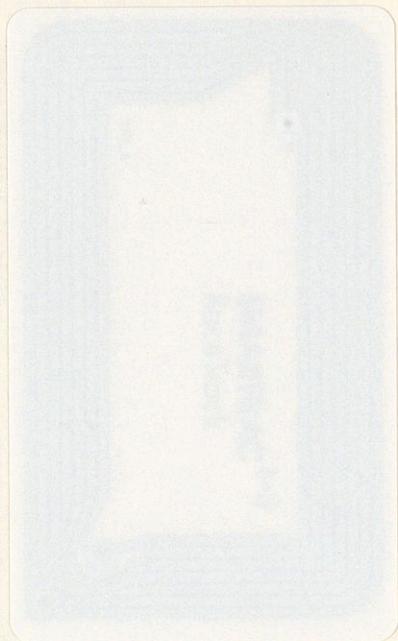


m. 1 Beil. lose



530352484 021



Universität Tübingen

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Babel und Bild

*40. 41
2016-2017*

*Michael Rohde: 40 Jahre Theologisches Gespräch.
Rückblick und Ausblick im Jubiläumsjahr* 3

Aufsätze

Uwe Swarat: Der Babel-Bibel-Streit (1902-1905). Eine öffentlichkeitswirksame wissenschaftliche Debatte aus baptistischer Perspektive – damals und heute 5

Frauke Reinke-Wöhl: Christusbilder in der europäischen Kunstgeschichte – Das Bildnis im Wandel 28

Rezension 53

PREDIGTWERKSTATT

Raphael Vach: „Unterwegs mit Gott – weil er Freude macht.“
(Predigt über Nehemia 8,9-12) 44

Kommentar zur Predigt von Raphael Vach (Lena Tontchev) 49

ISSN 1431-200X

WZ

2016 • Heft I

40. JAHRGANG

7A4201

30

Babel und Bild

Es gibt kaum wissenschaftliche Beiträge, die eine solch kontroverse und breite Aufmerksamkeit erzielt haben, wie die beiden Vorträge des Assyrologen Friedrich Delitzsch (1850-1922), die 1902 und 1903 in Berlin gehalten worden sind. Der Kulturwettkampf der Kolonialmächte um archäologische Funde im Nahen Osten hat mit dazu beigetragen, dass großartige Entdeckungen gemacht wurden. Die Auswertung und Bewertung von Delitzsch haben die Wissenschaft des Alten Testaments und die Kulturwissenschaften und Religionswissenschaften herausgefordert, das Verhältnis von Bild, Bibel und Überlieferung zu bestimmen. UWE SWARAT fasst die Positionen des sog. Babel-Bibel-Streites zusammen und richtet darüber hinaus seine Aufmerksamkeit auf baptistische Reaktionen aus der Zeit von Delitzsch. Abschließend nimmt er Stellung, welches Recht und welche Bedeutung die damaligen Diskussionsfragen aus der gegenwärtigen Perspektive haben. Uwe Swarat ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Elstal und beschäftigt sich immer wieder mit hermeneutischen und historischen Themen, die für das Verständnis von Bibel und gegenwärtiger christlicher Lehre Bedeutung haben.

Zwischen dem Babel-Bibel-Streit und dem zweiten Beitrag in dieser Ausgabe gibt es eine gewisse Verbindung. Ohne das anschauliche Bildmaterial (und die Quellentexte) aus Babylon hätte es den Streit um Delitzsch nicht gegeben. Die Kunsthistorikerin FRAUKE REINKE-WÖHL hat eigens für das THEOLOGISCHE GESPRÄCH Bilder anderer Art analysiert: Sie gibt einen Überblick über die Merkmale von Christusbildern in der europäischen Kunstgeschichte. Dazu stellt sie typische Motive heraus wie Christus als Weltenherrscher oder als guter Hirte und charakterisiert Bildepochen und deren Maler wie Rembrandt und Dürer mit ihren Merkmalen. Der Herausgeberkreis hat diesen Beitrag gerne aufgenommen, verbindet sich so mit dem Themenjahr 2015 „Reformation – Bibel und Bild“ der Reformationsdekade und eröffnet einen freikirchlichen Gesprächshorizont. Frauke Reinke-Wöhl hat ein Masterstudium in Kunstgeschichte, Französisch und Praktischer Theologie an der Universität Hamburg absolviert und arbeitet als freischaffende Kunsthistorikerin in Norddeutschland.

Die Predigtwerkstatt wird in dieser Ausgabe von zwei jüngeren Predigern gefüllt. RAPHAEL VACH (Jahrgang 1981) ist Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Neukirchen-Vluyn. Seine Predigt zu Nehemia 8 wurde zum Abschluss der Allianz-Gebetswoche 2013 in Neukirchen-Vluyn gehalten. Kommentiert wird sie von Pastorin LENA TONTCHEV (Jahrgang 1985), die in der baptistischen Bethel-Gemeinde in Berlin-Friedrichshain arbeitet.

Michael Rohde (Schriftleitung)

ZA 4201

Michael Rohde

40 Jahre Theologisches Gespräch

Rückblick und Ausblick im Jubiläumsjahr

40 Jahre sind nicht nur eine symbolische biblische Zahl, es ist auch der Zeitraum, mit dem man eine Generation bezeichnet. Seit einer Generation gibt es Herausgeber aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und später auch des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, die aus allen Disziplinen der Theologie Impulse für ihre Kolleginnen und Kollegen und weit darüber hinaus verfassen. Als Dr. Wiard Popkes für seine Tätigkeit als Schriftleiter von 1977 bis 1991 gedankt wurde, schrieben Hermann Jörgensen und Hinrich Schmidt: „Der erste Artikel im ersten Heft (Nr. 1/1977) befasste sich mit der – auch heute immer noch aktuellen – Frage: ‚Neue Perspektiven der Theologie des Heiligen Geistes?‘ und stammte von W.P.“ Die beiden Vertreter des Oncken-Verlages zogen 1991 Bilanz aller bisher erschienenen Jahrgänge und waren „überwältigt von der Themenvielfalt und der theologischen Kompetenz vieler Beiträge. Sachkundig wird der Leser durch alle ‚Stockwerke‘ der Theologie geführt“.

Nachfolger in der Schriftleitung wurde 1991 Dr. Uwe Swarat, der 17 Jahre lang bis 2007 die Federführung übernahm in Zusammenarbeit zunächst mit Günter Balders und Dr. Wiard Popkes, danach mit Dr. Stefan Stiegler, Dr. Johannes Demandt und Michael Schröder. Seit 2008 hat Dr. Michael Rohde die Schriftleitung inne, und im Herausgeberkreis sind Dr. Volker Spangenberg, Dr. Andreas Heiser und Dr. Markus Iff. 2016 nun verändert sich der Herausgeberkreis erneut, denn die Schriftleitung geht auf Dr. Michael Kißkalt über, und Dr. Michael Rohde wird auf eigenen Wunsch hin mit der nächsten Ausgabe aus dem Herausgeberkreis verabschiedet, da er nun als Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hannover Walderseestraße tätig ist.

Hinter dem Theologischen Gespräch stehen wichtige Anliegen: Freikirchliche theologische Perspektiven akademisch angemessen darzustellen und sie verständlich ins Gespräch mit theologisch Interessierten und Pastorinnen und Pastoren zu bringen.

In den letzten Jahren wurde deutlich, dass es gut wäre, der Zeitschrift auch im akademischen Raum den Stellenwert geben zu lassen, den sie inhaltlich schon länger verdient. Daher hat der Herausgeberkreis einen zusätzlichen akademischen Herausgeberkreis (academic editorial board) berufen, der die zur Veröffentlichung eingereichten Fachaufsätze schriftlich begutachtet. Es werden zukünftig in einem Peer-Review Verfahren folgende Personen als Gutachter tätig werden: Prof. Dr. Jörg Barthel (Altes Testament), Prof. Dr. Carsten Claußen (Neues Testament), Prof. Dr. Uwe Swarat (Systematische Theologie), Prof. Dr.

Ulrike Schuler (Kirchengeschichte), Prof. Dr. Holger Eschmann (Praktische Theologie), PD Dr. Claudia Jahnel (Missionswissenschaften und Interkulturelle Theologie), Prof. Dr. Ralf Dziewas (Diakoniewissenschaften).

Der Herausgeberkreis hat sich auch stets im Dienst der Fortbildung für Kolleginnen und Kollegen gesehen. Welche theologischen Kontroversen sind aktuell? Welche fachlichen Impulse weiterführend? Wie kann diese Fachzeitschrift Pastorinnen und Pastoren helfen, am theologischen Puls der Zeit zu bleiben, und wie können freikirchliche Perspektiven in das akademische Gespräch eingebracht werden?

Es liegt meines Erachtens ein großes Verdienst dieser Zeitschrift darin, regelmäßig und seit vier Jahrzehnten der freikirchlichen Stimme Gehör zu verschaffen. Der Oncken-Verlag hat dabei das Projekt stets wohlwollend begleitet, denn wie alle Fachzeitschriften ist es kein Profitgeschäft, sondern eine von ehrenamtlichem Einsatz getragene Leidenschaft. Diese Leidenschaft für Theologie, welche Gemeinde und Lehre herausfordert und prägt, wird auch für die nächste Generation an Leserinnen und Lesern bedeutend sein.

Als Schriftleiter bin ich dankbar für das große Engagement des Herausgeberkreises und der vielen Autorinnen und Autoren der letzten acht Jahre, die meine Aufgabe zu einer wunderschönen Möglichkeit gemacht haben, theologisch nachdenklicher und gesprächsfähiger zu werden. Der zukünftigen Arbeit des Theologischen Gesprächs wünsche ich von Herzen dieselbe Leidenschaft, welche diese freikirchliche Fachzeitschrift die letzten 40 Jahre geprägt hat und eine wachsende Leserschaft!

Dr. Michael Rohde (Schriftleitung)

ZA4201

Uwe Swarat

Der Babel-Bibel-Streit (1902-1905)

Eine öffentlichkeitswirksame wissenschaftliche Debatte
aus baptistischer Perspektive – damals und heute

I Der Kontext des Streits

Vor etwas über 100 Jahren brach in Deutschland ein öffentlicher Streit um Ergebnisse der Altertumswissenschaft aus, der unter dem Namen Babel-Bibel-Streit bekannt wurde und eine Breitenwirkung erlangte, die in der neueren Theologiegeschichte ihresgleichen sucht.¹ Es ging in diesem Streit um den Einfluss der babylonischen Kultur und Religion auf die Bibel und um das Offenbarungsansetzen des Alten Testaments. Ausgelöst wurde er von zwei Vorträgen des berühmten und hochgeachteten Assyriologen Friedrich Delitzsch (1850-1922), die er am 13. Januar 1902 und am selben Datum ein Jahr später in Berlin auf Veranstaltungen der Deutschen Orient-Gesellschaft hielt.² Nicht nur Theologen und kirchlich engagierte Menschen beschäftigten sich mit seinem Inhalt, sondern auch Politiker, Journalisten, Karikaturisten und die Leute auf der Straße. Als Zeitzeuge berichtete der Leipziger Alttestamentler Rudolf Kittel, dass man „in Bahnzügen und in Cafés über Altes Testament, Hammurapi und Offenbarung verhandeln“ hört,³ und Adolf Harnack stellte fest: „Man kann heute auf den Gassen hören, dass mit dem Alten Testament nun nichts mehr los sei“, weil es nur einen dürftigen Abklatsch der babylonischen Kultur biete.⁴

Woraus erklärt sich dieses enorme Aufsehen? Zunächst wohl aus dem Gegenstand der Vorträge, dann aus der Vortragsweise und schließlich aus der pro-

¹ Der Streit ist in zwei Monographien ausführlich behandelt worden (LEHMANN, REINHARD G.: Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit, *Orbis Biblicus et Orientalis* 133, Freiburg und Göttingen 1994; JOHANNING, KLAUS: Der Bibel-Babel-Streit. Eine forschungsgeschichtliche Studie, Frankfurt a. M. 1988). Außerdem sind einschlägig die Aufsätze der beiden Alttestamentler LIWAK, RÜDIGER (Bibel und Babel. Wider die theologische und religionsgeschichtliche Naivität, *BThZ* 15, 1998, 206-233) und EBACH, JÜRGEN (Babel und Bibel oder: Das „Heidnische“ im Alten Testament, in: DERS., *Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 1995, 145-163) sowie KRAUS, HANS-JOACHIM: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 3., erweiterte Aufl. 1982, 309-314. Zur Sache siehe auch MEIER, ANDREAS: S. M. waren nicht amüsiert, *Zeitzeichen* 4, 2003/2, 41-43.

² Die Veranstaltungen fanden im Gebäude der Berliner Singakademie (heute Maxim-Gorki-Theater) statt.

³ Vgl. MEIER, S. M. waren nicht amüsiert 41 (wie Anm.1).

⁴ HARNACK, ADOLF: Der Brief Sr. Majestät des Kaisers an den Admiral Hollmann, *Preußische Jahrbücher*, Heft 111, 1903, 584-589, dort 585.

minenten Hörschaft. Gegenstand der Vorträge waren Ausgrabungen in Mesopotamien, die im 19. Jahrhundert von Engländern und Franzosen begonnen worden waren und an denen sich seit dem Ende des Jahrhunderts auch deutsche Archäologen beteiligten. Da man vor Beginn dieser Ausgrabungen Kunde von Assyrien und Babylonien nur aus dem Alten Testament hatte, brachten die neuen Entdeckungen einen gewaltigen Erkenntnisgewinn und eine wesentliche Ausweitung des Geschichtsbildes. Die Begeisterung über die archäologischen Möglichkeiten und die Neugier auf ihre Ergebnisse waren in der gesamten Bevölkerung bis hin zum deutschen Kaiser sehr groß. Friedrich Delitzsch, ordentlicher Professor für Assyriologie an der Berliner Universität und zugleich Direktor sowohl der Deutschen Orient-Gesellschaft als auch der Vorderasiatischen Abteilung der Königlichen Museen in Berlin (heute Pergamon-Museum), wollte nun mit seinen Vorträgen die allgemeine Neugier befriedigen und zugleich die Relevanz der Ausgrabungen deutlich machen, um ihre weitere Finanzierung zu sichern. Die Relevanz sah er darin, dass man die Ausgrabungsfunde zur religionsgeschichtlichen Erklärung der Bibel heranziehen und die Priorität babylonischer Texte vor den biblischen erkennen könne.

Auch die Vortragsweise trug erheblich zur Wirkung bei. Delitzsch verstand es, die wichtigsten und interessantesten Resultate seiner noch jungen Wissenschaft gestützt auf Lichtbilder von Keilschrifttexten und Kunstgegenständen in allgemeinverständlicher und sehr anschaulicher Weise bekannt zu machen. Obwohl das meiste von dem, worüber er referierte, der alttestamentlichen Wissenschaft schon seit Jahren vertraut war, erweckte die dramatische und pathetische Art des Vortrags doch den Eindruck, als würden allerneueste und theologisch revolutionäre Erkenntnisse vorgetragen. Und schließlich hatte er in beiden Fällen einen prominenten Hörer, durch den allein schon die öffentliche Aufmerksamkeit erregt werden konnte, nämlich Kaiser Wilhelm II. Delitzschs erster Vortrag vom Januar 1902 weckte beim Kaiser ein so starkes Interesse an der Thematik, dass er einen ausführlichen Bericht im Reichsanzeiger veranlassete und Delitzsch zu einer Wiederholung dieses (ersten) Vortrags am 1. Februar 1902 im Elisabeth-Saal des Berliner Stadtschlusses vor 90 ausgewählten Zuhörern der Hofgesellschaft einlud. Die Kaiserin Auguste Victoria⁵ reagierte auf das dort Gehörte skeptisch, ihre Hofstaatsdame Claire von Gersdorff⁶ sogar scharf ablehnend.⁷ Obwohl Delitzsch in diesem ersten Vortrag vom Januar/Februar 1902 im Unterschied zu seinem zweiten vom Januar 1903 den Offenbarungscharakter des Alten Testaments noch nicht ausdrücklich bestritten hatte, sahen

⁵ Zu ihrem Leben und Wirken insgesamt vgl. OBERT, ANGELIKA: Auguste Victoria. Wie die Provinzprinzessin zur Kaiserin der Herzen wurde, Berlin 2011.

⁶ Vgl. HULL, ISABEL V.: The Entourage of Kaiser Wilhelm II, 1888–1918, Cambridge 1982 und 2004, 26.

⁷ Siehe den Bericht des Augenzeugen HEINRICH PRINZ VON SCHÖNBURG-WALDENBURG in: DERS.: Erinnerungen aus kaiserlicher Zeit, Leipzig 2. Aufl. 1929, 192.

die Damen am Hofe bereits die Autorität der Bibel bedroht und den Unglauben gestärkt. Als die Vorträge öffentlich bekannt wurden, empfanden viele konservativ eingestellte Christen ähnlich. Dass Delitzsch seinen Vorträgen den Titel „Babel und Bibel“ gegeben hatte, provozierte nicht nur dadurch, dass die Bibel erst an zweiter Stelle genannt wurde, sondern auch dadurch, dass Babel ja laut Johannesoffenbarung 17,5 eine endzeitliche Größe, „die Mutter der Hurerei und aller Greuel auf Erden“ (Lutherübersetzung) war.

