische Typ methodistisch durchdrungener Theologie und Frömmigkeit in erheblich stärkerem Maß zum Ausdruck, als es die traditionelle Historiographie weitergab.“ (164) Voigt möchte also mit diesem Buch noch einmal ausführlich begründen, warum die Gemeinschaftsbewegung aus seiner Perspektive in wesentlichen Punkten von Einflüssen des angloamerikanischen „Methodismus“ geprägt worden ist, worunter er eine Frömmigkeitsbewegung versteht, die weit über die verfassten methodistischen Kirchen hinausgeht (34/89f.). Da Voigt meint, diese Prägung in äußerst deutlicher Weise neben manchen Freikirchen auch in der Gemeinschaftsbewegung aufweisen zu können, bezeichnet er diese als „landeskirchlichen Methodismus“ (101). Die Betonung auf Evangelisation und Heiligung, die Gründung von eigenständigen Versammlungen und das praktizierte allgemeine Priestertum, das zur „Verkündigung durch autorisierte Laienprediger oder Laienevangelisten führte“ (34), seien typisch methodistische Anliegen gewesen, die von Theodor Christlieb und den Gnadauer Gründervätern bewusst in den Raum der evangelischen Landeskirchen und der schon bestehenden pietistischen Gemeinschaften eingebracht wurden, um sie neu zu beleben. Da aber der Methodismus aus kirchlicher Sicht äußerst negativ und sektiererisch beurteilt wurde, kam eine Offenlegung dieser methodistischen Zuströme der Gemeinschaftsbewegung „höchst ungelegen“ (43). So sei es nach Voigt dazu gekommen, „dass man auf jede nur mögliche Weise versuchte, sich von dem Makel, methodistisch geformt und auch inhaltlich bestimmt zu sein, zu befreien“ (ebd.). Dies habe in der Praxis zum einen zu apologetisch ausgerichteten Selbstdarstellungen in Abgrenzung zum Methodismus und zum anderen zur organisatorischen Trennung von ursprünglich gemeinsamen Aktivitäten auf Allianz-Basis, z. B. im Bereich der Blaukreuz-Arbeit oder des Sängerbundes geführt. So sei es in der sogenannten Christlieb'schen Formel zur sprichwörtlichen Betonung gekommen, dass man auf jeden Fall „in der Kirche“ und „wo möglich mit der Kirche“ arbeiten wolle, womit ausgedrückt werden sollte: „Wir streben keinen autonomen, freikirchlichen Methodismus an, auch wenn wir in Theologie und Praxis einige seiner wesentlichen Positionen übernommen haben.“ (47) Damit wollte man sich davor schützen, von einer Methodismus-Kritik betroffen zu werden, „die das gesetzte Ziel, die Evangelisierung Deutschlands, schwer behindert haben würde.“ (48) Denn „die freikirchliche Erfahrung zeigte, welchen Vorteil es in der öffentlichen Wahrnehmung gerade im Zusammenhang mit der Evangelisation bedeutete, als ‚kirchlich‘ in Erscheinung treten zu können und damit ... von dem kirchlicherseits erzeugten Bild einer ‚außerkirchlichen Sekte‘ frei zu sein.“ (62)

Voigt belässt es nun aber nicht bei dieser Analyse, sondern geht mit seinem neuen Buch einen Schritt weiter, indem er die These aufstellt, dass die Gemeinschaftsbewegung sehr fortschrittliche Wesenszüge hatte, nämlich diejenigen, „die dieser Bewegung besonders durch die Vermittlung angelsächsischer Frömmigkeitsgestaltung innewohnten“ (48). Das Dilemma sei aber gewesen, dass man damals diese Wesenszüge nicht offensiv herausstellen konnte, ohne von der allgegenwärtigen Methodismus-Kritik mitbetroffen zu werden. So sei die Gemeinschaftsbewegung im Grunde schon damals äußerst modern und „der Zeit voraus“ gewesen, was man aber heute „erst in der Rückschau klar erkennen und bewerten könne“ (49).