Der Kaiser dagegen sah mit großer Erwartung Delitzschs zweitem Vortrag im Januar 1903 entgegen und lud dazu seine Gemahlin, den Reichskanzler und einige Minister ein. Er hatte auch befohlen, dass interessierte Primaner Berliner Gymnasien Eintrittskarten erhielten. Er war nämlich nicht nur von den bedeutenden Funden begeistert, die deutsche Archäologen in seine Museen mitbrachten, sondern auch von der Möglichkeit, die altorientalischen Funde als Verstehenshilfe für das Alte Testament zu nutzen.⁸

Beide Vorträge wurden in mehreren Auflagen in hoher Stückzahl gedruckt und in zahlreiche europäische Sprachen übersetzt. Einen dritten und abschließenden Vortrag zum Thema hielt Delitzsch außerhalb von Berlin (ohne kaiserliche Anwesenheit); er erschien erst 1905 im Druck und fand, da die Thesen von Delitzsch bereits weitestgehend diskutiert worden waren, keine vergleichbare Aufmerksamkeit mehr. Der Babel-Bibel-Streit ging damit zu Ende.

2 Der Inhalt der drei Vorträge von Delitzsch über Babel und Bibel

In seinem ersten Vortrag über Babel und Bibel⁹ erklärt Friedrich Delitzsch, dass die babylonischen und assyrischen Entdeckungen vieles Biblische in einem neuen Licht erscheinen ließen. Die altorientalischen Quellen könnten eine neue Epoche in Verständnis und in der Beurteilung des Alten Testaments heraufführen. Als die zwölf Stämme Israels in Kanaan einfielen, kamen sie laut Delitzsch in ein Land, das vollständig von der babylonischen Kultur geprägt war. Die logische Reihenfolge habe es daher geboten, im Titel des Vortrags Babel zuerst und erst danach die Bibel zu nennen. Das alttestamentliche Münz-, Maß- und Gewichtssystem sowie die Form des kasuistischen Rechts sind laut Delitzsch ganz babylonisch. Der Ursprung des Sabbats liegt in Babylon, sodass wir laut Delitzsch „die in der Sabbath- bzw. Sonntagsruhe beschlossene Segensfülle im letzten Grunde jenem alten Kulturvolk am Euphrat und Tigris verdanken“.¹⁰ Auch das alttestamentliche Opferwesen und Priestertum ist vom babylonischen tiefgehend beein-

⁸ Unter den Zuhörern befand sich auch der Schriftsteller Karl May, der sich durch den Vortrag zu seinem einzigen Theaterstück „Babel und Bibel“ (Freiburg i. Br. 1906) anregen ließ (vgl. JOHANNING, Der Babel-Bibel-Streit 318-322, [wie Anm. 1]).

⁹ Babel und Bibel. Ein Vortrag, Leipzig: Hinrichs 1902, 52 Seiten.

¹⁰ A. a. O. 29.

flusst. Einige wichtige biblische Erzählungen wie das Welterschöpfungsepos, die Sündenfallerzählung und die Sintflutgeschichte (Gilgamesch-Epos) finden sich „in reinerer und ursprünglicherer Form“ in der babylonischen Literatur.¹¹ Die babylonische Vorstellung von der Unterwelt ist der alttestamentlichen ähnlich, aber „um einen Grad freundlicher“.¹² Ebenso stammt das alttestamentliche Engel-, Dämonen- und Teufelsbild laut Delitzsch aus Babylon, und sogar den Monotheismus und die Jahwe-Verehrung gab es in Babylon bereits vor Moses Zeiten.

Im zweiten Vortrag¹³ bietet Delitzsch weiteres Anschauungsmaterial für seine These, dass die babylonisch-assyrischen und die biblischen Literaturen in Sprache und Stil, Denk- und Vorstellungsweise „nächstverwandt“ seien.¹⁴ Er führt aus, dass viele Entdeckungen im vorderen Orient die biblischen Berichte bestätigen, leugnet aber jetzt rundheraus den Offenbarungscharakter des Alten Testaments.

„Es lässt sich kaum eine grössere Verirrung des Menschengenies denken als die, dass man die im Alten Testament gesammelten unschätzbaren Ueberreste des althebräischen Schrifttums in ihrer Gesamtheit jahrhundertlang für einen religiösen Kanon, ein offenbartes Religionsbuch hielt ...“¹⁵

Als Begründung für diese Behauptung führt Delitzsch zunächst an, dass das Alte Testament selbst – ebenso wie später Martin Luther – mit dem angeblich offenbarten Wortlaut der Zehn Gebote sehr frei umgegangen ist. Die vielen sich widersprechenden Doppelerzählungen im Alten Testament und vor allem das „schier unentwirrbare Wirrsal“, das im Pentateuch durch unausgesetztes Über- und Ineinanderarbeiten entstanden sei, zwingt dazu, die Verbalinspiration des Alten Testaments preiszugeben.¹⁶ Und dann kommen die babylonischen Entdeckungen ins Spiel. Das israelitische Recht sei vom babylonischen beeinflusst und deshalb nicht unmittelbar von Gott eingegeben. Auch der monotheistische Jahweglaube kann laut Delitzsch nicht länger als Offenbarung angesehen werden, seit wir wissen, dass er sich aus babylonischen Anfängen allmählich entwickelt hat. Geschichtliche Entwicklung und Offenbarung sind miteinander unvereinbar.¹⁷ Auch das sittliche Niveau Israels sei durchaus nicht höher als das der Babylonier gewesen, und Israels partikularistische Erwählungslehre widerspreche sogar einer echten Gottesoffenbarung. Delitzsch beschließt den zweiten Vortrag mit dem Appell, nicht blind und ängstlich an veralteten, wissenschaftlich überwundenen Dogmen festzuhalten, sondern sich zu der „von hoher Warte“ kundgegebenen Losung „der Weiterbildung der Religion“ zu be-

¹¹ Ebd.

¹² A. a. O. 38.

¹³ Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1903, 48 Seiten.

¹⁴ A. a. O. 17.

¹⁵ A. a. O. 19.

¹⁶ A. a. O. 20.

¹⁷ In den Anmerkungen zum gedruckten Vortrag sagt Delitzsch sogar, sie seien „denkbar schroffste, sich schlechterdings ausschließende Gegensätze“ (a. a. O. 44).

kennen.¹⁸ Damit zitiert er die Görlitzer Rede Kaiser Wilhelms II. vom 29. November 1902, in der Seine Majestät sich nicht nur zur „Freiheit für das Denken“, sondern auch zur „Freiheit in der Weiterbildung der Religion“ bekannt hatte.¹⁹

Den dritten Vortrag zum Thema Babel und Bibel hielt Delitzsch 1904 in Barmen, Köln und Frankfurt (Main) und brachte ihn 1905 zum Druck.²⁰ Darin unterstreicht er die Gleichheit der sittlichen Werte in Israel und Babylonien. Die Summe des göttlichen Gesetzes und der Inhalt des Begriffs Sünde seien hier und dort dieselben. Auch in Bezug auf die Praxis der Nächstenliebe gebe es in Babel vorbildliches Verhalten – was auch durch Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter bestätigt werde, denn die Samaritaner waren laut Delitzsch babylonischer Herkunft. Jesus hat nach Delitzsch die Religion Israels in einem Ausmaß weitergebildet, dass eine völlig neue Religion entstanden sei. Babylonische Weise und Sterndeuter haben ihm als erste ihre Huldigung erwiesen. Bibel und Babel stimmen laut Delitzsch ebenso im sittlichen Charakter ihrer Gottesvorstellungen überein. Echte Monotheisten seien aber weder die Babylonier noch die Semiten einschließlich Israel gewesen: Die Babylonier hätten die eine Gottheit in die Vielzahl der Naturerscheinungen zersplittert, die Semiten in die Vielzahl der Stämme, von denen jeder sich durch seinen eigenen Gott erwählt ansah. Die Semiten hätten eben ein „armseliges Sonderleben voll Eifersucht und Kampfeslust“ geführt.²¹

3 Die Kritik an Delitzschs Thesen

Nachdem der Angriff von Delitzsch auf das Offenbarungsansehen des Alten Testaments aufgrund seiner Umstände und besonders wegen der angenommenen Sympathien des Kaisers konservative Christen heftig empört und zugleich ein ungeheures öffentliches Aufsehen erregt hatte, sah sich der Kaiser rasch genötigt, sich zur Sache zu erklären. Er tat dies am 15. Februar 1903 in einem offenen Brief an seinen Freund Admiral Friedrich von Hollmann, der zum Vorstand der Orient-Gesellschaft gehörte. Weil Wilhelm II. darin auch sein eigenes Verständnis von Offenbarung darlegte, wird er häufig als „Bekennnerbrief“ bezeichnet.²² Darin berichtet der Kaiser von einer Abendgesellschaft, in der Delitzsch seinen

¹⁸ A. a. O. 39 f.

¹⁹ Vgl. JOHANNING, *Der Bibel-Babel-Streit* 408 (wie Anm. 1); LEHMANN, *Friedrich Delitzsch* 217 f. (wie Anm. 1).

²⁰ *Babel und Bibel*. Dritter (Schluß-)Vortrag, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1905, 69 Seiten.

²¹ A. a. O. 38

²² Im Wortlaut bei JOHANNING, *Der Bibel-Babel-Streit* 408-413 (wie Anm. 1). Die Rezeption dieses Briefes in der Öffentlichkeit wurde noch im selben Jahr zusammen mit dem Brieftext dokumentiert in dem 80-seitigen Buch „Das Bekenntnis des Kaisers im Urteile der Zeitgenossen“, Halle/Saale 2., erweiterte Aufl. 1903. Siehe auch HASSELHORN, BENJAMIN: *Politische Theologie Wilhelms II. (Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte, 44)*, Berlin 2012, 163-185.

Offenbarungsbegriff im Gespräch mit der Kaiserin und mit Oberhofprediger Ernst Dryander näher erläutert hatte:

„Er (Delitzsch) verließ dabei leider den Standpunkt des strengen Historikers und Assyriologen und geriet in theologisch-religiöse Schlüsse und Hypothesen hinein, welche doch recht nebelhaft oder gewagt waren ... Es ist eben bei Delitzsch der Theologe mit dem Historiker auf und davon gegangen, und dient der letztere nur noch als Folie für den ersteren.“²³

Der Kaiser meint, dass Delitzsch mit seinen radikalen theologischen Thesen dem Anliegen der Orient-Gesellschaft keinen guten Dienst getan habe.

Zu seinem eigenen Offenbarungsverständnis erklärt der Kaiser:

„Ich unterscheide zwei verschiedene Arten der Offenbarung: eine fortlaufende, gewissermaßen historische und eine rein religiöse, auf die spätere Erscheinung des Messias vorbereitende Offenbarung.“²⁴

Die erste Art der Offenbarung vollziehe sich ständig unter den Menschen, denen der Schöpfer die Seele als ein Stück von sich selbst gegeben habe, deren Entwicklung er mit Vaterliebe und Interesse verfolge und die er dadurch weiterführe, dass er sich in großen Weisen, Priestern oder Königen offenbare. Als solche besonderen Offenbarungsträger in allen Völkern und Religionen benennt Wilhelm II. beispielsweise Hammurabi, Moses, Abraham, Homer, Karl der Große, Luther, Shakespeare, Goethe, Kant und seinen eigenen Großvater Kaiser Wilhelm I. Über diese Namensreihe hat man nicht ohne Grund gespottet. Sie lenkt allerdings von dem wichtigen theologischen Gedanken ab, den der Kaiser als theologischer Laie hier etwas unbeholfen entfaltet, der aber einer breiten Tradition der christlichen Offenbarungslehre entspricht. Es ist der Gedanke, dass es vor und neben der besonderen heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes noch eine allgemeine Gottesoffenbarung in Natur und Geschichte gibt. In dieser allgemeinen Offenbarung oder Schöpfungsoffenbarung haben neben vielen anderen tatsächlich auch Hammurabi und Homer ihren Platz. Die zweite Offenbarungsart ist laut Wilhelm II. diejenige Geschichte, die zur Erscheinung Jesu Christi als des menschengewordenen Gottes führt, mit anderen Worten die biblisch-heilsgeschichtliche Offenbarung. Abraham und Mose gehören für ihn zu beiden Offenbarungsarten, und darum verstehe es sich von selbst, dass im Alten Testament vielfältige Spuren des geistigen Besitzes anderer Völker zu finden seien. Die Ausführungen in diesem Bekennerbrief sind zwar nicht besonders schulmäßig formuliert, hätten jedoch den Ansatz für ein differenziertes Urteil über die religionsgeschichtliche Auslegung der Bibel geboten, wenn nicht die Theologie jener Zeit sich dem traditionellen Gedanken einer zweifachen Offenbarung fast durchgehend verweigert hätte. In Reaktion auf den kaiserlichen

²³ JOHANNING, a. a. O. 408 f.

²⁴ A. a. O. 410.

Bekennenbrief hat sich Adolf Harnack, die Führungsgestalt des theologischen Liberalismus, ausdrücklich von diesem Offenbarungsverständnis distanziert.²⁵

Aber nicht nur der Kaiser, sondern auch und gerade die wissenschaftliche Theologie musste sich zur Sache äußern und erklären, ob die Ansichten von Delitzsch theologisch haltbar sind oder nicht. In den beiden Jahren nach Erscheinen des ersten Vortrags kamen etwa 50 (!) theologische Broschüren und Hefte zum Babel-Bibel-Thema auf den Buchmarkt, die teilweise enorme Auflagehöhen erreichten.²⁶ Es äußerten sich neben zahlreichen Pfarrern fast sämtliche damals bekannten Alttestamentler quer durch alle theologischen Lager. Nur einige wenige können wir hier zu Wort kommen lassen.

Seinen energischsten Gegner fand Delitzsch im Bonner Alttestamentler Eduard König²⁷, der gleich in mehreren Veröffentlichungen zum Babel-Bibel-Problem Stellung nahm. Seine wichtigste Äußerung liegt in einer „kulturgeschichtlichen Skizze“ über „Bibel und Babel“ vor, auf die ich mich in der Darstellung hier beschränken möchte.²⁸ König gehört zu den damals sog. positiven, d. h. an der gegebenen Überlieferung (Bibel und Bekenntnis) orientierten Exegeten.²⁹

Einen kulturgeschichtlichen Einfluss Babylons auf Israel will König durchaus nicht leugnen; er meint aber, dass die zu beobachtenden Ähnlichkeiten methodisch anders ausgewertet werden müssten, als Delitzsch es tat. Gemeinsame Kulturelemente in Babylon und Israel müssten nicht immer auf direkter Entlehnung beruhen, sondern könnten auch eine beiden Seiten gemeinsame Quelle haben. Traditionen früherer Menschheitsgenerationen oder das allgemein menschliche Bewusstsein könnten die Quelle sein. Der Glaube an Engel und Dämonen etwa sei nicht erst von Babylon an die übrige Welt vermittelt worden, sondern allgemein menschlich. Auch dürften die Lücken in den Übereinstimmungen nicht übersehen werden. Laut König gab es in Babylon z. B. keine Sündenfallgeschichte. Auch der von Delitzsch als Beleg angeführte Zylinder³⁰ stelle keine Parallele zur biblischen Erzählung dar. Der wichtigste Punkt für König war, dass der Platz, den Israel in der Kulturgeschichte einnimmt, nicht auf den Gemeinsamkeiten mit seinen Nachbarn beruhe, sondern auf seinem Eigenbesitz. Der kulturgeschichtliche Eigenbesitz Israels besteht nach König in Folgendem:

²⁵ HARNACK, Der Brief Sr. Majestät (wie Anm. 4), 587 f.

²⁶ Die gesamte Streitliteratur ist verzeichnet und aus der Sicht des Zeitgenossen kommentiert von KÜCHLER, FRIEDRICH, in: ChrW 16-19 / 1902-1905, s. v. „Die Bibel-und-Babel-Literatur“.

²⁷ Vgl. MEYER, RUDOLF: Eduard König, 1846-1936. In: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn, 1818-1968. Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaft in Bonn, Evangelische Theologie. Bonn 1968, 153-160; ENGELKEN, KAREN: König, (Friedrich) Eduard. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL) Band 4, 1992, Sp. 264-279.

²⁸ KÖNIG, EDUARD: Bibel und Babel: eine kulturgeschichtliche Skizze, Berlin 1902, 10. Aufl. 1903.

²⁹ Vgl. ASSEL, HEINRICH: Art. Positive Theologie, RGG 4. Aufl. Bd. 6 (2003), 1508 f.

³⁰ Es handelt sich bei diesem sog. Sündenfallzylinder um ein Rollsiegel, das jetzt im Britischen Museum liegt. Siehe dazu auch LIWAK, Bibel und Babel 211-214 (wie Anm. 1).

- a) Israel kennt Gott nur als den Ewigen und Ungewordenen, während in Babylon Kosmogonie und Theogonie ineinander verschmolzen sind.
- b) Es gibt in Babylon keinen Monotheismus und keine Jahwe-Verehrung. Die Beweismittel, die Delitzsch für seine gegenteilige Meinung vorgebracht hat, werden von König nicht anerkannt.
- c) Von einem zielgerichteten Geschichtshandeln Gottes ist nur in Israel die Rede.
- d) Israel hat laut König auf einem höheren sittlichen Niveau gelebt als die Babylonier. Als Beleg führt er die geringere Grausamkeit Israels in der Kriegführung an, seine hohen moralischen Normen, sein sittliches Gottesbild und seine Demut vor Gott.

Dieser kulturgeschichtliche Eigenbesitz Israels ist es laut König, der der Bibel eine „weltüberragende Bedeutung“ zukommen lässt.³¹ Im Sinne dieser Wertung nennt König seine Schrift auch ausdrücklich „Bibel und Babel“ und nicht „Babel und Bibel“ wie bei Delitzsch. König vergleicht die Bibel mit einem Bauwerk, an dessen Errichtung viele Menschen und Zeiten beteiligt waren und dessen Material zum Teil aus der heidnischen Umwelt herangeholt wurde. Dennoch durchwalte das Alte Testament eine einheitliche „Ideenwelt“, deren Quelle nur die göttliche Offenbarung sein könne.

Der theologisch ebenfalls eher konservative Greifswalder Samuel Oettli ist noch stärker als König bereit, eine Beeinflussung Israels durch babylonische Kultur und Religion anzuerkennen. Der babylonische Überlieferungsstoff sei in Israel aber „in die Atmosphäre des sittlichen Monotheismus getaucht und in diesem Bade von den religiös und sittlich verworrenen und verwirrenden Elementen gereinigt worden.“³² Auch Oettli meint, dass Israel vor allen anderen antiken Religionen einen „fundamentalen Vorzug“³³ gehabt habe, nämlich neben dem sittlichen Monotheismus eine teleologische Geschichtsbetrachtung und ein göttliches Gesetz. Dieser Vorzug Israels lasse sich nur durch ein göttliches Eingreifen erklären.

Ein Vermittler zwischen Assyriologie und konservativer Theologie war der Leipziger Alfred Jeremias. Einerseits gehörte er zu den sog. Panbabylonisten, d. h. zu den Forschern, die in den altorientalischen Quellen eine einheitliche, stark astrologische Weltanschauung entdeckt zu haben meinten, eine Weltanschauung, die alle Völker des Altertums mehr oder weniger stark beeinflusst habe. Diese Weltanschauung hat nach Jeremias auch auf die Bibel prägend gewirkt, allerdings nur auf ihre Form, nicht auf ihren Inhalt.³⁴ Eine Leugnung der Offenbarung Gottes in Israel weist Jeremias daher zurück und versucht stets, die

³¹ A. a. O. 62.

³² OETTLI, SAMUEL: Der Kampf um Bibel und Babel, Leipzig 1902, 4. Aufl. 1903, 23.

³³ A. a. O. 40.

³⁴ JEREMIAS, ALFRED: Im Kampfe um Babel und Bibel. Ein Wort zur Verständigung und Abwehr, Leipzig 1.-4. Aufl. 1903.

eigentümliche Art der israelitischen Religion herauszustellen, u. a. durch einen Vergleich der Zehn Gebote mit dem Codex Hammurabi:

„Im Codex Hammurabi fehlt jeder religiöse Gedanke; hinter dem israelitischen Gesetz steht allenthalben der gebieterische Wille eines heiligen Gottes, es trägt durchaus religiösen Charakter.“³⁵

Die Keilschriftforschung kann nach Jeremias wichtige Dienste tun zum Verständnis der menschlichen Seite des Alten Testaments. Der Glaube an die Bibel als Offenbarungsurkunde dagegen könne durch diese Hilfswissenschaft weder gefördert noch gefährdet werden.

Eine grundsätzliche Äußerung darüber, was die Gemeinde aus dem Streit um Babel und Bibel lernen soll, verfasste Karl Budde, ein bedeutender Schüler Julius Wellhausens.³⁶ Delitzsch hat laut Budde darin Recht, dass er die Verbalinspiration der Bibel ablehnt, denn sie entspreche in keiner Weise der Wirklichkeit der Bibel. Andererseits dürfe aber der Glaube an die Offenbarung Gottes nicht aufgegeben werden, und das sei auch nicht nötig, wenn man Offenbarung als allmähliche geschichtliche Entwicklung begreife. Die babylonischen Einflüsse auf Israel gehören laut Budde mit zur geschichtlichen Offenbarung und hätten der Heranbildung vertiefter Gotteserkenntnis gedient. Der ethische Monotheismus, der nur in Israel erwachsen sei, habe sich die heidnischen Traditionen gefügig gemacht.

Abschließend ein Blick auf die Stellungnahme Hermann Gunkels, des großen religionsgeschichtlichen Exegeten und Begründers der formgeschichtlichen Methodik.³⁷ Für ihn steht es außer Frage, dass sowohl die Kultur als auch die Religion Israels unter dem Einfluss Babylons stand. In besonderer Weise gelte dies für die Sintfluterzählung und die Schöpfungsgeschichte. Dennoch überwiege auch hier das israelitisch Originelle gegenüber dem von Babylon Übernommenen. Der Sabbat stamme zwar aus Babylonien, habe in Israel aber eine andere Bedeutung gehabt, und bei dem in Babylon nachweisbaren Monotheismus handle es sich nur um priesterlich-weisheitliche Spekulation, nicht um Religion wie in Israel. Israels Religion in der klassischen Zeit sei Babel gegenüber selbständig gewesen. Dort, wo ein Vergleich zwischen Babylon und Israel möglich sei, falle er zugunsten Israels aus. Die Begründung, die Gunkel für diesen Satz gibt, ist typisch auch für die übrigen Autoren:

„Dort (scil. in Babylon) der krasse Polytheismus, hier in der klassischen Zeit der Monotheismus; die babylonische Religion ganz durchzogen von Zauberei, die den grossen Propheten Israels tief zu Füßen liegt; dort die Verehrung der Bilder, hier die

³⁵ JEREMIAS, ALFRED: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig 2. Aufl. 1906, 427.

³⁶ BUDDE, KARL: Was soll die Gemeinde aus dem Streit um Babel und Bibel lernen?, Tübingen und Leipzig 1904.

³⁷ GUNKEL, HERMANN: Israel und Babylon. Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion, Göttingen 1903.

Bildlosigkeit im jüdischen Kultus; dort die Verbindung der Götter mit der Natur, hier aber erhebt sich der religiöse Gedanke in der klassischen Zeit zum Glauben an Einen Gott, der über der Welt steht; dort die religiöse Prostitution, die einst auch Israel überschwemmt hat, die aber hier verscheucht ist durch den heiligen Sturm der Prophetie! Das schönste Gut Israels aber ist der Satz seiner Propheten, für den sie leidenschaftlich eifern, der Satz, dass Gott keine Opfer und Zeremonien begehre, sondern Frömmigkeit des Herzens und Gerechtigkeit der Taten; diese innerste Verbindung der Religion mit der Sittlichkeit ist es vor allem, wodurch Israels Religion turmhoch über alle übrigen Religionen des alten Orients hervorragt!³⁸

Zusammengefasst: Die Babel-und-Bibel-Vorträge von Delitzsch haben zu einem öffentlichen Diskurs über die Bedeutung religionsgeschichtlicher Parallelen zur Bibel geführt. Die fachtheologischen Reaktionen auf die Vorträge waren mehr oder weniger ablehnend. Dies gilt nicht nur für die positiv-kirchlichen, sondern auch für die liberalen und religionsgeschichtlich arbeitenden Wissenschaftler. Die Diskussion bewegte sich auf zwei Ebenen: der historischen und der dogmatischen. Auf der historischen Ebene ging es um die Frage, wie stark Elemente der babylonischen Religion auf Israel und seine heiligen Schriften eingewirkt haben. Dass es einen solchen Einfluss gegeben hat, wurde von niemandem bestritten; es wurde dieser Einfluss jedoch in quantitativer und qualitativer Hinsicht anders beurteilt, als Delitzsch es getan hatte. Während Delitzsch im Alten Testament eine große Zahl von Entlehnungen aus Babylon meinte erkennen zu können, blieb davon bei seinen Kritikern nur ein relativ geringer Anteil übrig, und während Delitzsch ausschließlich auf die Übereinstimmungen von Babel und Bibel blickte, erinnerten seine Kritiker daran, dass unmittelbar neben den verwandten Zügen auch große Differenzen zu erkennen sind. Auf der historischen Ebene erwies sich also, dass Delitzsch die religionsgeschichtliche Analyse derart undifferenziert betrieben hatte, dass sie wissenschaftlich unhaltbar wurde.

Mit der historischen Fragestellung war das dogmatische Problem verbunden, in welcher Weise man noch von einer Offenbarung Gottes im Alten Testament sprechen kann, wenn es sich als teilweise von babylonischen Traditionen abhängig erweist. Hier wurde mit Recht betont, dass man Offenbarung nicht in einen Gegensatz zu Geschichte bringen darf, sodass die Offenbarung vollständig beziehungslos in ihrer Umwelt stünde. Das Vorhandensein babylonischer Elemente widerlegt also nicht den Offenbarungsanspruch des Alten Testaments, sofern diese Elemente nur in den Jahweglauben Israels einbezogen sind. Eine andere Frage ist es, worauf sich unser Glaube an Gottes Offenbarung in Israel positiv gründet. Hier waren die auf Delitzsch antwortenden Theologen vor allem geneigt, auf gewisse Vorzüge und Einzigartigkeiten Israels abzuheben, die sich nur durch die Annahme einer Offenbarung erklären ließen, z. B. auf seinen sittlichen Monotheismus, seine Geschichtsauffassung, die Erhabenheit seiner Frömmigkeit. Gelegentlich lief das darauf hinaus, Israels Glauben möglichst

³⁸ A. a. O. 33.

modern darzustellen und in dieser analogielosen Modernität die Offenbarung zu sehen. Das konkret Geschichtliche des Alten Testaments wurde zur Schale herabgestuft, die ohne Schaden für den Kern, die zeitlose Wahrheit, abgeworfen werden kann. Die Kritik des Delitzsch'en Rationalismus ist seinen Zeitgenossen daher besser gelungen als die Darstellung der Alternative.

4 Die Antwort von Delitzsch auf seine Kritiker und seine theologische Weiterentwicklung

Noch bevor Delitzsch seinen dritten Vortrag über Babel und Bibel veröffentlichte, brachte er 1904 ebenfalls unter dem Obertitel „Babel und Bibel“ einen „Rückblick und Ausblick“ heraus.³⁹ Darin verwahrt er sich u. a. gegen die Behauptung seiner Gegner, er habe den biblischen Monotheismus aus Babylonien hergeleitet. Vielmehr habe er nur darauf hinweisen wollen, dass die Verehrung des Gottes Jahwe als dem einen Schöpfer Himmels und der Erde bereits auf die aus Südbabylonien stammenden Urahnen Israels zurückgehe. Des Weiteren beklagt er, dass die anerkannten Ergebnisse der alttestamentlichen Wissenschaft im schulischen Religionsunterricht bisher keine Beachtung gefunden hätten. Er selber möchte den Religionsunterricht „gereinigt“ sehen von „den überwundenen, altorientalischen Anschauungen bzw. Erzählungen der Schöpfung der Welt in 7 Tagen, der Erschaffung des Menschen aus Ton ..., der alle Lebewesen in sich aufnehmenden Arche Noä und dergl.“⁴⁰ Was nicht „religiös-sittlicher Erziehung“ zu dienen geeignet ist, müsse aus dem Alten Testament ausgeschieden werden.⁴¹ Dazu zählt Delitzsch neben den genannten Texten vor allem die Könige- und Chronikbücher sowie das Buch Josua. Auch das 2. bis 5. Mose-Buch seien entbehrlich, denn für uns Christen „hat der jüdische Jahvekult mit seinen Tempeldienst- und Opfervorschriften und all seinem buntscheckigen Zubehör auch nicht ein Deut höheren antiquarischen, archäologischen, geschichtlichen Interesses, als jener der Phönikier, Babylonier oder Griechen, geschweige denn religiöse Bedeutung.“⁴² Dass die Geschichte Stätte der Offenbarung Gottes ist, erkennt Delitzsch an; aber eben nicht allein die Geschichte Israels, sondern die Weltgeschichte insgesamt und darin natürlich auch die Geschichte der Germanen. Eine besondere Erwähnung Israels durch Gott hat es laut Delitzsch nicht gegeben.

Dass das Alte Testament einschließlich seines angeblich „ethischen Prophetismus“ für die sittliche Erziehung der Jugend weitgehend ungeeignet sei, hatte Delitzsch bereits in einem „Zur Klärung“ überschriebenen Vorwort zur 2. Auf-

³⁹ Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1904, 75 Seiten.

⁴⁰ A. a. O. 12.

⁴¹ A. a. O. 36.

⁴² A. a. O. 43.

lage seines zweiten Vortrags⁴³ deutlich gesagt. Die Deutschen sollten den altisraelitischen „Orakeln“ keinen Offenbarungscharakter mehr zuerkennen, sondern sich vielmehr „versenken in das Walten Gottes in unserem eigenen Volke von der germanischen Urzeit her bis auf diesen Tag“. Von sich bekennt Delitzsch, dass ihm bei dem Jahwe, den die Propheten Israels verkünden, je länger je mehr „bange“ wird, weil Jahwe „nur Ein Lieblingskind hat, dagegen alle andern Nationen der Nacht, der Schande, dem Untergang preisgibt“. Ein anderer als Jahwe sei dagegen der Gott, zu dem uns Jesus zu beten gelehrt habe, weil der „ein liebender und gerechter Vater ist über alle Menschen auf Erden“.

1907 nahm Delitzsch in zwei Vorträgen in der Lessing-Gesellschaft zu Berlin das kaiserliche Schlagwort von der „Weiterbildung der Religion“ erneut auf und erläuterte, wie er sich diese Weiterbildung vorstellt.⁴⁴ Jesus habe an die Herzensfrömmigkeit der alttestamentlichen Propheten angeknüpft, dabei aber die alttestamentliche Religion so tiefgreifend verändert, dass Christen sich nicht mehr auf das Alte Testament zurückbeziehen könnten. Für Christen heute bestehe die Weiterbildung der Religion in der „Umkehr vom trinitarischen zum unitarischen Christentum, vom dogmatischen zum historischen Christus“.⁴⁵ Die Lehre des historischen Jesus hatte nicht seine eigene Göttlichkeit zum Inhalt, sondern nur die Einzigkeit Gottes und die sittliche Innerlichkeit des Gottesreiches.

Damit schloss sich Delitzsch vollständig der damaligen liberalen Theologie vor allem der von Adolf Harnack an. Umgekehrt hat sich Harnack 1921 wohl auch durch Delitzsch zu seiner berühmt gewordenen These ermutigen lassen:

„Das AT im 2. Jahrh. zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrh. als kanonische, dem NT gleichwertige Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.“⁴⁶

Freilich wollte Harnack dem Alten Testament nicht jeden religiösen oder sittlichen Wert absprechen, sondern ihm lediglich das kanonische Ansehen entziehen.⁴⁷

Friedrich Delitzsch war in seiner letzten Schrift, den beiden 1920 und 1921 erschienenen Bänden „Die große Täuschung“, radikaler.⁴⁸ Er bietet darin eine

⁴³ Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, Stuttgart 26. bis 30. Tausend 1903, III-V.

⁴⁴ Zur Weiterbildung der Religion, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1908, 71 Seiten.

⁴⁵ A. a. O. 47.

⁴⁶ HARNACK, ADOLF: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott; eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 1921.

⁴⁷ Neuerdings hat sich der evangelische Dogmatiker SLENCKA, NOTKER dieser Position ausdrücklich angeschlossen: Die Kirche und das Alte Testament, in: GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH (Hg.), Das Alte Testament in der Theologie, Leipzig 2013, 83-119.