Im zweiten Teil des Buches versucht Voigt dann aufzeigen „zu welchen Konsequenzen in der historischen Verortung ein verändertes Selbstverständnis der Gemeinschaftsbewegung führen kann.“ (83) Er betont, dass ein wesentlicher Grund für die Abgrenzung der Gemeinschaftsbewegung von den Freikirchen darin zu sehen sei, dass sie schon von Beginn an in den Sog eines nationalen Enthusiasmus im deutschen Kaiserreich geraten sei, der sich je länger je mehr gegen internationale Einflüsse abgegrenzt habe. Jegliche Hinweise, die die Gemeinschaftsbewegung mit dem Methodismus in Verbindung brachten, führten dazu, sie „in ihrer nationalen Orientierung und in ihrer Treue und Bindung an die deutsche Theologie infrage zu stellen“ (130). Erst recht gelte dies in Bezug auf die für die Gemeinschaftsbewegung geradezu traumatischen Erfahrungen im Zusammenhang mit der Trennung von der Pfingstbewegung 1909. „Da musste der abgrenzende Rückgriff auf den deutschen Pietismus angesichts der internationalen Einflüsse befreiend wirken.“ (135)

In ähnlicher Weise hält Voigt heute die verstärkt aufkommende Selbstbezeichnung der Gnadauer als „Neupietismus“ für eine unglückliche bewusste Ablenkung vom gesellschaftlich negativ konnotierten Evangelikalismus-Begriff.

Insgesamt darf man Karl Heinz Voigt zutiefst dankbar sein für diese gründliche Studie, die endgültig deutlich macht, welch massiver Einfluss aus dem Bereich des Methodismus die Gemeinschaftsbewegung in wesentlichen Punkten geprägt und letztlich erst ermöglicht hat.

Dafür bietet dieses Buch wieder viele überzeugende Belege, auch wenn es vom Aufbau her nicht ganz stringent ist. Häufige Wiederholungen ermüden bei der Lektüre etwas und lassen erahnen, dass dieses Buch wohl eine etwas heterogene Zusammenstellung von Teilforschungen aus verschiedenen Lebensphasen ist.

Außerdem bleibt auch ein etwas irritierender Nachgeschmack. Vordergründig nämlich erscheint das Buch zwar als ein wertschätzendes Loblied auf die Gemeinschaftsbewegung, die schon vor 125 Jahren ihrer „Zeit voraus“ gewesen sei. Dahinter wird aber die These aufgebaut, dass alles Fortschrittliche an dieser Bewegung im Grunde die methodistischen Elemente waren. Die Gemeinschaftsbewegung habe also ihre wesentlichen innovativen Grundideen von den Freikirchen übernommen, musste diese Traditionslinie aber vor 100 Jahren noch möglichst verheimlichen, um nicht von den Landeskirchen zu sehr angefeindet zu werden. Heute aber, so Voigt, könne man diese starke freikirchliche Prägung doch offen zugeben! In indirekter Form wird damit dem Leser letztendlich vermittelt, dass nicht die Gemeinschaftsbewegung, sondern die Freikirchen die wirklich fortschrittliche und „moderne“ Form des Christentums sind. Das aber ist ein völlig eigener Diskussionsgegenstand, für den überhaupt erstmal der Modernitätsbegriff zu klären wäre.

Prof. Dr. Frank Lüdke, Professor für Kirchengeschichte, Evangelische Hochschule TABOR, Dürerstraße 43, 35039 Marburg; E-Mail: frank.luedke@eh-tabor.de; web: www.eh-tabor.de | www.neupietismus.de

Hanna STETTLER: Heiligung bei Paulus. Ein Beitrag aus biblisch-theologischer Sicht, WUNT II/368, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, geb., XX, 762 S., ISBN 978-3-16-152725-8, 124,- €.

Für den Apostel Paulus ist „Heiligung“ ein zentrales Thema. Es rangiert weit vor dem protestantischen Lieblingsthema der „Rechtfertigung“. Dennoch erschien es bisher in der Forschung eher als Randthema. Was meint Paulus, wenn er von „Heiligung“ schreibt? Wie verhalten sich seine Ausführungen zur Jesustradition bzw. zu Jesu eigenen Aussagen und Handlungen? Welche Rolle spielt das hebräische Heiligkeitsgesetz, die Reinigungsvorschriften, der Opferkult, der Tempel, welche Relevanz haben die Erwartungen der Sammlung eines Gottesvolkes und seine Heiligung in der Zukunft bei Hesekiel, Sacharja, Joel und Daniel? Ruft Paulus zu einer neuen Religion auf, die zwar ihre geschichtlichen Wurzeln hat, sich aber von ihnen emanzipiert und vormals heilige Texte als irrelevant einklammert? Antworten auf diese Fragen sind nicht nur historisch interessant, sondern auch für gegenwärtiges Christsein relevant. Wer als christlicher Lehrer oder Prediger über Heiligung nichts zu sagen weiß, hat einen wesentlichen Teil christlicher Lehre und Wirklichkeit ausgeblendet. Darüber hinaus sollte die Bedeutung der Antworten für den christlich-jüdischen Dialog nicht unterschätzt werden.