⁴⁸ Die große Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten, Stuttgart: Dt. Verl.-Anst. 1920, 149 S.; (Schluß-)Teil: Fortgesetzte kritische Betrachtungen zum

mit moralischen Urteilen verbundene kritische Rekonstruktion der alttestamentlichen Geschichte Israels. Als Ziel des Werkes nennt er, die Laien über die „wahrheitswidrige Geschichtsüberlieferung“ des Alten Testaments aufzuklären und daraus Schlüsse für die gegenwärtige „Judenfrage“ zu ziehen.⁴⁹ Der Gott Israels kann laut Delitzsch nicht unser Gott sein, weil sein sittliches Niveau zu niedrig ist (siehe die Aufforderung zu grausamer Gewalt, die Bevorzugung eines einzelnen Volkes, die Akzeptanz von Betrug). Das Judentum gehöre unter die heidnischen Religionen. Jesus dagegen hatte einen dem jüdischen diametral entgegengesetzten Gottesbegriff und war als Galiläer auch „ganz gewiß nicht jüdischen Geblüts“.⁵⁰ Das Judentum hat das Heil der Welt nicht hervorgebracht (gegen Joh 4,22), sondern getötet. Die israelitische und jüdische Geschichte müsse dem deutschen Volk eine Warnung sein.

„Es liegt auf der Hand, daß ein solches absichtlich vaterlandsloses oder internationales Volk für alle übrigen Völker der Erde eine große, eine furchtbare Gefahr darstellt.“⁵¹

So endeten Friedrich Delitzsch religionsgeschichtliche Untersuchungen also im Antisemitismus und in der Anstachelung zur Judenverfolgung. Dass diese seine letzte Veröffentlichung kaum noch Widerspruch auslöste, kann daran liegen, dass nach den Aufregungen des Babel-Bibel-Streits von 1902 bis 1905 das Interesse an Delitzsch stark nachgelassen hatte. Es zeigt aber auch, dass kein Bedürfnis bestand, die Juden, gegenüber derart unberechtigten Angriffen, öffentlich in Schutz zu nehmen. Delitzsch hat wohl eine damals leider weithin akzeptierte Sichtweise formuliert.

5 Baptistische Äußerungen zum Babel-Bibel-Streit

Wir lenken das Augenmerk jetzt auf baptistische Äußerungen über die historische Kritik des Alten Testaments im Allgemeinen und den Babel-Bibel-Streit im Besonderen. Im Jahr 1903, also ein Jahr nach Delitzschs erstem Vortrag, erschien im „Hülfsboten“, der baptistischen Mitarbeiterzeitschrift, ein Aufsatz vom Seminarlehrer Joseph Lehmann zum Thema Babel und Bibel.⁵² Er beginnt

Alten Testament, vornehmlich den Prophetengeschichten und Psalmen, nebst Schlussfolgerungen, Stuttgart: Dt. Verl.-Anst. 1921, 123 S.

⁴⁹ Die große Täuschung, Bd. 1, 7.

⁵⁰ A. a. O. 94.

⁵¹ A. a. O. 101.

⁵² LEHMANN, JOSEPH: Babel und Bibel, Der Hülfsbote 23 (1903), 7-12. Lehmann wurde am 18. 11. 1832 in Berlin geboren und ist am 11. 1. 1907 in Hamburg gestorben. Er studierte als erster deutscher Baptist Theologie (an der Universität Berlin und am Regent's Park College in London). Von 1883 bis zu seinem Tod war er als Lehrer am Predigerseminar in Hamburg der führende Theologe und Homilet der zweiten Generation der deutschen Baptisten.

mit einer kurzen Übersicht über die – wie er sie nennt – „rationalistische“ Bibelkritik, angefangen von H. E. G. Paulus, D. F. Strauß und F. Chr. Baur über die Quellenscheidung im Pentateuch und die Geschichtskonstruktion J. Wellhausens bis hin eben zu Delitzschs Babel-und-Bibel-Vortrag. Für Lehmann ist die ganze historische Kritik eine „neue Form des Unglaubens“ im „Gewand der Wissenschaftlichkeit und der gründlichen Forschung“.⁵³ In seiner Besprechung des Vortrags von Delitzsch macht er zunächst die allgemeine Bemerkung, dass Delitzsch auf den Schultern von Wellhausens Theorie stünde, d. h. auf der Annahme, der israelitische Prophetismus gehe dem Gesetz voraus, und dass die Unnatürlichkeit und Willkürlichkeit dieser Hypothese auch Delitzschs Ausführungen die Grundlage entziehe.

Zur Kritik an Delitzsch im einzelnen gibt Lehmann den Leitsatz aus (wegen des Reims auf englisch): „There are some things true and some things new; but the true things are not new and the new things are not true!“ Nichts Neues sei es, dass die Babylonier hinsichtlich der Urgeschichte ähnliche Dinge sagen, wie sie auch in der Bibel stehen. Diese Ähnlichkeit beruhe aber nicht auf einer Entlehnung aus Babylon, sondern auf gemeinsamer Abhängigkeit von einer Urüberlieferung, die die Babylonier „heidnisch und polytheistisch gefärbt und entstellt“ haben, während sie in der Schrift vermöge göttlicher Offenbarung „in ursprünglicher Reinheit und Einfachheit hervorstrahlt“.⁵⁴ Es ist nach Lehmann „viel wahrscheinlicher, daß das Reine entstellt, als daß das Entstellte gereinigt sei“⁵⁵, und er beruft sich dafür vor allem auf den Katholiken und Zentrumspolitiker Ludwig Windthorst, der diesen Uroffenbarungsglauben 1883 im preußischen Abgeordnetenhaus im Rahmen einer Debatte über den Darwinismus vertreten hatte.

Die Beobachtung von Ähnlichkeiten zwischen Bibel und Babel hinsichtlich der Urgeschichte ist laut Lehmann also durchaus wahr, aber nicht neu. Dagegen neu, aber nicht wahr sei Delitzschs Behauptung, dass der Jahwe-Name (Lehmann schreibt immer Jehova) schon in Babylon bekannt war sowie dass die Sündenfallgeschichte und die Sabbatfeier von dorthier stammen. Alle diese Thesen werden von Lehmann – und das ist charakteristisch – durch Berufungen auf gelehrte Autoritäten wie Samuel Oettli und Eduard König,⁵⁶ Fritz Hommel⁵⁷ und Carl Heinrich Cornill⁵⁸ bewiesen.

⁵³ A. a. O. 8.

⁵⁴ A. a. O. 10.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Zu diesen beiden s. o. S. 11 f.

⁵⁷ Altorientalist in München. Er war der erste assyriologische Schüler von Friedrich Delitzsch und beteiligte sich am Babel-Bibel-Streit mit seiner Schrift: Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament, Berlin 1902, 2. Aufl. 1903 (vgl. JOHANNING, Der Babel-Bibel-Streit 24 f. 249 f., [wie Anm. 1]; LEHMANN, Friedrich Delitzsch 156-159, [wie Anm. 1]).

⁵⁸ Alttestamentler in Königsberg, Breslau und Halle; Schüler von Julius Wellhausen.

Zum besseren Verständnis für diese Reaktion auf Delitzschs Vortrag ist es notwendig, auf einen Artikel zurückzublicken, den derselbe Lehmann zwei Jahre zuvor, also noch vor Ausbruch des Babel-Bibel-Streits, im Hülfsboten veröffentlicht hatte.⁵⁹ Lehmann beginnt diesen Aufsatz mit einigen grundsätzlichen Bemerkungen zur Bedeutung des Alten Testaments. Das Alte Testament, sagt er, lässt uns die Notwendigkeit und die Sicherheit unseres Glaubens an Christus erkennen. Die Notwendigkeit des Christusglaubens zeigt es, indem es uns von unserer Unfähigkeit überzeugt, uns selber selig zu machen. Lehmann übernimmt also den *usus elencticus* bzw. *usus paedagogicus legis* aus der reformatorischen Theologie und wendet ihn speziell auf das Alte Testament als Gesetz an. Die Sicherheit des Christusglaubens zeigt uns das Alte Testament, indem es uns Christi Kommen als schon von Anfang an geweissagt kennen lehrt. Das Evangelium des Alten Testaments liegt demnach in den Weissagungen auf Christus. Nach Lehmann wird uns erst durch das doppelte Zeugnis von Neuem und Altem Testament alles dargereicht, was wir als Christen nötig haben. Er weist darauf hin, dass sich Christus und die Apostel ständig auf das Alte Testament beriefen und dass auch die Erfahrung aller gläubigen Christen den Wert des Alten Testaments bestätige. „Kurzum“, so beschließt er die einleitenden Erwägungen, „wird uns das Alte Testament genommen, so wird uns so zu sagen der Boden unter den Füßen weggenommen; das ganze Evangelium schwebt dann in der Luft und alles wird schwankend und unsicher.“⁶⁰

Aus der hohen Bedeutung, die das Alte Testament für den christlichen Glauben hat, folgert Lehmann nun, dass die Theologie sich um die Herausstellung der Herrlichkeit des Alten Testaments und seiner göttlichen Zweckmäßigkeit zu bemühen habe. Siebzehn Jahrhunderte lang sei das auch geschehen, aber seither werde gerade das Gegenteil praktiziert. Die „rationalistische“ Kritik greife die Echtheit und Autorität der alttestamentlichen Bücher immer schärfer an. Zwei Forschungsrichtungen hebt Lehmann besonders hervor, die Bemühungen um eine Quellenscheidung im Pentateuch und die Gedanken Wellhausens zur Entwicklung der israelitischen Religionsgeschichte, insbesondere zur Entstehung des Deuteronomiums in der Zeit Josias. Über das erste, die Quellenscheidung im Pentateuch, geht Lehmann rasch hinweg. Er sagt: „Die Mannigfaltigkeit dieser verschiedenen Ansichten bewies, daß sie auf sehr unsicherem Boden standen.“⁶¹ Wellhausens Anschauung dagegen wird ausführlicher besprochen, ja, sie wird in ihrer Bedrohlichkeit geradezu dramatisch geschildert:

„Es bedarf kaum der Hinweisung darauf, daß diese Wellhausen'sche Hypothese von den allerschlimmsten Folgen begleitet sein und den Glauben an Gottes Wort in der gründlichsten Weise zerstören muß. Denn wenn die Gesetze in Wirklichkeit nicht von Mose gegeben sind, so müssen alle Erzählungen, welche sie als von ihm herrüh-

⁵⁹ LEHMANN, JOSEPH: Das Alte Testament und die „höhere“ Kritik, Der Hülfsbote 21 (1901), 3-10.

⁶⁰ A. a. O. 4.

⁶¹ A. a. O. 6.

rend schildern, falsch sein. Wird aber gar aus den heiligen Büchern Israels ein raffiniertes Machwerk schlaue berechnender Priester, so gibt es überhaupt keine heilige Geschichte mehr, und es sinkt das Wort des lebendigen Gottes noch unter das Niveau vieler menschlicher Bücher hinab. Dem Umsturz wird dann von der Theologie in die Hände gearbeitet, und die Sozialdemokratie muß solche Resultate als Helfer für ihre Untergrabung aller göttlichen Autorität in Staat, Gesellschaft und Kirche mit Jubel begrüßen.⁶²

Die Bedrohung, die von Wellhausens Konzeption ausgeht, sieht Lehmann also nicht nur auf dem Gebiet des Glaubens, sondern auch auf dem der Politik. Die Untergrabung der Bibelautorität fördert für Lehmann die Untergrabung der göttlichen Autorität auch in Staat und Kirche, womit ohne Frage vor allem die Autorität des Kaisers gemeint war. Die Sozialdemokratie wurde von den Baptisten der Kaiserzeit vor allem als atheistische Bewegung wahrgenommen.

Nachdem den Lesern auf diese Weise die Gefährlichkeit der Situation klargemacht worden ist, werden sie aber doch gleich wieder beruhigt mit dem Hinweis, dass es – Gott sei Dank – nicht an Verteidigern des Alten Testaments gefehlt habe und dass deren kräftige Opposition die Kritiker auch schon zum Rückzug gezwungen habe. Unter den Streitern für das Alte Testament gegen Wellhausen werden namentlich Eduard Böhl,⁶³ Adolf Zahn,⁶⁴ Eduard Rupprecht,⁶⁵ die Engländer French und Behrends sowie der Amerikaner W. H. Green⁶⁶ genannt. Lehmann exzerpiert in aller Kürze aus den Schriften dieser Männer die wichtigsten Argumente gegen Wellhausen. Tatsächlich aber ist Lehmann an der historischen Diskussion nur am Rande interessiert:

„Das Wichtigste wird in allen solchen Fragen doch immer unsere innere Stellung sein. Wer sich dem unmittelbaren Eindruck, den das Wort Gottes macht, nur einigermaßen hingiebt, wird bald empfinden, daß dasselbe von göttlichem Geiste durch-

⁶² A. a. O. 7.

⁶³ Systematischer Theologie reformierten Bekenntnisses in Wien; lebte von 1836 bis 1903; Hauptwerk: Dogmatik. Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reformirt-kirchlicher Grundlage, Amsterdam u. a. 1887, Neuauflage Hamburg 2004; vgl. BUSCH, EBERHARD: Böhl, Eduard, in: BURKHARDT, HELMUT/SWARAT, UWE (Hg.): Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Band 1 (1992), 291.

⁶⁴ Lebte von 1834 bis 1900; reformierter Pfarrer in Halle, Elberfeld und Stuttgart. Vgl. ZAHN, ADOLPH: Von Gottes Gnade und des Menschen Elend. Ein Querschnitt durch das Werk eines faszinierenden Verfechters einer vergessenen Theologie, hg. von JÄSCHKE, WOLF CHRISTIAN, Bonn 2001.

⁶⁵ Lebte von 1837 bis 1907; Dorfpfarrer und Kirchenrat der Ev.-lutherischen Kirche in Bayern, apologetisch-theologischer Schriftsteller; vgl. GRONAUER, GERHARD: „Schwert heraus! Dreingehauen!“ Das Leben Eduard Rupprechts (1837–1907) und sein Kampf um die Heilige Schrift, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 70 (2001), 162–179.

⁶⁶ William Henry Green (1825–1900); Professor of Oriental and Old Testament Literature am Princeton Theological Seminary, führender Theologe des orthodoxen Flügels der amerikanischen Presbyterianer; vgl. ENNS, PETER: William Henry Green and the Authorship of the Pentateuch. Some historical considerations, The Journal of the Evangelical Theological Society 45 (2002), 385–403.

weht ist und daß er hier auf heiligem Boden steht, wo von absichtlicher Fälschung, frommem Betrug und dergleichen nicht die Rede sein kann.“⁶⁷

Es ist also die Empfindung der göttlichen Inspiration und Heiligkeit des alttestamentlichen Wortes, die letztlich die Thesen der historischen Kritik unglaubwürdig macht. Im Strudel der bibelkritischen Zweifelsfragen kann laut Lehmann nur der „Felsen eigener Erfahrung“ Rettung bringen, auf dem man „über alle Menschenweisheit erhaben“ ist.⁶⁸ Deshalb kann sich Lehmann auch damit beruhigen, dass der gläubige Leser sich trotz aller Bibelkritik aus dem Alten Testament erbaut hat und hat „sichs wenig anfechten lassen, ob es die Herren Theologen auch noch so bunt und kraus machen mochten.“⁶⁹ Lehmann beschließt seine Argumentation gegen Wellhausen mit den Sätzen:

„Es ergibt sich aus dem Allen für jeden unbefangenen Forscher, daß der Pentateuch und das darin enthaltene Gesetz nicht die Krone, sondern die Grundlage des ganzen Gebäudes des jüdischen Volkes war, ohne welche seine ganze Geschichte gar nicht verstanden werden kann; daß der Pentateuch daher auch von Mose, wie er selber sagt, verfaßt sein muß. Nur das ist wohl möglich und kann auch, ohne der göttlichen Autorität der Schrift Eintrag zu thun, zugestanden werden, daß dies und das in demselben durch spätere Bearbeiter hinzugefügt und ergänzt worden ist; wie denn Mose offenbar nicht seinen eigenen Tod beschrieben haben kann, der doch auch unter der Ueberschrift: ‚5. Buch Mosis‘ erzählt wird, und wie man ähnliche spätere Zusätze auch in 1 M. 36,31 und 2 M. 16,35 gefunden zu haben glaubt. Dafür sprechen sich auch bedeutende gläubige Ausleger, wie Delitzsch, Prof. König in Rostock und Prof. Zöckler ... aus.“⁷⁰

Lehmann endet also mit der halbherzigen These, dass man, um die göttliche Autorität der Heiligen Schrift nicht zu schmälern, festhalten muss, der Pentateuch sei von Mose verfasst, dass man aber ohne Schaden für die göttliche Autorität der Schrift annehmen darf, dass spätere Bearbeiter Hinzufügungen zu Moses Text vorgenommen haben.

Zum Abschluss dieses Teils noch Hinweise auf zwei kürzere baptistische Stellungnahmen zum Babel-Bibel-Streit. Im Hülfsboten 23/1903⁷¹, also noch während der heißen Phase des Streites, erschien ohne Verfasserangabe ein Artikel über „Die Bibel und die negative Kritik“, der nur aus Exzerpten bestand (ohne genaue Quellenangaben). Zunächst wurde aus einer Ansprache des englischen Independentisten Dr. J. Parker⁷² „gegen die neuere zerstörende Bibelkritik“ zi-

⁶⁷ LEHMANN, Das Alte Testament 8, (wie Anm. 59).