Hanna Stettler leistet mit ihrer biblisch-theologischen Studie einen wichtigen Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen. Es handelt sich um eine Untersuchung, die 2008 an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen wurde. Der Text wurde offensichtlich zum Druck sechs Jahre später nicht nochmals systematisch überarbeitet oder aktualisiert. Allerdings wurden in dem in Teil I des Buches gegebenen Forschungsüberblick zum Thema Heiligung Arbeiten bis 2010 aufgenommen, die für das ambitionierte Projekt relevant waren. Der Forschungsüberblick gibt einen guten Einblick in die Forschungsansätze, die von religionsphänomenologischen Zugriffen, etwa bei Rudolf Otto, bis hin zu religionsgeschichtlichen, traditionsgeschichtlichen und existenzialen Interpretationen reichen. Von besonderer Bedeutung ist für Stettler Adolf Schlatter, der durch seine integrierende Betrachtung von Rechtfertigung und Heiligung und eine ausgiebige Würdigung der tiefen Verwurzelung des Paulus im Alten Testament und im antiken Judentum den Fragehorizont für die vorliegende Studie aufspannt. Um das Ziel, „die Heiligung bei Paulus unter besonderer Berücksichtigung des alttestamentlich-jüdischen Hintergrundes und möglicher Bezüge zur Jesustradition zu erforschen“ (VII) erreichen zu können, müssen zunächst die Voraussetzungen des paulinischen Heiligungsverständnisses im Alten Testament, im Frühjudentum, in den synoptischen Evangelien und in der Urgemeinde herausgearbeitet werden. Dies geschieht in Teil II des Buches.

Im Alten Testament fungiert Heiligung als „Transferbegriff“, der ganz allgemein zunächst die Integration in die Sphäre Gottes bedeutet. Gott ist heilig oder der Heilige, dem man sich nur gereinigt nähern kann. Diese nötige Reinheit ist etwas, was der Gläubige durch Reinigungsriten und Distanz zu Unreinem erreicht. Der alttestamentliche Heiligungs-begriff hat entsprechend zwei Aspekte: das „ontologische Moment der Reinheit und das relationale Moment der Absonderung für und Zugehörigkeit zu Gott“ (57).

Während die Tora von sich aus das empirische Israel im Blick hat, kommt es bei den Propheten zu einer Erweiterung oder Universalisierung des Gottesvolksgedankens und damit der Reichweite der Tora (vgl. etwa Jes 14, 1; Ez 47, 22). Die Zugehörigkeit zum heiligen Gottesvolk ist allerdings auch da an die Bedingung geknüpft, dass die Vorschriften der rituellen und ethischen Tora befolgt werden.

Grundsätzlich weicht Jesu Heiligungsverständnis nicht davon ab. Allerdings versteht er sich selbst als den Heiligen, der diejenigen, die ihm begegnen, ihn anerkennen und ihm trauen, zu heiligen vermag. Was zuvor nur im Rahmen des Tempelkultes möglich erschien, wird nun in der Verkündigung des Evangeliums real: die Begegnung mit dem heiligen Gott. Was heißt das? Die Begegnung mit Jesus bewirkt Heiligung. Dabei befürchtet Jesus offenbar keine Verunreinigung durch die Unreinheit und Sünde anderer Menschen. Seine Heiligkeit ist gewissermaßen offensiv, so dass die Berührung mit ihm reinigt und heiligt. Die Evangelien berichten von Dämonenaustreibungen, Heilungen von Krankheiten (etwa von Aussatz und Blutfluss) und von Totenaufweckungen. Die Begegnung mit Jesus führt also unter Reinheits- und Heiligungsgesichtspunkten des Alten Testaments (vgl. etwa Lev 13,45 f.; 15,25; Num 5,2) zur Überwindung der Trennung von Gott und zur Reintegration in das heilige Gottesvolk (vgl. hierzu etwa auch die Ankündigung solcher Vorgänge bei Sacharja 14,20). In der Nachfolge erhalten die Jünger die Vollmacht zu heilen, Tote aufzuwecken, Aussätzige zu heilen und Dämonen auszutreiben (Mt 10,8) und werden damit Teil der Heiligungs- und Rückführungsoffensive Jesu.

Doch reinigt der Kontakt mit Jesus nicht nur von Unreinheit – er befreit auch von Sünde. Ganz deutlich wird das im Umgang Jesu mit Sündern wie Zöllner, mit denen er Tischgemeinschaft hat. Stettler bemerkt dazu: „Er ... beansprucht, in göttlicher Vollmacht unabhängig vom Kult Sünden zu vergeben (Mk 2,5.7.9 par Mt 9,2.5 par Lk 5,20.21.23). Er besiegelt diesen Anspruch mit seinem Sühntod“ (168). Präzisierend müsste man sagen, dass Jesus *unabhängig vom Jerusalemer Tempelkult* Sünden vergibt, jedoch nicht jenseits des Kults überhaupt. Denn der Sühntod ist allein kultisch verständlich und wirksam. Jesu Macht Sünden zu vergeben ist deshalb gerade nicht unabhängig vom Kult. Es ist richtig, „dass Jesus selbst an die Stelle des Sühnopferkultes im Tempel tritt“ (187) – aber bedeutet das wirklich eine „endgültige Ablösung des Opferkultes durch Jesus“? (185) Wenn Jesus sich selbst als Opfer darbringt, kommt dadurch nicht die höchste Schätzung des Opferkultes zum Ausdruck? Etwas widersprüchlich formuliert stellt die Verfasserin fest: „Durch seinen Tod setzt Jesus den neuen Bund ein, der an die Stelle des Sinaibundes tritt und diesen nicht ungültig macht, sondern eschatologisch erfüllt.“ (192) Das „an die Stelle setzen“ suggeriert Ersetzung und damit ungültig machen – wie wenn ein Vertrag durch einen neuen ersetzt wird. Ansonsten müsste man sagen „ergänzt“ im Sinne eines Nachtrags. Doch eine solche Ergänzung ist offensichtlich nicht gemeint. Jesus zielt „auf die Erfüllung des ganzen Gesetzes in seiner ursprünglichen Intension: Sein Leben und Wirken sowie sein Tod heiligen die Seinen vollständig“ (190). Der neue Bund ist also ein erneuerter alter Bund. Unter den Bedingungen dieses durch Jesu Sühnopfer erneuerten Bundes erscheinen vorrangig Liebe und Barmherzigkeit als die „wahre Bedeutung von Heiligkeit“ (173). Hass und Unbarmherzigkeit bedrohen die Heiligkeit und damit die Zugehörigkeit zum heiligen Gottesvolk.

Im dritten Teil (215 ff.) wendet sich Stettler den Paulusbriefen zu und untersucht nicht nur alle Briefpassagen, in denen Formen des griechischen *hagios* vorkommen, sondern auch solche, die sachlich zum Themenfeld Heiligung gehören, auch wenn das Wort selbst nicht gebraucht wird. Sie wendet dabei ein schon in ihrer Dissertation angewandtes Verfahren der detaillierten Einzellexegese an, die zu großer analytischer Tiefe, aber auch zur einem Nebeneinander von Einzelaspekten führt. Auffällig ist auch die dominante und affirmative Rezeption der Tübinger Theologen Peter Stuhlmacher und Hartmut Gese.

Heiligung erfolgt nach Paulus durch Gott, durch Jesus Christus, durch den Geist und durch den Menschen, der sein Leben in Heiligkeit führt (vgl. 623–638). Objekt der

Heiligung sind die Christen – kollektiv und individuell. Dementsprechend werden die geheiligten Gemeinden und Personen als Heilige und Tempel des Heiligen Geistes qualifiziert. Die Taufe ist der ausgezeichnete Ort der Heiligung; sie markiert die Aufnahme ins heilige Gottesvolk. Allerdings führt sie nicht zu einer unverlierbaren substantiellen Umwandlung des Christen; vielmehr bleibt Heiligung eine Aufgabe, die bis zur Wiederkunft Christi durchgehalten werden muss und wofür der Christ in seinem Lebenswandel verantwortlich ist. Hierbei spielt die kultische Tora keine Rolle, da die kultische Reinheit durch den Sühntod Jesu für die Gläubigen bereits hergestellt wurde. Dementsprechend geschieht die Abgrenzung zur Umwelt nicht durch den Verweis auf kultische Reinheit oder Unreinheit, sondern durch den Hinweis auf die Einhaltung ethischer Pflichten, die sich in Liebe und Barmherzigkeit verwirklichen. Deutlich wird dieser Sachverhalt in den Kriterien, die für den Ausschluss aus der Gemeinde der Heiligen von Paulus genannt werden. Sie stammen aus dem Heiligkeitgesetz und dem Deuteronomium, wobei kultische Übertretungen von Paulus konsequent ausgelassen werden (vgl. 1 Kor 5,6.11.13; 2 Thess 3, 14). Sie spielen keine Rolle.