⁶⁸ A. a. O. 5.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ A. a. O. 10. Mit dem hier genannten Delitzsch ist Franz Delitzsch (1813-1890), der Vater von Friedrich, gemeint.

⁷¹ S. 85-89.

⁷² Joseph Parker (1830-1902), Pastor des City Temple in Holborn Viaduct, London und zweimal Vorsitzender der Congregational Union of England and Wales; vgl. den Artikel über Parker

tiert. In ihr geht es vor allem darum, dass die moderne Kritik aus den Arsenalen des alten Rationalismus und Atheismus gespeist werde und dass der christliche Glaube sich das Alte Testament nicht zerschlagen lassen könne, ohne sich selbst aufzugeben. Sodann wird aus einem Aufsatz der Reformierten Kirchenzeitung gegen Friedrich Delitzsch zitiert. Die dort herausgegriffenen Abschnitte vertreten die Ansicht, dass die Ähnlichkeiten zwischen Babel und Bibel aus gemeinsamer Abhängigkeit von der (historisch verstandenen) Uroffenbarung Gottes zu erklären sind und dass die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Religionsgeschichte sowohl der geschichtlichen Erfahrung als auch dem biblischen Zeugnis widerspreche.

Während des sog. Dritten Reiches, als die nationalsozialistischen Ideologen und ihre theologischen Mitstreiter das Alte Testament als „Judenbuch“ disqualifizieren wollten, schrieb der Baptistenpastor Walter Hoffmann (Berlin-Steglitz) das Heftchen „Kampf gegen die Bibel“.⁷³ Er begann mit einem Abschnitt über den Babel-Bibel-Streit, um zu zeigen, dass auch schon frühere Versuche, das Alte Testament herabzusetzen, „kläglich gescheitert“ seien.⁷⁴ Alfred Jeremias wird mit seinem Buch „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients“⁷⁵ zitiert. Hoffmann hebt darauf ab, dass Jeremias im Alten Testament ein tieferes Sündenverständnis gefunden habe als in Babylon, und folgert daraus – man höre und staune – „daß die Bibel niemals irgend etwas aus dem religiösen Kulturgut der Babylonier übernommen haben kann“.⁷⁶ Und das soll ausgerechnet der Panbabylonist Jeremias bewiesen haben! Die babylonischen Funde selbst werden von Hoffmann weiter hinten in seinem Heftchen besprochen, und zwar unter der Überschrift „Die bestätigte Bibel“. Dass man diese Funde auch zur Kritik der Bibel benutzt hat, wird mit keiner Silbe erwähnt.

Fassen wir zusammen: Die hier besprochenen baptistischen Stellungnahmen betrachten die historische Bibelkritik als eine Form des Unglaubens, die mit Schärfe zurückgewiesen werden muss. Das Alte Testament ist ihnen ein Werk göttlicher Offenbarung und vom Geiste Gottes inspiriert; jede Ablehnung oder Relativierung seiner traditionellen Beurteilung – und sei es nur in literaturgeschichtlicher Hinsicht – wird als Zerstörung seiner Autorität angesehen. Auch eine Übernahme babylonischer Traditionen erscheint mit dem Offenbarungsansetzen des Alten Testaments unvereinbar und wird deshalb für ausgeschlossen erklärt. Dass es in Bezug auf die Urgeschichte starke Ähnlichkeiten zwischen Babylon und Israel gibt, erkennt man an. Die Ähnlichkeiten werden aber nicht

in der Encyclopedia Britannica vol. 20 von 1911 http://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Parker,_Joseph (aufgerufen am 15.07.2015).

⁷³ HOFFMANN, WALTER: Kampf gegen die Bibel. Zeit- und Weltprobleme im Lichte der Bibel, Heft 3, Berlin o. J.

⁷⁴ A. a. O. 4.

⁷⁵ Untertitel: Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde, Leipzig 1904; 4., völlig erneuerte Aufl. 1930.

⁷⁶ A. a. O. 5.

durch Entlehnungen der Bibel aus Babel erklärt, sondern durch gemeinsame Abhängigkeit von einer Uroffenbarung. Mit Uroffenbarung ist dabei nicht dasjenige Ereignis gemeint, das man auch Schöpfungsoffenbarung oder *revelatio generalis* nennt und das die Gottesbeziehung des natürlichen Menschen vor der Begegnung mit der Christusbotschaft, also ein gegenwärtiges Offenbarungsgeschehen, beschreibt.⁷⁷ Uroffenbarung ist hier historisch gemeint: eine am Anfang der Menschheitsgeschichte stehende Offenbarung Gottes über eben diese Anfänge, also eine übernatürliche Vermittlung historischen Wissens an Adam und die vorsintflutlichen Generationen.

In methodischer Hinsicht fällt an den baptistischen Stellungnahmen auf, dass sie sich stets auf wissenschaftliche Autoritäten berufen und sich oft einfach auf das Referat fremder Positionen beschränken. Die historische Kritik durch eigene, bessere historische Arbeit zu überwinden, wird nicht als Aufgabe erkannt. Überhaupt wird historische Arbeit eher als zweitrangig betrachtet; die eigene Erfahrung von der göttlichen Inspiration der Bibel ist der Fels, auf dem man vor den Anfechtungen der Bibelkritik sicher ist. Unklar bleibt dabei, warum dann überhaupt historische Argumente vorgebracht werden und eine intellektuelle Auseinandersetzung geführt wird. Der Zusammenhang von Glaube und Geschichte ist offenbar nicht hinreichend bedacht worden.

6. Der Babel-Bibel-Streit im Rückblick

Friedrich Delitzsch hat mit seinen aufsehenerregenden Vorträgen zu Babel und Bibel die Aufmerksamkeit einer breiten Öffentlichkeit nicht nur auf die Ausgrabungsfunde der noch jungen Assyriologie gerichtet, sondern auch auf den in der Theologie längst anerkannten historisch-kritischen Zugang zum Alten Testament. Er hat Wissenschaft „popularisiert“, und das kann auch dann, wenn dabei überlieferte Vorstellungen in Frage gestellt werden, keinem Tadel unterliegen. Freilich ist er in mehrfacher Hinsicht über das Ziel hinausgeschossen und hat sich zu Recht Kritik von vielen Seiten zugezogen. Kritisch, im Rückblick aber auch mit einem gewissen Verständnis für Delitzsch als Vertreter einer noch jungen Wissenschaft, zu bewerten, ist zunächst die Vorstellung, dass jede Parallele zwischen Babel und Bibel als Entlehnung Israels aus Mesopotamien zu begreifen sei. Kritisch zu sehen ist auch der von Delitzsch vermittelte Eindruck, dass die mesopotamische Kultur und Religion nicht nur älter als die Israels seien, sondern auch reiner und sittlich-religiös höher stehend. Selbst dort, wo Delitzsch die babylonische Kultur und Religion als sittlich-religiös tiefstehend erscheint, fällt das Alte Testament diesem Urteil größtenteils mit anheim, da es

⁷⁷ Zu diesem präsentischen Begriff von Uroffenbarung vgl. ALTHAUS, PAUL: Die christliche Wahrheit, Gütersloh 7., durchgesehene Aufl. 1966 (= 8. Aufl. 1972), 41 f.

ja von Babel weitgehend abhängig sei. Aus theologischer Perspektive vor allem zu kritisieren ist schließlich die Ablehnung zugleich der Erwählung Israels und der Offenbarungsqualität des Alten Testaments.

Dass die Texte des Alten Testaments unter dem Einfluss von Kultur und Religion der Nachbarvölker Israels entstanden sind und dass sich dies an zahlreichen Parallelen zwischen biblischen und außerbiblischen Texten zeigen lässt, kann heute noch weniger als zu Beginn des 20. Jahrhunderts ernsthaft bestritten werden. Die religionsgeschichtliche Untersuchung alttestamentlicher Schriften ist seit Friedrich Delitzsch nicht nur weitergegangen, sondern hat auch viel zusätzliches Material zu Tage gefördert. Man entdeckte Parallelitäten zwischen der biblischen Urgeschichte und dem Atrachasis-Epos der Sumerer und mit mesopotamischen Urkönigslisten. Es gibt sumerische und babylonische Vorläufer des Hiobbuches sowie Gemeinsamkeiten ägyptischer und akkadischer Dichtung mit der biblischen Weisheit und dem Psalter. Einflüsse der Hethiter und der Ägypter auf das judäische Königsritual wurden wahrscheinlich gemacht. Die Entdeckung ugaritischer, d. h. kanaanäischer Literatur in Ras Schamra seit 1929 machte deutlich, in welcher enger Beziehung die israelitische Kultur und Religion zu der der Kanaanäer stand.

Der speziell babylonische Einfluss auf Israel wird in der neueren alttestamentlichen Wissenschaft jedoch zurückhaltender als von Delitzsch bestimmt.⁷⁸ Es wird darauf hingewiesen, dass Babylons Kultur keine homogene Größe war, sondern ein sich komplex entwickelnder Organismus, der schon vor Ansiedlung der Israeliten in Palästina drei teilweise unterscheidbare Komponenten aufwies, nämlich sumerischen, akkadisch-semitischen und amoritischen Einfluss. Viele Ähnlichkeiten zwischen alttestamentlichen und mesopotamischen Texten werden aus unabhängigen Parallelentwicklungen erklärt. Davon, dass erst die babylonischen Quellen das Alte Testament historisch verständlich machen, wie Delitzsch es meinte, kann ernsthaft nicht geredet werden.

Was die Entstehung des israelitischen Monotheismus betrifft, wird die vor Anbruch der Neuzeit geläufige und auch von kirchlichen Gegnern Delitzschs vortragene, gänzlich unhistorische Vorstellung eines Urmonotheismus, der aus einer urchenotischen Offenbarung stammt und später zum Polytheismus entstellte, gegenwärtig natürlich nicht geteilt – allerdings auch nicht das zu Beginn des 20. Jahrhunderts übliche Evolutionsmodell, das den Monotheismus des nachexilischen Israels als Addition älterer monotheistischer Tendenzen innerhalb und außerhalb von Israel ansah. Vielmehr betrachtet man die Entstehung des Monotheismus gegenwärtig als eine Revolution in der Religionsgeschichte Israels, die nicht durch Übernahme außer-israelitischer Vorstellungen erfolgte

⁷⁸ Vgl. RENZ, JOHANNES: Art. Babylonien, Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14369/>), 2009 (Zugriffsdatum: 15.07.2015), Abschnitt 6; OTTO, ECKART: Art. Israel und Mesopotamien, RGG 4. Aufl., Bd. 4 (2001), 308 f.; LAMBERT, WILFRED GEORGE: Art. Babylonien und Israel, TRE V (1980), 67-79.

(auch nicht des ägyptischen Sonnenmonotheismus von Pharaon Echnaton), sondern durch die theologische Verarbeitung der Zerstörung Jerusalems und der Exilierung nach Babylon. Laut Erich Zenger ist schon der anfängliche Polytheismus in Israel von ganz eigener Art gewesen und ermöglichte so den Weg Jahwes zum alleinigen Gott Israels und schließlich zum einzigen Gott aller Welt.⁷⁹

Am problematischsten an der Position von Delitzsch ist seine Überzeugung, dass geschichtliche Entwicklung und Offenbarung sich schlechterdings ausschließende Gegensätze seien und dass darum Israel nicht der Ort einer besonderen Offenbarung Gottes sein konnte. Delitzsch sagt zwar mit Recht, dass die Vorstellung einer Verbalinspiration der Bibel sich angesichts der nachgewiesenen Einflüsse der Umwelt auf den Bibeltext nicht mehr halten lässt. Er glaubt aber fälschlich, dass die Offenbarungsautorität der Bibel mit der Verbalinspiration steht und fällt, teilt also das ungeschichtliche Verständnis von Offenbarung, das zur Verbalinspirationslehre geführt hat. Offenbarung als Heilsgeschichte, d. h. als allmählichen geschichtlichen Prozess, zu verstehen, kommt für ihn offenbar nicht in Frage. Von der alttestamentlichen Wissenschaft wurde der von Delitzsch gezeichnete Gegensatz von religionsgeschichtlicher oder theologischer Deutung des Alten Testaments (Dokument der Religionsgeschichte *oder* Offenbarungsurkunde) aufs Ganze gesehen nicht übernommen – wenn sie auch verschiedentlich zwischen diesen beiden Polen schwankte.⁸⁰ Die Frage, inwiefern ein babylonisch oder noch anders fremdreligiös gespeistes Altes Testament Offenbarungsurkunde sein kann, verlangt allerdings auch von Historikern und Exegeten eine theologische Entscheidung, da sie die Frage nach der Wahrheit des Erwählungsglaubens Israels ist.⁸¹

Für einen sachgemäßen christlichen Umgang mit dem Alten Testament ist es wesentlich, die Autorität der gesamten Bibel heilsgeschichtlich zu differenzieren. Delitzsch berücksichtigt diese Möglichkeit einer Unterscheidung und Abstufung innerhalb der Bibel leider nicht. Für ihn müssen die Worte der alttestamentlichen Schriften uns heute entweder ebenso gelten wie die Gebote des Neuen Testaments, oder sie müssen aus dem christlichen Kanon entfernt werden. Dass viele Texte der Bibel ihren Platz in einer früheren Phase der Heilsgeschichte haben und insofern heute nicht direkt verbindlich sind, dass sie im Zusammenhang der Offenbarungs- und Heilsgeschichte aber nach wie vor Zeugnis von Gott ablegen und innerhalb dieses Kontextes als Offenbarungsurkunde Geltung behalten, kommt ihm nicht in den Sinn. Der einzige Maßstab, den Delitzsch für die An-

⁷⁹ Vgl. ZENGER, ERICH: Mose und die Entstehung des Monotheismus, in: STIEGLER, STEFAN/SWARAT, UWE (Hg.), *Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem*, Leipzig 2006, 15-38.

⁸⁰ Vgl. GERTZ, JAN CHRISTIAN (Hg.): *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen, 4. durchgesehene Aufl. 2010, 599-601; HERMISSION, HANS-JÜRGEN: *Alttestamentliche Theologie oder Religionsgeschichte Israels*, *Forum Theologische Literaturzeitung* 3, 2000; *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Band 10 (1995), 2. Aufl. 2001.

⁸¹ Vgl. KRAUS, HANS-JOACHIM, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung* 313 f. (wie Anm. 1)

erkennung kanonischer Texte gelten lässt, ist ihr „religiös-sittlicher Wert“ und damit ihre Übereinstimmung mit der bürgerlich-liberalen Kultur seiner eigenen Zeit. Innerhalb der Geschichte, die die Bibel erzählt, vollzog sich eine Offenbarung Gottes für Delitzsch nur insofern und insoweit, als diese Geschichte zum Entstehen des heutigen religiös-sittlichen Bewusstseins beitrug. Eine besondere Erwählung Israels als Volk der Gottesoffenbarung ist mit diesem Verständnis von geistesgeschichtlicher Offenbarung nicht vereinbar und wird von Delitzsch abgelehnt. Die heilsgeschichtliche Offenbarung wird zugunsten der allgemeinen religions- und kulturgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit verworfen. Der Schritt zum Antisemitismus war von dieser Position aus zwar nicht notwendig, aber auch nicht weit, und Delitzsch ist ihn schließlich gegangen.

Die historische Bedingtheit der biblischen Texte und ihr normativer Anspruch als Offenbarungsurkunde schließen sich aber nicht aus, wenn man Wahrheit nicht als zeitlose Offenbarungs- oder Vernunftwahrheit versteht, sondern als Geltungsanspruch der geschichtlichen Gottesoffenbarung. Nach der Genesis von Vorstellungen und nach ihrer Geltung zu fragen, führt zwar zu unterschiedlichen Vorgehensweisen, stellt aber keine Alternative dar. Vielmehr beansprucht gerade das geschichtlich Zufällige im Auftreten Jesu von Nazareth absolute Geltung als abschließende Offenbarung Gottes. Die gesamte Bibel berichtet vom geschichtlichen Werden des Gottesvolkes und darin auch von dem Prozess seiner Gotteserkenntnis. Sie lehrt uns keine ewigen Vernunftwahrheiten, sondern zufällige Geschichtswahrheiten und verkündet gerade damit den lebendigen Gott, der Menschen in Zeit und Raum anredet, um ihnen als Person zu begegnen.