Heiligung wird damit zwar einerseits als unverfügbares Werk Gottes gefasst, jedoch so, dass der Christ nicht in Passivität verharren darf, ohne den Status eines Heiligen Gottes wieder zu verlieren. Paulus versteht „die Heiligung als ‚Datum‘ am Anfang des Christenlebens, das mit der Berufung gegeben ist ..., und zugleich als Aufgabe ..., deren Erfüllung von Gott bzw. Christus durch den Geist bewirkt ... und zugleich von den Christen gelebt wird“ (256). Da der Empfang des Geistes nicht automatisch zu einem Wandel im Geist führt, ist der Imperativ notwendig, im Geist zu wandeln. Die Frage ist nur, wie man sich dies widerspruchlos denken kann. Welche Rolle spielt der menschliche Wille beim initialen Akt und bei der Erhaltung der Heiligung? Diese Frage scheint nicht klar von Stettler beantwortet werden zu können, da eine entsprechende Handlungstheorie nicht präsentiert wird. Ihre Ausführungen schwanken zwischen der Feststellung, dass der Geist eine überwältigende Macht sei, die dann Werke des Geistes erwirke, wenn der überwältigte Mensch dieser Macht keinen Widerstand entgegensetzt und der These, dass Werke des Geistes nie automatisch zustande kommen – also auch dann nicht, wenn man ihn einfach gewähren lässt. Doch wie muss man sich das denken, dass der Geist zum Gehorsam befähigt und treibt (vgl. 628)? Ist Heiligung wirklich ontologisch zu verstehen? Dieselbe Frage muss man stellen, wenn es um die Gegenwart Gottes in der Gemeinde geht, die Stettler als „eschatologisch“ bzw. „endzeitlich“ bezeichnet. Die immer wieder verwendete, von Peter Stuhlmacher übernommene Bezeichnung der christlichen Gemeinde als „Vorhut des eschatologischen Gottesvolkes“ hilft nicht wirklich weiter. Vorhut meint ja – im Anschluss an Carl von Clausewitz – eine kleine militärische Einheit, die einer Armee oder einem Heer vorausgeht, um Feindbewegungen zu erkunden und den Gegner bereits in Gefechte zu verwickeln. Sie setzt eine nachrückende größere Einheit voraus, die zeitgleich bereits vorhanden ist und sich nicht ontologisch von der Vorhut unterscheidet.

Sind wir als Christen nun Heilige – oder nicht? Sind wir Gottes heiliges Volk, das neue oder erneuerte Israel – oder nicht? Die Autorin gibt keine eindeutige Antwort, sondern stellt viele die Gegenwart betreffende Aussagen unter einen „eschatologischen Vorbehalt“.

Vom Leser des dickleibigen Buches wird einiges verlangt. Doch die Mühe lohnt sich – gerade auch dann, wenn man der Autorin nicht in jedem Detail folgen will und Fragen offenbleiben. Insgesamt handelt es sich um eine überzeugende Grundlagenarbeit zur Heiligung bei Paulus, die sich hervorragend als Basistext eines Seminars zum Thema

eignet. Stettler zeigt überzeugend, dass Paulus und vor ihm Jesus selbst das Alte Testament niemals außer Kraft setzen oder überwinden wollten. Im Gegenteil. Jesu Reden und Handeln wäre gar nicht verständlich und auch nutzlos ohne die bleibende Gültigkeit des gesamten Alten Testaments. Paulus bewegt sich im alttestamentlichen Deutehorizont, gerade wenn er das Wesentliche des Christuserignisses sprachlich zu fassen sucht und die Konsequenzen für eine christliche Existenz herausarbeitet. Das Christentum erscheint so als eine Entfaltung und Konkretisierung der Tora und der übrigen alttestamentlichen Schriften. Stettler liefert mit ihrem Buch schlagende Beweise gegen die neuerlich von Notger Slenczka vertretene These, das Alte Testament könne für die christliche Kirche keinen dem Neuen Testament ebenbürtigen kanonischen Rang beanspruchen.

Holger Rohde, Lennéstraße 68, 14471 Potsdam; E-Mail: holger.rohde@posteo.de

CHRISTOPH REUTLINGER: Natürlicher Tod und Ethik. Erkundungen im Anschluss an Jankélévitch, Kierkegaard und Scheler, Edition Ethik Band 14 (Hg. Reiner Anselm und Ulrich H. J. Körtner), Göttingen 2014: Edition Ruprecht, kt., 168 S., ISBN 978-3-8469-0178-6, 32,90 €.

„Natürlicher Tod und Ethik. Erkundungen im Anschluss an Jankélévitch, Kierkegaard und Scheler“ ist die 2014 in der von Reiner Anselm und Ulrich Körtner herausgegebenen Reihe ‚Edition Ethik‘ erschienene Buchfassung der 2012 von Johannes Fischer an der Universität Zürich angenommenen theologischen Dissertation von Christoph Reutlinger.

Mit dem etwa 150 Seiten starken, gut lesbaren Text möchte der Autor einen Blick hinter die konkreten Fragen rund um Sterbehilfe, Euthanasie und Patientenverfügung werfen und zu einem vertieften Verstehen ethischer Sachverhalte beitragen. Dabei wirbt er vielfach dafür, das Alltägliche, das Individuelle, das Subjektive, kurz: das Persönliche – im Gegenüber zum Allgemein-Objektiven und Rationalistischen einer normativen Urteilsbildung – als einen unhintergehbaren Standpunkt im Feld der Ethik einzunehmen. Bei den vielen Fragen, die sich einer angewandten Ethik durch die Entwicklungen der Medizin unausweichlich stellen, sei der größere Zusammenhang des existentiellen Fragens nach Tod und Sterben zu kurz gekommen.

Das Ziel der Arbeit soll in drei Schritten erreicht werden: Zunächst wird der natürliche Tod im Wandel der Zeit dargestellt, wobei auch theologische Beiträge in die Betrachtung einfließen. Dann geht es um die Bedeutung von Tod und Sterben aus einer das Subjektive bevorzugenden Sicht im Anschluss an den französischen Philosophen Vladimir Jankélévitch (1903–1985) und Søren Kierkegaard (1813–1855). Schließlich formuliert der Autor in Kenntnisnahme der modernen medizinischen Möglichkeiten einen Gestaltungsimperativ für das Lebensende und überführt diesen zuletzt in einen allgemeinen Gedanken zur Ethik.

Das erste Kapitel nach der Einleitung befasst sich mit dem natürlichen Tod. In der Diskussion um 1970 herum wurde der natürliche Tod einem verfrühten oder gewaltvollen Tod entgegengesetzt und zwar als ein sozialutopisches und vom Fortschritt der Naturwissenschaften geprägtes Postulat, das für religiöse Vorstellungen freilich keinen Platz ließ. Damit erfuhr die Dominanz der Todesverdrängungsthese, die ihrerseits kritisch zu hinterfragen ist, eine kritische Beschränkung.

Der folgende Exkurs bietet in knappen Zitaten bedeutende Stimmen der protestantischen Theologie des vergangenen Jahrhunderts: Paul Althaus (Die letzten Dinge, 1922), Karl Barth (KD III/2, 1948), Paul Tillich (Systematische Theologie 2, 1957), Wolfhart Pannenberg (Anthropologie, 1983) und natürlich Eberhard Jüngel (Tod, 1971): Mit ihnen soll der – wohl nicht sonderlich durchdachte – Vorwurf vonseiten der Vertreter eines natürlichen Todes entkräftet werden, die Theologie verstehe den Tod bis in der 1960-er Jahre eher archaisch denn natürlich.