Angesichts der bewährten Ergebnisse historischer Kritik an der Bibel wird man nicht alle geschichtlichen Berichte des Alten und des Neuen Testaments für im heutigen Sinne historisch korrekt ansehen können, sondern Sagen und Dichtung auch innerhalb der biblischen Geschichte als das nehmen müssen, was sie sind. Das Vorhandensein von Sagenhaftem und Erdichtetem in der Bibel macht ihre Autorität als Urkunde geschichtlicher Gottesoffenbarung aber nicht von vornherein hinfällig. Geschichtliche Überlieferung ist immer mehr oder weniger genau und trotzdem nicht wertlos. In der biblischen Geschichtserzählung gehen Ereignis und Deutung eine letztlich unlösbare Verbindung miteinander ein. Auch wo die Erinnerung stark überformt wird von der gläubigen Deutung der Geschehnisse gibt es keinen Anlass, die deutende Darstellung einfach für Erfindung zu halten. Identitätsstiftende Überlieferung wird nicht von Märchen-erzählern geschaffen.

Dass die baptistischen Stellungnahmen zum Babel-Bibel-Streit die Autorität des Alten wie des Neuen Testaments vor allem in der christlichen Erfahrung gründen, ist insoweit berechtigt, als Wissenschaft den Glauben an Gott nicht begründen, sondern höchstens nachträglich unterstützen kann. Darum können auch historische Untersuchungen nicht zur Erkenntnis der Bibel als Wort Gottes führen, sondern diese Erkenntnis im besten Fall nachträglich untermauern. Die

Gewissheit um die Bibel als Urkunde der Offenbarung des einen Gottes entsteht aus der im Gewissen getroffenen Entscheidung eines Menschen, den Offenbarungsanspruch der Bibel als wahr anzuerkennen, oder anders gesagt: Sie entsteht aus dem Glauben an Jesus Christus als den Versöhner mit Gott und Erlöser der Welt. Da das Zeugnis der Bibel die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Israels zum Inhalt hat, schließt die Glaubensgewissheit um die Wahrheit der Bibel auch die Gewissheit um die historische Zuverlässigkeit ihres Zeugnisses ein – jedenfalls in Bezug auf die wesentlichen Ereignisse.

Man kann aus der Glaubensgewissheit um die Bibel als Wort Gottes aber nicht folgern, wie die baptistischen Stimmen es damals taten, dass die überlieferten Verfasserangaben im historischen Sinne korrekt sein müssen. Man kann aus den Erzählungen des Alten Testaments auch keine nach modernen Gesichtspunkten abgesicherte Geschichte Israels erstellen. Als Geschichtsquelle ist das Alte Testament nach allen Regeln der historischen Kunst kritisch, d.h. abwägend, aber nicht prinzipiell skeptisch zu untersuchen. Eine der Bibel offen gegenüberstehende historische Kritik wird in der Regel nicht zu dem Ergebnis führen, dass ihr Zeugnis keinerlei Anhalt am tatsächlich Geschehenen habe. Wenn dennoch viele historische Einzelheiten unbestätigt bleiben, kann das die Gewissheit um das Alte Testament als Offenbarungszeugnis durchaus aushalten. Sie wird aber immer daran festhalten, dass der eine Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, das Volk Israel als sein Eigentum erwählt hat, um sich ihm in besonderer Weise zu offenbaren und mit ihm in der Weltgeschichte zu handeln.

Abstract

Swarat depicts the so-called Babel-Bible-Dispute, which arose from the widely regarded talks between 1902 and 1905 held by the Assyriologist Friedrich Delitzsch on the influence of the culture and religion of Babylon on the content and formation of the Old Testament.

These talks triggered a wide public resonance, reaching into the family of the Kaiser, as well as academic discussions among theologians and experts in the history of the ancient Near East. These discussions led to a largely critical view of the revelatory character of the Old Testament.

Swarat then concentrates on the baptist reception of the dispute. Retrospectively he agrees with Delitzsch's observations but not with his conclusions. Swarat concludes by stating that historical conditionality does not exclude the bible's claim to be revelation.

Prof. Dr. Uwe Swarat, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: uwe.swarat@th-elstal.de

Frauke Reinke-Wöhl

Christusbilder in der europäischen Kunstgeschichte

Das Bildnis im Wandel

Für den Theologen gehört es zum beruflichen Alltag, von Dingen zu erzählen, die man nicht sehen kann. Für mich als Kunsthistorikerin dagegen stellt die Aufgabe, einen Text ohne Abbildungen zu verfassen, eine Herausforderung dar.

Begleiten Sie mich auf meinem subjektiven Streifzug durch die fast zweitausendjährige Geschichte der europäischen Malerei des Christentums mit einigen Beispielen des sich immer wieder wandelnden Christusbildes.

Hinführung

Schon in der frühen Zeit des Christentums begannen Menschen, sich ein Bild von Christus zu machen, obwohl es dazu von Gott selbst ein klares Gebot gab: „Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist.“ (2. Mose 20, 4)

Immer wieder gab es Zweifel an der Legitimation des Bilderschaffens, mit denen die Künstler der jeweiligen Epoche auf ihre eigene Art und Weise umzugehen bemüht waren.

Im Laufe der Jahrhunderte änderte sich das Christusbild analog zu Veränderungen in der Gesellschaft und der Bildsprache der Kunst. Vom jugendlichen Hirten, über den Weltenherrscher bis hin zum liebenden Gottessohn reicht die Bandbreite der Darstellungen.

Der Gute Hirte der frühen Christen

Die frühen Christen hielten sich an das biblische Bilderverbot. Sie lebten in der Naherwartung der Parusie, der Wiederkunft Christi. In Rom versammelten sie sich in den Katakomben, wo sie auch ihre Verstorbenen bestatteten: „Es reichte ihnen das Wort des Neuen Testaments. Sie lebten aus dem Pneuma, aus dem Geist.“¹

¹ STÜTZER, HERBERT ALEXANDER: Frühchristliche Kunst in Rom: Ursprung christlich-europäischer Kunst, Köln 1991, 21.

Bis in das dritte Jahrhundert hinein blieben die römischen Katakomben bilderlos. Aber mit den Jahren trat der vorherrschende Gedanke an die baldige Wiederkunft Christi in den Hintergrund und die Christen richteten sich auf eine längere Wartezeit auf der Erde ein.

Darstellungen von Christus als dem *Guten Hirten* in den Katakomben gehören zu den frühesten bekannten Bildern. Die Kunst der römischen antiken Welt war geprägt von Bildern und Statuen, wie man sie heute noch am Beispiel der Ausgrabungen in Pompeji und Herculaneum sehen kann. Zu der Zeit, in der die ersten Malereien in den Katakomben entstanden, befand man sich in der Endphase des „Antoninischen Stils.“² Somit bleiben die Darstellungen des *Guten Hirten* in der Bildtradition, und auch die Thematik des Schafrägers ist keine neue Erfindung der Katakombenmaler, denn schon in der Kunst der Hebräer und der Griechen findet man dieses Bild als Sinnbild der Philanthropie.³ Durch die Aussage Christi aus dem Johannesevangelium wird eine Umdeutung des Schafrägers zum *Guten Hirten* plausibel: „Ich bin der gute Hirte. Ich kenne meine Schafe und sie mich, so wie der Vater mich kennt und ich ihn.“ (Joh 10, 14-15) So wurde aus dem Schafräger ein Sinnbild für die Errettung der Menschen. Was für ein tröstliches Bild für die verfolgten Christen dieser Epoche, die sich immer wieder im Verborgenen versammeln mussten.

In der Lucinagruff der Katakombe San Callisto in Rom findet man eine Darstellung des *Guten Hirten* aus der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts. Sie zeigt einen jugendlichen, bartlosen Mann, bekleidet mit einer *tunica exomis*, bei der die Knie und die linke Schulter unbedeckt sind.⁴ Aufrecht stehend trägt er ein Schaf über der Schulter und wird flankiert von zwei weiteren Schafen. Die einfache Kleidung und das jugendliche Erscheinungsbild sind typisch für diese frühen Bilder. Sie spiegeln auch die untergeordnete gesellschaftliche Position der im Verborgenen agierenden frühen Christengemeinschaft in Rom wider.

Christus als *Pantokrator*

Große Veränderungen für das noch junge Christentum brachte das Mailänder Toleranzedikt von 313. Darin hatte Kaiser Konstantin der Große (um 270-337) den Christen Religionsfreiheit und die Gleichberechtigung zuerkannt. Diese Aufwertung des Christentums zu einer anerkannten Religionsgemeinschaft führte auch zu Veränderungen des Christusbildes. Eine neue Zeit brach an für die Christen in Rom: „Nicht nur, dass die Verfolgungszeiten vorüber waren, ein

² Vgl. a. a. O. 22. Benannt nach den Antoninen auf dem Kaiserthron, lässt sich der Antoninische Stil auf die Zeit von 140-200 datieren. Die Wände wurden in dieser Stilphase mit Architektur-elementen, ornamentalen Mustern und figürlichen Darstellungen verziert.

³ Vgl. a. a. O. 24.

⁴ Aus dem Griechischen: „freie Schulter“, wurde von Arbeitern und Infanteristen getragen.

christlicher Kaiser regierte jetzt das Römische Reich, das auf dem Weg zu einem christlichen Weltreich war. Das bedeutete für die Christen, dass sie das Irdische ernster nehmen und die Welt mitgestalten mussten.⁵ Dieser Anspruch wird auch in den Christusdarstellungen deutlich: Christus wird nun als König der Könige dargestellt, angelehnt an den Stil des antiken Herrscherbildes. Die neuen Bilder zeigen ihn als machtvollen Weltenherrscher, als sogenannten *Pantokrator*.⁶

Ein anschauliches Beispiel für diesen neuen Typus findet man in Ravenna in der Basilika San Apollinare Nuovo aus dem 6. Jahrhundert. Auf diesem Mosaik in der Apsis sitzt Christus bekleidet mit einer purpurfarbenen Ärmeltunika auf einem Thron. In strenger Frontalität ist sein Blick direkt auf den Betrachter gerichtet: Er ist nun ein Mann mittleren Alters mit Vollbart und langem gescheitelten Haupthaar. Sein Kopf ist von einem Kreuznimbus umgeben, in seiner Linken hält er ein Zepter,⁷ die rechte Hand ist zum Segensgestus erhoben.

Als König und Weltenherrscher benötigte Christus in der Vorstellung der Menschen ganz wie die antiken Herrscher seiner Zeit einen Thronsaal. Die antike Bauform der Basilika diente als Vorbild für die frühchristlichen Kirchenbauten. In der Apsis befand sich nun aber nicht mehr der Thron des weltlichen Kaisers, sondern eine Darstellung Christi als *Pantokrator* nahm diesen Platz ein.

Die gefestigte Position des Christentums in Rom zur Zeit Konstantins und seiner Nachfolger drückt sich auch durch das Errichten von zahlreichen Kirchen aus. Die vier sogenannten Patriarchalbasiliken wurden schon zu Lebzeiten Konstantins geplant und auch zum Teil ausgeführt. Sie sind den beiden Hauptaposteln Petrus und Paulus, der Mutter Gottes, Maria, und Johannes dem Täufer gewidmet.⁸

Das verehrte Bild: die Ikonenmalerei

Die Nachfolger Konstantins bauten die von ihm gegründete Stadt Konstantinopel im östlichen Teil des römischen Reiches zu einer prächtigen Stadt aus. Später erhielt sie den Namen Byzanz. Hier finden wir im 4. Jahrhundert die ersten Beispiele für eine neue Kunstform: die Ikonenmalerei. Der Begriff wird abgeleitet von dem Griechischen Wort *eikón* und bedeutet Bild oder Abbild. Man unterscheidet Christusikonen, Marienikonen und Heiligen- oder Apostelikonen.

⁵ A. a. O. 31 f.

⁶ Ursprünglich bezog sich der Titel auf Gott Vater. In Mt 28, 18 wird er auch auf Jesus übertragen: Und Jesus trat herzu und sprach zu ihnen: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“

⁷ Untersuchungen bei Restaurierungsarbeiten ergaben, dass hier im Original des 6. Jahrhunderts ein Buch zu sehen war.

⁸ San Giovanni in Laterano (um 312/313), Alt-Sankt-Peter (320), San Paolo fuori le mura (ab 386), Santa Maria Maggiore (432-440).

Die besondere kultische Verehrung wird mit der angeblichen Ebenbildlichkeit Christi begründet.⁹

Die Bilder sind auf Holztafeln gemalt und zeigen den Dargestellten meist als Brustbild in aufrechter, starrer Haltung. Christusikonen sind in Frontalität angelegt, der Blick ist fest auf den Betrachter gerichtet. Sein Kopf ist von einem Heiligenschein, oft einem Kreuznimbus umgeben, und Kleidung und Handhaltung ähneln den Darstellungen des Pantokrators. Der Hintergrund und der Rahmen sind meist aus Gold, von dem sich die anderen leuchtenden Farben sehr lebendig abheben. Dem aufgebrauchten Gold sprach man eine besondere symbolische Bedeutung zu: „Man glaubte, das Gold vereinte alle Farben der Dinge in sich und besitze die Fähigkeit, die dargestellten Szenen ins Überirdische zu erheben.“¹⁰ Das Gold des Hintergrundes steht hier für göttliche Macht, Unsterblichkeit und Herrlichkeit.¹¹

Nach der Teilung des römischen Reiches in West- und Ostrom erlebte die byzantinische Kunst unter Kaiser Justinian I (527-565) eine Blütezeit, die auch die Ikonenmalerei umfasste.¹²

Die Bildwerke gehörten bald zum festen Bestandteil des kirchlichen und alltäglichen Lebens. Man fand sie in Kirchen, auf öffentlichen Plätzen und auch in den privaten Wohnungen. Eigentlich dienten die Bilder der Vergegenwärtigung christlicher Wahrheiten, aber ihre Verehrung nahm im Laufe der Zeit immer mehr zu und gipfelte in ihrer Anbetung. Man sprach den Bildern auch Wunderfähigkeit bei der Berührung zu.

Die Uneinigkeit über die Rechtmäßigkeit der Verehrung der Ikonen führte schließlich zum byzantinischen Bilderstreit im 7. und 8. Jahrhundert. Auf beiden Seiten gab es Argumente für oder gegen die Ikonenverehrung.¹³

Johannes von Damaskus (um 650-754), ein Theologe und Kirchenvater argumentierte, dass man Gott nicht im Bild darstellen dürfe, dass aber Christus Mensch geworden sei und deshalb als Mensch dargestellt werden müsse.¹⁴ Im zweiten Konzil von Nicäa 787 wurde Ikonenverehrung schließlich erlaubt, ihre Anbetung wurde jedoch ausdrücklich verboten.

⁹ Man ging lange davon aus, dass es sich bei den ersten Ikonen um wirkliche Abbilder von Christus handelte.

¹⁰ CSAPODI-GÁRDONYI, KLÁRA: Europäische Buchmalerei, Budapest 1982, 18.

¹¹ Vgl. HAUPT, GOTTFRIED: Die Farbensymbolik in der sakralen Kunst, Dresden 1941, 100 f.

¹² Vgl. BRENSKE, HELMUT: Ikonen. Einführung von Klaus Wessel, München 1976, 6-17.

¹³ Vgl. a. a. O. 16-18.

¹⁴ Vgl. OLEWINSKI, DARIUSZ J.: Um die Ehre des Bildes. Theologische Motive bei der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus, St. Ottilien 2004.

Christusbilder in der mittelalterlichen Buchmalerei

Die Buchmalerei befasst sich mit der künstlerischen Gestaltung von Büchern. Schon in der Antike wurden Texten Illustrationen hinzugefügt. Im westlichen Europa waren Klöster die Orte, in denen Bibeln von Hand in sogenannten Scriptorien kopiert und illustriert wurden, hier „begann man die geschriebenen Texte mit Bildern zu illustrieren, teils zum besseren Verständnis, teils eines ästhetischen Bedürfnisses wegen.“¹⁵ Ab dem 4. Jahrhundert setzte sich Pergament als Schreibuntergrund durch. Es war haltbarer, widerstandfähiger und von beiden Seiten zu beschriften, was bei dem Schreiben auf dem zuvor verwendeten Papyrus nicht möglich war. Da Pergamentbögen nicht so leicht zu rollen waren, schnitt man die Blätter in eine Form und bündelte sie übereinander: das Buch, der Codex, war entstanden.

Nicht immer wurde die gesamte Bibel kopiert und verziert, sondern man schuf auch Bücher, die nur Teile der Heiligen Schrift zum Inhalt hatten, wie beispielsweise Psalter, Perikopen und Evangeliare. Die Bücher dienten zu liturgischen Zwecken und waren je nach Auftraggeber und Kunstfertigkeit der Mönche sehr unterschiedlich in der Ausführung.