Anschließend werden ein paar einschlägige philosophische Positionen referiert, die kritisch zum Ideal des natürlichen Todes stehen: Jean Baudrillard (1929–2007), Ivan Illich (1926–2002), Johannes Schwartländer (1922–2011) und Alfons Auer (1915–2005). Damit deutet sich eine Verschiebung des Problems an: Nicht mehr der zu frühe, sondern der zu spät eintretende Tod gilt nun als Problem – und mit dieser Wendung ist der aktuelle Stand der Diskussion erreicht. Erstaunlicherweise beginnt die Darstellung der gegenwärtigen Diskussion mit einer katholischen, naturrechtlichen Position (obwohl schon im vorhergehenden Abschnitt resümiert worden war, dass das Konzept des natürlichen Todes an die vergangene Epoche der Metaphysik gebunden bleibe). Es schließt sich zwar eine Kritik an der Natürlichkeitsterminologie in der angewandten Ethik an (Dieter Birnbacher), diese wird aber, wenn auch genau, so doch ohne jede Reflexion ihres Hintergrundes in der Gegenwartsphilosophie vorgetragen und schließlich ohne weitere Diskussion zurückgewiesen.

Das Kapitel über den natürlichen Tod schließt mit dem Wunsch nach einem stärker alltagssprachlich und subjektiv ausgerichteten Reden in der heutigen Ethik.

Der zweite große Schritt soll zur subjektiven Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod führen und gelangt nach einigen – terminologisch wenig scharfen – Bemerkungen zu Bedeutung und Sinn des Todes und der Erwähnung der zuvor eingeführten Unterscheidung von natürlichem und künstlichem Alter (Max Scheler) zu den Positionen von Vladimir Jankélévitch und Søren Kierkegaard. Der französische Denker betont das *quod*, das Dass, das pure (natürliche?) *factum* des Todes und gewinnt damit eine positive Sicht auf die Tatsache, den Wert, ja die Schönheit des Lebens. In der anschließenden theologischen Betrachtung Jankélévitchs bleibt letztlich offen, ob christlich gesehen neben dem *quod* des Todes auch das *quid* (das Was und das Wie) von Belang sei: Eine Frage, die schon im Blick auf den Tod Jesu Christi eine differenzierte Antwort verdient hätte!

Vom dänischen Philosophen Kierkegaard her wird noch einmal die herausragende Bedeutung von Individualität, Subjektivität und Existenz betont.

Mit dem dritten Schritt wird über die Einbeziehung der medizinischen Dimension (der natürliche Tod ist im klinischen Kontext als hergestellter und entscheidungsbedingter zu verstehen) und über den daraus zwingend folgenden Gestaltungsimperativ für das Lebensende schließlich die allgemeine Überlegung erreicht, dass für die Ethik eine subjektiv-bedeutungssensible Ebene gewonnen werden müsse und dass dann ein subjektiver Entscheid mit objektivem Anspruch zwar möglich, aber das Bild des einwandfrei ethisch korrekten Entscheidens aufgrund objektiver Kriterien zerstört sei. Jeder müsse am Ende selbst erkennen, was für ihn ein natürlicher Tod sei. (So nennt der Autor die vor Zeugen provozierte Erschießung Clint Eastwoods alias Walt Kowalskis in dem Film Gran Torino einen natürlichen Tod.)

Als Rezensent muss ich bekennen, dass mich die Arbeit von Christoph Reutlinger in einer gewissen Ratlosigkeit zurücklässt. Weite Teile sind ordentliche Referate zahl-

reicher meist klassischer Positionen (hätte auch der Philosoph Heidegger dazu gehört?). Der systematische Eigenbeitrag des Autors bleibt aber seltsam farblos: Haben wir nach der Lektüre, ja: hat der Autor selbst einen Begriff ‚natürlicher Tod‘? Eine Unterscheidung von Tod und Sterben wird wohl angesprochen, sie bleibt aber ohne Folgen in der Arbeit. Der Begriff ‚Natur‘ wird im Blick auf naturrechtliches Denken ebenso kritisch gesehen wie seine Zurückweisung durch die Kritik der Natürlichkeitsterminologie: Was bleibt davon? ‚Natürlicher Tod‘ – immerhin Titel der Arbeit – steht bald mit, bald ohne Anführungszeichen: Geht es um einen Begriff bzw. ein Konzept oder um eine Sache? Dies bleibt allzu unscharf.

Auch nennt der Titel Jankélévitch, Kierkegaard und Scheler, während in der Einleitung von der Auseinandersetzung mit genau zwei Ansätzen die Rede ist, nämlich mit denen von Jankélévitch und Kierkegaard. Scheler spielt seine eigene Rolle – und keine sonderlich bedeutende in dem Gedankengang.