Der *Hitda-Codex*, oder auch *Hitda-Evangeliar*, eine Prachthandschrift entstanden um 1000, gilt als ein Hauptwerk der Kölner Ottonischen Buchmalerei. In großformatigen Szenen aus dem Neuen Testament wird hier der Fokus auf die handelnden Hauptfiguren gelegt. Bei der Illustration *Sturm auf dem Meer*¹⁶ (Mt 8, 23-27) beispielsweise erkennt man ein fast auf die Spitze gestelltes Boot mit dem vom Wind geblähten Segel vor durchgehend blauem Hintergrund. Die in dem Boot eng zusammengedrängten Jünger blicken alle mit weit geöffneten Augen in dieselbe Richtung. Christus hingegen lehnt schlafend im Vordergrund an der Reling des Bootes. Auch in der mittelalterlichen Buchmalerei wird Christus als Mann mittleren Alters mit in der Mitte gescheiteltem Haupthaar und Vollbart dargestellt. Seine Mimik und Körperhaltung strahlen große Ruhe aus, wohingegen in den Gesichtern und weit geöffneten Augen der Jünger die Angst vor dem Sturm deutlich wird. Mit Hilfe dieser expressiven Bildsprache wird die Dramatik des Augenblicks vom unbekanntem Künstler ganz deutlich herausgearbeitet: „Wer sich mit dem gesamten Bilderzyklus befasst, begegnet einem malenden Theologen des Mittelalters, der den Mensch gewordenen Sohn Gottes in aller zur Verfügung stehenden Radikalität des Bildes charakterisiert.“¹⁷

Mit nur wenigen künstlerischen Mitteln wird die Dramatik des Textes visualisiert. In den Buchmalereien des Mittelalters wird nicht die möglichst realistische

¹⁵ CSAPODI-GÁRDONY, Buchmalerei 8 (wie Anm. 10).

¹⁶ Evangeliar der Äbtissin Hitda von Meschede, Pergament, 11,7 × 17 cm, Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek.

¹⁷ KRAUS, JEREMIA: Worauf gründet unser Glaube? Jesus von Nazareth im Spiegel des Hitda-Evangeliars, Freiburg i. Br. Diss. 2004, 395 f.

Widergabe der Wirklichkeit angestrebt, sondern der Fokus wird auf den Inhalt und die theologische Bedeutung der biblischen Berichte gelegt: „Denn die damaligen Künstler hatten es ja nicht darauf abgesehen, die Wirklichkeit naturgetreu darzustellen oder etwas Schönes zu schaffen. Sie wollten ihren Glaubensbrüdern den Gehalt und die Bedeutung der heiligen Geschichten näherbringen.“¹⁸

Das neue Bild in der Renaissance

Im mittelalterlichen Europa waren die Ideen der Antike weitestgehend in Vergessenheit geraten. Über die Klosterbibliotheken in Byzanz gelangten die alten Schriften und damit das Wissen über die Antike auch wieder in den westlichen Teil Europas bis nach Italien.

Hier beginnt die Epoche der Renaissance schon im 14. Jahrhundert.

Der italienische Maler und Architekt Giotto di Bondone (1266-1337) gilt als einer der wegweisenden Künstler seiner Zeit. Die von ihm in Freskotechnik¹⁹ ausgemalte Capella degli Scrovegni (Arenakapelle) in Padua (1304-1306) ist ein Beispiel für diese neue Art der Malerei: „Bei all ihrer Starrheit hatte die byzantinische Kunst doch mehr von den Errungenschaften der hellenistischen Malerei aufbewahrt, als in den bilderschriftlichen Methoden der abendländischen Kunst des frühen Mittelalters am Leben blieben.“²⁰ Diese Starrheit der dargestellten Personen überwindet Giotto in seinem Freskenzyklus. In 39 einzelnen Wandgemälden erzählt er die Geschichte von Jesus von Nazareth: von der Ankündigung seiner Geburt an Maria, über die Passion bis hin zum Pfingstfest.²¹

Das Aufkommen des Individualismus ist ebenfalls eine Neuerung der Renaissance. Kannten wir doch bisher meist nicht die Namen der Künstler des Mittelalters – man bezeichnete sie oft als „Meister von ...“ – so begegnet uns hier mit Giotto eine Künstlerpersönlichkeit, dessen Name und Vita ausführlich überliefert sind.²²

Die Gemälde Giottos sind nicht mehr nur Schriftersatz für Analphabeten, sondern der Betrachter wird sozusagen Augenzeuge des Ereignisses.

Beispielsweise bei der Szene der *Beweinung Christi* sind die agierenden Personen ausgesprochen lebensecht gemalt: Das Gefühl der Trauer um den Tod des geliebten Sohnes und Rabbis hat die Gruppe der Jünger vor der Grabhöhle zusammenkommen lassen. Im Zentrum des Bildes wird der leblose Körper Christi

¹⁸ GOMBRICH, ERNST H.: Die Geschichte der Kunst, Berlin 2002, 165-166.

¹⁹ Wandmalerei, bei der die Farbe auf den noch feuchten Putz aufgebracht wird und sich dann sehr haltbar mit ihm verbindet (*fresco*, d. h. nass).

²⁰ A. a. O. 201.

²¹ Auch die Geschichte Marias und ihrer Eltern Anna und Joachim aus dem Protoevangelium des Jakobus wird in den Bildern erzählt.

²² Vgl. VASARI, GIORGIO: Lebensläufe der berühmtesten Maler, Bildhauer und Architekten, Zürich 1974.

von seiner Mutter, Maria Magdalena, dem Jünger Johannes und weiteren Personen umringt. In ihren Gesichtern und der Körperhaltung jedes Einzelnen wird die unendliche Trauer über seinen Tod deutlich. In der oberen Hälfte des Bildes vor dem Blau des Himmels schweben Engel. Auch sie drücken ihr Gefühl der Verzweiflung durch individuelle Gebärden und ihre Mimik aus. Es handelt sich hier um ein hoch emotional aufgeladenes Bild, was den Betrachter mit hinein-nimmt in diese ausweglos erscheinende Situation.

Man bezeichnet Giotto auch als einen der ersten Vertreter des sogenannten neuen „Naturstil“. Die Wiedergabe der Natur und die architektonischen Elemente wirken auf Grund der um Richtigkeit bemühten Perspektive durchaus realistisch. Die mittelalterliche Steifheit der Personen wird verwandelt in Bewegung; man erahnt unter den Faltenwürfen ihrer Kleidung die Körper. Auch Christus wird hier mit sehr menschlichen Zügen wiedergegeben: als Gott und wirklicher Mensch aus Fleisch und Blut zugleich.

Die Kunst Giotto und seiner Zeitgenossen wirkte auf viele Künstler der folgenden Generationen stilbildend und führte so zu einer Veränderung in der Malerei.

Bereits um 1266 hatte der Franziskanermönch und Wissenschaftler Roger Bacon (um 1220-1292) den Wunsch nach einer Erneuerung der Malerei wie folgt formuliert:

„Oh wie unaussprechlich schön würde die göttliche Weisheit leuchten und wie unendlich sich der Nutzen vermehren, wenn all die in der Schrift enthaltenen geometrisch fassbaren Dinge körperhaft gestaltet unseren Augen vorgesetzt würden! ... Alles, wovon die Bibel berichtet, würden wir so wahrnehmen, als wäre es gegenwärtig.“²³

Dürers Christusbild

In Deutschland gehörte Albrecht Dürer (1471-1528) zu den führenden Künstlern seiner Zeit. Schon in seiner Jugend bereiste er u. a. Italien und kam hier mit dem Gedankengut und der Kunst der Renaissance in Berührung.

Im Jahr 1500 schuf er sein berühmtes *Selbstbildnis im Pelzrock*.²⁴ Zum ersten Mal in der Kunstgeschichte malt sich hier ein Künstler im Christusschema: „Strenge Frontalität war bis dahin Christusdarstellungen vorbehalten, Bildnisse folgten traditionell dem Schema des Halb- oder Dreiviertelprofils. Dürer wendet auf sein Selbstbildnis das geometrische Proportionsschema an, das seit der byzantinischen Kunst den Darstellungen Christi zugrunde lag und ihm vorbehalten war.“²⁵

²³ Zit. nach PERRIG, ALEXANDER: Malerei und Skulptur des Spätmittelalters, in: TOMAN, ROLF (Hg): Die Kunst der italienischen Renaissance, Köln 2005, 49.

²⁴ Alte Pinakothek München, Öl auf Lindenholz, 67 × 48 cm.

²⁵ EICHLER, ANJA-FRANZISKA: Albrecht Dürer, Köln 1999, 62.

Er malt sich im Brustbild, in Frontalität, den Blick fest auf den Betrachter gerichtet. Ganz so, wie es die Künstlergenerationen vor ihm bei Christusdarstellungen taten. Sein in der Mitte gescheiteltes Haar fällt ihm in Locken über die Schultern. Die pelzbesetzte Jacke, die Haut, der Bart, das Haar und nicht zuletzt die großen Augen sind in einer feinen, sehr detaillierten Malweise wiedergegeben. Und obwohl Dürer die physiognomischen Besonderheiten seines Gesichtes, die große Nase und die unterschiedlich großen Augen wiedergibt, „erhält das Selbstbildnis durch die feine, illusionistische Malweise idealisierenden Schmelz.“²⁶ Seine rechte Hand greift in den Pelzkragen seiner Jacke und erinnert in dieser Geste stark an den Segensgestus Christi. Bei genauer Betrachtung erkennt man ein sich in der Pupille spiegelndes Fensterkreuz. Und nicht zuletzt die Signatur auf dem dunklen Hintergrund kündigt von dem ausgeprägten Selbstbewusstsein des jungen Künstlers: „Ich, Albrecht Dürer von Nürnberg, malte mich so mit unvergänglichen Farben im Alter von achtundzwanzig Jahren.“ Man deutet das Bild heute dahingehend, dass Dürer sich hier als „Schöpfer im Dienste Gottes“²⁷ zeigen und mit diesem Bild im Christusschema auf die *imitatio Christi*, also auf die Nachfolge Christi verweisen wollte.²⁸

Dürer leistete ebenfalls Großes im Bereich der Druckgraphik. So entstand 1510 die Holzschnittserie die *Große Passion*.²⁹ In zwölf Blättern, beginnend mit dem *Letzten Abendmahl* bis hin zur *Auferstehung*,³⁰ erzählt Dürer die Leidensgeschichte Christi. Er zeigt einen sehr menschlichen Christus und führt dem Betrachter sein Leiden in expressiven Bildern vor Augen: der Schmerz, die Einsamkeit und das große Opfer Christi werden hier in menschlich nahen Darstellungen in naturalistischer Weise geschildert. Unterstützt wird die emotionale Ausdruckskraft der Blätter durch den sie begleitenden Text, der von dem benediktinischen Theologen Benedictus Chelidonium (gest. 1521) verfasst worden war.

Reformation – auch in der Kunst

Schon Albrecht Dürer war beeindruckt von den Schriften Martin Luthers (1483-1546). Obwohl er mit Luthers Ideen sympathisierte, ergriff er doch nie öffentlich Partei für ihn. Ganz anders sein Malerkollege und Zeitgenosse Lucas Cranach der Ältere (1472-1553). Seit 1505 war er Hofmaler am kursächsischen Hof Fried-

²⁶ A. a. O. 62.

²⁷ A. a. O. 64.

²⁸ Dieses Selbstbildnis blieb zeitlebens in Dürers Besitz. Es wird wohl als ein Demonstrationsbeispiel für potentielle Käufer und Schüler gedient haben.

²⁹ Im Jahr 1511 veröffentlichte Dürer die Folge zusammen mit dem Text von Benedictus Chelidonium als Buch.

³⁰ Große Passion, Auferstehung Christi, Holzschnitt, 39,1 × 27,7 cm, Kupferstichkabinett, Kunstsammlungen der Veste Coburg, Coburg.

rich des Weisen (1463-1525) und seiner Nachfolger³¹ in Wittenberg und Weimar und übte dieses Amt bis zu seinem Tode aus. Cranach wurde ein Freund Luthers und seiner reformatorischen Ideen. Er stellte seine Kunst in den Dienst der Reformation und begann 1552/53 mit einem dreiteiligen Altarbild³² für die Stadtkirche St. Peter und Paul in Weimar, das 1555 nach seinem Tod von seinem Sohn, Lucas Cranach dem Jüngeren (1515-1586), vollendet wurde.³³

Dieser nach den Künstlern benannte *Cranach-Altar* kann als ein frühes Kunstwerk der Reformation verstanden werden. Der Mittelteil des Altarbildes ist im Hinblick auf das Christusbild von besonderem Interesse.

Das Thema dieses Gemäldes ist die Erlösung des Menschen allein aus Glauben. Aber auch die drei weiteren Grundsätze der Theologie Luthers spielen hier eine Rolle: die Gnade und die Schrift (*sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus*). Im Mittelpunkt des Bildes steht der gekreuzigte Christus. Noch zweimal ist Christus hier dargestellt: als der Auferstandene vor dem offenen Grab, der symbolisch Tod und Teufel besiegt und als das *Agnus Dei*, das Lamm Gottes mit der Siegesfahne. Der Gekreuzigte wird zu seiner Linken von drei Personen flankiert: Johannes dem Täufer, Lucas Cranach (d. Ä.)³⁴ und Martin Luther mit der aufgeschlagenen Bibel in den Händen. Die Bibelstelle, die dort zu lesen ist steht im Hebräerbrief: „Darum lasst uns hinzutreten zu dem Gnadenthron, auf dass wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden auf die Zeit, wann uns Hilfe not sein werde.“ (Hebr 4, 16) Ein Blutstrahl aus der Seitenwunde des Gekreuzigten trifft Lucas Cranach (d. Ä.) auf den Kopf, der in betender Haltung diese Gnade empfängt: Das Blut Jesu reinigt uns von allen Sünden. (1. Joh 1, 7)

Durch Gesten und Blickrichtungen der Personen wird ein komplexes System von Verweisen und Verbindungen hergestellt. Im Hintergrund sind einige Szenen aus dem Alten Testament zu sehen, die den alten Bund Gottes mit den Menschen thematisieren, der nun durch den Opfertod Christi und die damit verbundene Gnade der Vergebung erneuert wird.

Im Cranach-Altar werden die Erkenntnisse der Reformation in bildhafte Form umgesetzt, und man kann hier von einem Reformationsgemälde sprechen.

Ab dem Jahr 1522 kam es zum sogenannten Bildersturm, bei dem Bildwerke, besonders Heiligendarstellungen, aus Kirchen entfernt und oft auch zerstört wurden. Auch Luther lehnte die Verehrung von Heiligendarstellungen ab, verkündete aber 1525, dass Bilder „zum ansehen, zum zeugnis, zum gedechtnis, zum zeychen“ erlaubt seien.³⁵

³¹ Danach unter Johann dem Beständigen (1468-1532) und Johann Friedrich I. dem Großmütigen (1503-1554).

³² „Allegorie der Erlösung“, Tempera auf Holz, 380 × 310 cm.

³³ Vgl. MOSER, PETER: Lucas Cranach. Sein Leben, seine Welt und seine Bilder, Bamberg 2004.

³⁴ Er wurde hier von seinem Sohn nach seinem Tod in das Bild hinein gemalt.

³⁵ SCRIBNER, ROBERT W.: Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit (Wolfenbütteler Forschungen 46), Harrassowitz/Wiesbaden 1990, 11. Hier geht Luther konform mit der Ansicht Papst Gregors des Großen (540-604), der schon Ende des 6. Jahrhunderts

Als Folge dieser neuen Haltung gegenüber Kunstwerken gingen die Aufträge für fromme Bildwerke in den lutherischen und reformierten Kirchen im 16. Jahrhundert stark zurück. Anstelle der Bilder schuf man beispielsweise geschnitzte Tafeln für die Kanzeln, auf denen Berichte aus den Evangelien oder biblische Gleichnisse dargestellt wurden. Diese Arbeiten dienten dann ganz im Sinne Luthers dazu, den meist des Lesens nicht kundigen Gottesdienstbesuchern anhand von Bildern das Evangelium zu erklären.³⁶

Roms Antwort: die Gegenreformation

Mit der Einberufung des Konzils von Trient im Jahr 1545 reagierte die katholische Kirche auf die Ausweitung reformatorischen Gedankenguts. In der Gegenreformation unter der Führung von Papst Paul III. (1468-1549) wollte die katholische Kirche Gläubige zurückgewinnen und den Glauben ihrer Mitglieder stärken.³⁷ Die von den Protestanten abgelehnte Heiligenverehrung, besonders die Verehrung Marias als Gottesmutter, wurde intensiviert. Bilder, die eine *sacra conversazione*, (it. heilige Unterhaltung) darstellten, wurden zu beliebten Sujets: Die Madonna mit dem Kind, umgeben von mehreren Heiligen, die miteinander kommunizieren, waren in einem Gemälde zusammengebracht.³⁸ Große und prachtvolle Kirchenbauten wurden in dieser Zeit in den katholischen Gebieten errichtet und viele Aufträge für die Ausgestaltung der Kirchenräume wurden an Künstler vergeben.