Und schließlich: Für die Folgerungen für die Ethik – immerhin Ziel der ganzen Unternehmung – bleiben am Ende eineinhalb Seiten mit eher vagen Andeutungen („In der heutigen Ethik muss zuerst überhaupt sensibilisiert werden für die Wichtigkeit der Bedeutungsebene ...“).

Meines Erachtens hätte es der Arbeit gut getan, wenn in der Kernthese (Bedeutung des existentiellen Hintergrundes für die ethischen Fragen) wie in dessen Durchführung der Autor selbst mit seinem eigenen Betrag kraftvoller in Erscheinung getreten wäre!

Dem Verlag ist – wie so oft – mitzuteilen, dass Lektorate Büchern gut tun: Ein paar schiefe Bilder (erst wirft eine Stimme ein Licht, gleich darauf ist eine Stimme ein wichtiges Standbein), ziemlich viele teils wörtliche Wiederholungen (vielfach am Ende und dann am Anfang von Gliederungseinheiten) und die genannten Unebenheiten im Ganzen (hat das im Titel Genannte genug Gewicht in der Arbeit?) hätten mit einem guten Lektorat vermieden werden können.

Christof Voigt, Professor für Philosophie und biblische Sprachen, Theologische Hochschule Reutlingen; E-Mail: christof.voigt@gmx.de





Nur noch kurz die Welt retten
Dimensionen christlicher Sozialethik
in einer globalisierten Welt



Mit Beiträgen von:

Adelheid Biesecker
Michael Borkowski
Carsten Claußen
Matthias Dichristin
Ralf Dzewas
Fernando Enns
Michael Freitag
Pascal Kober
Uwe Heimowski

Claudia Hinck
Friedrich Lohmann
Edgar Lüllau
Torsten Nolte
Michael Rohde
Jens Stangenberg
Christine Schultze
Miriam Stamm
Damaris Werner
Simon Werner

Best.-Nr.
693 405 212
9,90 €*

J. G. Oncken Nachf. GmbH, Kassel | Tel.: 0561/52005-38 | www.oncken.de

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



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 39. Jahrgang • 2015 • 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 (Theologische Hochschule 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@th-elstal.de.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 52005-24, Telefax: (05 61) 52005-50, 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

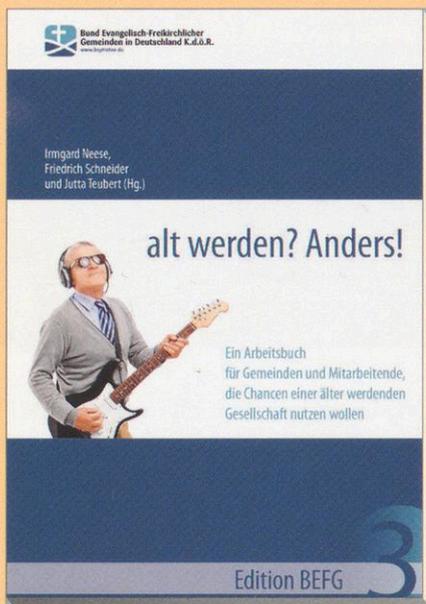
Bundes-Verlag

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.

Irmgard Neese, Friedrich Schneider, Jutta Teubert (Hg.)

Anders alt werden

Ein Arbeitsbuch für Gemeinden und Mitarbeitende, die Chancen einer älter werdenden Gesellschaft nutzen wollen.



„Wir wollen Gemeinde für alle Generationen sein“ – ist das ein frommer Wunsch oder gelebte Erfahrung?

Das GemeindeSeniorenwerk des BEFG hat zehn Leitsätze erarbeitet, die sich mit der ganzen Bandbreite der Thematik befassen: von der Vielfalt der Lebensentwürfe im Alter über die Potenziale und Grenzen alter Menschen bis hin zu Fragen um das Lebesende.

Das Buch enthält zu jedem der zehn Leitsätze grundsätzliche Gedanken mit biblisch-theologischen Perspektiven und eine Sammlung von weiterführenden Aufsätzen und Referaten verschiedener Autoren. Es gibt praktische Anregungen für die Gemeindegemeinschaft und bietet Stoff zum Nachdenken über das eigene Älterwerden.

144 Seiten, Softcover

Format: 16,5 x 23,5 cm

ISBN: 978-3-87939-077-9 **12,95 Euro***



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



Buchbinderei Ehe
Radolfzell

03 2016

Säurefrei
RAL-RG 495