Der flämische katholische Künstler Peter Paul Rubens (1577-1640) gehörte zu den bekanntesten Barockmalern und war gleichzeitig als Diplomat für die spanisch-habsburgische Krone tätig. Er lebte im damals katholischen Antwerpen und unterhielt dort ein großes Atelier mit Werkstatt. Auf seinem Gemälde die *Anbetung der Heiligen Drei Könige*³⁹ aus dem Jahr 1633/34 wird die barocke Prachtentfaltung ganz deutlich. Während Dürers *Geburt Christi* noch in einem baufälligen Stall stattfindet, entwirft Rubens hier ein völlig anderes Bild des Geschehens: Eine in kostbare Stoffe gehüllte Maria präsentiert den anbetenden Heiligen aus dem Morgenland einen gut genährten Jesusknaben. Viele weitere Personen drängen heran und wollen der Szene beiwohnen. Der Stall im Hintergrund dient nur noch als eine Art Kulisse, vor der wie auf einer Bühne die Hei-

Bilder zur Unterweisung für die Gläubigen, wovon der größte Teil nicht lesen konnte, als zulässig betrachtete.

³⁶ Ein anschauliches Beispiel dafür sind die Kanzelreliefs aus der Lübecker St. Marienkirche aus dem Jahr 1533/34, die sich seit 1699 in der Pfarrkirche in Zarrentin befinden.

³⁷ Vgl. LINDER, ROBERT D.: Die Antwort Roms, in: DOWLEY, TIM: Die Geschichte des Christentums, Wuppertal 1979, 404-410.

³⁸ Der Begriff *sacra conversazione* wurde erst im 19. Jahrhundert geprägt; das Motiv gab es aber in der Kunst schon seit dem 14. Jahrhundert.

³⁹ King's College Chapel, Cambridge, Öl auf Leinwand, 328 × 247 cm.

ligen in ihren farbenfrohen, phantasievollen Kostümen agieren. Die Herrlichkeit des Gottessohnes wird hier auf eine für das Barock typische Art thematisiert: Begleitet von zwei lieblichen Putten, die am Himmel schwebend dessen Beistand gewähren, strahlt das Gemälde eine Üppigkeit und Opulenz aus, die Pracht und Herrlichkeit Gottes, aber auch die der Kirche zum Ausdruck bringen.

Rembrandts Christus aus dem Volk

Ein ganz anderes Bild des Gottessohnes dagegen entwirft der holländische Maler Rembrandt Harmensz van Rijn (1609-1669). Er lebte im protestantischen Teil der Niederlande und ließ sich 1631 in Amsterdam als Maler nieder. In seiner Jugend hatte er bei dem Historienmaler Pieter Lastmann (1583-1633) gelernt, der vor allem biblische und mythologische Szenen malte.⁴⁰ Auch Rembrandt verarbeitete viele Berichte aus der Bibel in seinen Bildern. In der Zeit von 1647-1649 schuf er die berühmte Radierung *Christus, dem die kleinen Kinder gebracht werden*, auch genannt *Das Hundertguldenblatt*.⁴¹

Eine große Anzahl von Menschen hat sich um den predigenden Christus in der Mitte des Bildes versammelt. Einige stehen, andere sitzen, aber alle hören sie auf seine Worte. Manche nachdenklich, einige in anbetender Haltung, wieder andere Zuhörer mit einer gewissen inneren Distanz. Alle diese Feinheiten gelingt es Rembrandt in dieser kleinformatigen Radierung herauszuarbeiten. Eine Frau mit einem Kind nähert sich dem mit ausgebreiteten Armen stehenden Christus, und einige Kranke haben sich zu seinen Füßen versammelt. Ein Strahlenkranz umgibt das Haupt Christi und ein Leuchten geht von ihm aus. Rembrandt arbeitet hier, wie auch in seinen Gemälden, mit starken hell-dunkel Kontrasten, was zu räumlicher Tiefenwirkung führt.

Die Modelle für die Menschen fand der Maler im Amsterdamer Judenviertel, in dessen Nachbarschaft er viele Jahre lebte. Die Schönheit und den Glanz der Rubensschen Figuren sucht man hier vergebens. Rembrandt ging es mehr um Wahrhaftigkeit und Natürlichkeit:

„Als frommer Protestant muss er die Bibel immer wieder gelesen haben. Er versenkte sich in den Geist dieser Geschichten und versuchte, sich genau auszumalen, wie sie sich abgespielt haben mochten und wie sich Menschen in einer solchen Situation bewegen und benehmen würden.“⁴²

⁴⁰ Vgl. BOCKEMÜHL, MICHAEL: Rembrandt, Köln 2006, 94 f.

⁴¹ Amsterdam, Rijksmuseum, Kaltnadelradierung, 27 × 38,8 cm. Der Name *Hundertguldenblatt* kam auf, weil diese überaus erfolgreiche Radierung für den damals sehr hohen Preis von einhundert Gulden verkauft worden war.

⁴² GOMBRICH, Geschichte der Kunst, 423 (wie Anm. 18).

Eine Rückbesinnung: die Nazarener

Auch im 18. und 19. Jahrhundert bleiben biblische Motive und Bilder von Christus gängige Motive in der Kunst. Sie stehen aber seit der Aufklärung und der Französischen Revolution nicht mehr so im Zentrum wie in den Jahrhunderten zuvor: „Säkulare Werte und eine individualisierte Religion ersetzen traditionelle Vorstellungen. ... Künstler suchten in diesem Chaos nach Gott.“⁴³

Eine Gruppe von katholischen Künstlern gründete 1808 den Orden des Lukasbundes.⁴⁴ Es war ihr Wunsch, die Kunst im Geist des Christentums zu erneuern. Ihre Vorbilder waren neben Giotto di Bondone auch Rafael und Albrecht Dürer.

Ab 1810 lebten sie in einer Lebens- und Arbeitsgemeinschaft in einem ehemaligen Kloster in Rom. Von den spottlustigen Römern erhielten sie den Namen „Die Nazarener“.⁴⁵ Einer der Hauptvertreter der Gruppe war der Lübecker Maler Friedrich Overbeck (1789-1869). Protestantisch aufgewachsen konvertierte Overbeck 1813 zum Katholizismus.⁴⁶

Das Gemälde *Der Ostermorgen*⁴⁷ entstand um 1818 und zeigt den auferstandenen Christus gemeinsam mit Maria Magdalena. Christus steht in einer Landschaft vor dem offenen Grab. Er ist bekleidet mit einer purpurfarbenen Tunika, die über der Brust mit einer Gewandschließe zusammengehalten wird.⁴⁸ In seiner linken Hand hält er die Siegesfahne, seine rechte ist erhoben. Maria Magdalena kniet zu seinen Füßen; ihre rechte Hand stützt sie auf das Salbgefäß,⁴⁹ ihren ausgestreckten linken Arm streckt sie nach Christus aus, um ihn zu berühren. Sie trägt ein Kleid in den Farben Blau und Rot und erinnert darin mehr an eine Marien-Darstellung, der diese Farbkombination normalerweise in der Kunst vorbehalten ist. Man bezeichnet diesen Typ des Osterbildes als ein *Noli me tangere*, was auf den Ausspruch Christi aus dem Bericht im Johannesevangelium zurückgeht (Joh 20, 15-18). Demnach erhebt Christus seine Hand hier nicht im Segensgestus, sondern es ist eine abwehrende Handbewegung, die begleitet wird von seinen Worten: „Rühre mich nicht an!“ (V. 17)

Mit der glatten und idealisierenden Malweise und einer gewissen Steifheit der Figuren erinnert das Gemälde an mittelalterliche Darstellungen. Die leuchtende Farbigkeit und das Fehlen von Schatten evozieren eine unwirkliche, fast über-

⁴³ FARRELL, MICHAEL J.: Der Beginn der Moderne, in: O'GRADY, RON (Hg.): Christus für alle Völker, Aachen 2003, 24.

⁴⁴ Der Evangelist Lukas galt als Schutzpatron der Maler, s. Anm. 9. Er soll der Legende nach Maria, die Mutter Jesu, porträtiert haben.

⁴⁵ Wegen ihrer Haartracht erhielten die Maler diesen Spitznamen: das Haar wurde lang und in der Mitte gescheitelt getragen, eine Frisur, die seit dem 17. Jahrhundert in Rom bekannt war. Man bezeichnete sie als *alla nazarena*.

⁴⁶ Vgl. SCHINDLER, HERBERT: Nazarener. Romantischer Geist und christliche Kunst im 19. Jahrhundert, Regensburg 1982.

⁴⁷ Düsseldorf Stiftung Museum Kunstpalast, Öl auf Leinwand, 131 × 102 cm.

⁴⁸ Diese Art der Gewandschließe ist schon von mittelalterlichen Bildern bekannt.

⁴⁹ Es ist ihr Attribut in der christlichen Ikonographie.

irdischen Atmosphäre, womit die Nazarener eines ihrer vorrangigen Anliegen betonten: Sie wollten ihren persönlichen Glauben in den Bildern zum Ausdruck bringen und dadurch die in den Hintergrund geratene christliche Kunst im frühen 19. Jahrhundert mit neuem Leben erfüllen.⁵⁰

Widerspruch und Provokation im 20. Jahrhundert

Im 20. Jahrhundert entstanden in Europa so viele unterschiedliche Kunststile wie bis jetzt zu keinem anderen Zeitpunkt. Erneuerung und Provokation gehörten für die Künstler zum guten Ton, und diese Ideen machten auch nicht Halt vor der jahrtausendealten christlichen Kunst.

Ein aus heutiger Sicht harmlos erscheinendes Kunstwerk *Die Jungfrau züchtigt das Jesuskind vor drei Zeugen*⁵¹ aus dem Jahr 1926 von Max Ernst (1891-1976) erregte die Gemüter. Der deutsch-amerikanische Maler malte zu diesem Zeitpunkt Bilder im Stil des Surrealismus.⁵²

Maria, die Mutter Gottes, sitzt auf einem Sockel im Zentrum des Bildes in einem Raum, der nach oben offen ist und den blauen Himmel sehen lässt. Sie trägt ein dekolletiertes Kleid, bestehend aus einem blauen Rock und einem roten Oberteil. Ihr Kopf ist nimbiert, aber ihr Gesicht neigt sich nach unten und bleibt im Schatten. Auf ihrem Schoß liegt sich windend der blondgelockte Jesusknabe. Mit ihrem rechten Arm holt sie weit aus, um dem Jesusknaben auf das bereits gerötete, entblößte Hinterteil zu schlagen. Im Hintergrund beobachten die drei Zeugen – Paul Éluard, André Breton und Max Ernst selbst – die Szene durch ein Fenster. Erst auf den zweiten Blick erkennt man den herabfallenden goldenen Heiligenschein des Jesusknaben in der rechten Ecke des Bildes.

Dieses Detail führte zu einem Skandal, als Max Ernst das Gemälde im Pariser Salon von 1926 präsentierte. Der Künstler äußerte sich selbst in einem Interview Jahre später darüber: „Als ich es in Paris ausstellte, hat es tatsächlich eine Schockwirkung gehabt. Die Franzosen sind doch alle sehr katholisch, selbst wenn sie ungläubig sind, nicht wahr? So eine Gotteslästerung konnten sie nicht zulassen; und zwar bestand die Lästerung nicht darin, dass der kleine Jesusknabe verhaun wird; schockierend war nur, dass der Heiligenschein herunterrollt.“⁵³ Im selben Jahr wurde das Bild im Kölnischen Kunstverein gezeigt. Schon

⁵⁰ Diese Art der Malerei mit ihren gestrigen Bezügen wirkt heute auf viele Betrachter ein wenig süßlich und veraltet. Es wird aber oft dabei verkannt, dass die Nazarener als Wegbereiter der Romantik eine wichtige Bedeutung in der Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts innehatten.

⁵¹ Museum Ludwig Köln, Öl auf Leinwand, 169 × 130 cm.

⁵² Vgl. SCHNEEDE, UWE M.: Die Kunst des Surrealismus. Dichtung, Malerei, Skulptur, Fotografie, Film, München 2006.

⁵³ HOHMEYER, JÜRGEN: Die Frommen riefen dreimal pfui, in: Interview mit Max Ernst, DER SPIEGEL 9/1970, 158.

am Tag der Ausstellungseröffnung verlangte der Kölner Erzbischof Karl Joseph Schulte eine Entfernung des Gemäldes. Während eines Treffens des Kölner Dekanats wurde der Maler Max Ernst kurz darauf exkommuniziert.⁵⁴

Ausblick in die Welt

Die nun folgenden ausgewählten Werke aus den letzten Jahren des 20. Jahrhunderts sind von nichteuropäischen bekennenden Christen gemalt. Man darf die Frage stellen: „Entwickeln Künstler heute noch dieselbe Leidenschaft, das Evangelium in zeitgenössischen Formen auszudrücken?“⁵⁵

Der gebürtig aus Mexiko stammende Fernando Arizti (1933-2006) war Jesuitenpriester und lebte in den USA. Sein Wandgemälde *Menschwerdung*⁵⁶ entstand 1989 und zeigt den Gottessohn in einer ganz anderen Erscheinungsform: Er ist ein Afroamerikaner, der im Zentrum des Bildes aus der überdimensionierten ebenfalls schwarzen Hand Gottes auf die Erde herabsteigt. Eigentlich ist es mehr ein Sprung, mit dem Christus hier aus den himmlischen Sphären auf die Erde herabkommt: Ein muskulöser, freundlich blickender Gottessohn springt voller Dynamik aus dem Licht des Himmels auf die Erde und erinnert dabei mehr an den Superhelden eines Comics als an eine klassische Christusdarstellung.

Der Vordergrund des Bildes zeigt die dunkle Welt: Auf der linken Seite sind die Wurzeln der afrikanischen Kultur dargestellt, repräsentiert durch einen Zulu-Krieger und eine afrikanische Prinzessin. Die Figurengruppe rechts daneben zeigt einige Männer in Fesseln, die für die unzähligen Afrikaner stehen, die aus ihrer Heimat verschleppt wurden, um als Sklaven auf den Plantagen der Südstaaten ein menschenunwürdiges Dasein zu führen. „Das Leiden, das ihr Leben bestimmt, ist vom liebenden und mitleidenden Gott nicht übersehen worden“,⁵⁷ schrieb Arizti über sein Bild. Alle diese Personen blicken zum Himmel auf Christus, der für ihre Erlösung Mensch wurde und in die dunkle Welt kam.

In der rechten Ecke des Bildes ist eine weitere kleine Gruppe von zeitgenössisch gekleideten afroamerikanischen Personen zu sehen, die ihre Nachkommen von heute darstellen. Und obwohl sich ihre Lebensbedingungen in den letzten Jahren verbessert haben, kämpfen sie doch immer noch gegen Vorurteile und Diskriminierung.

Und so fasst der Künstler selbst die Aussage seines Bildes zusammen: „Mein Bild will jene Facette Gottes ausdrücken, die Mensch geworden ist – das große Geschenk der Menschwerdung für alle Menschen der Welt in Zeit und Raum.“⁵⁸

⁵⁴ Vgl. a. a. O. 159.

⁵⁵ FARRELL, Christus als Zeitgenosse, 26 (wie Anm. 43).

⁵⁶ Chicago St. Sabina Church, Wandgemälde hinter dem Altar, Abmessungen unbekannt.

⁵⁷ ARIZTI, FERNANDO: Menschwerdung, in: O'GRADY, Christus für alle Völker, 37 (wie Anm. 43).

⁵⁸ A. a. O. 37.

Ein letztes Beispiel für ein sehr persönliches Bild von Christus wurde 1993 von der Australierin Margaret Ackland (* 1954) geschaffen.

Im *Letzten Abendmahl*⁵⁹ hat sich eine Gruppe von Menschen um einen Tisch versammelt. Sie sitzen dort eng beieinander und schauen auf Christus, den wir hier zum ersten Mal nur als einen dunklen Umriss sehen: Ganz vorne in der Mitte des fast quadratischen Bildes sitzt er am Tisch und wendet uns den Rücken zu. Die Umrisse seines Kopfes und Oberkörpers heben sich dunkel vom weißen Tischtuch ab. Ein Leuchten geht von seiner Person aus, dessen Widerschein auf den Gesichtern seiner Nachfolger liegt. Gläser gefüllt mit Wein, ein siebenarmiger Leuchter mit flackernden Kerzen und ein großer Laib Brot liegen auf dem Tisch, um den sich diese Gruppe von sehr unterschiedlichen Personen versammelt hat: Frauen mit ihren Kindern, alte und junge Männer. Ihre Gesichter drücken ganz unterschiedliche Emotionen aus. Von Neugierde über Skepsis bis hin zu tiefem Frieden. Zwei weinende Figuren im Profil rahmen diese Szene links und rechts im Vordergrund. Sie sind wohl ein Hinweis auf das bald kommende Leiden Christi.

Das von Christus ausgehende rötliche Licht spiegelt sich als Widerschein auf den Gesichtern. Dadurch gelingt es der Künstlerin auf eindrucksvolle Weise, eine warme Atmosphäre im Bild zu schaffen. Die ungewohnte Perspektive erlaubt dem Betrachter eine ganz neue Sicht auf das Geschehen des letzten Abendmahles: Wir, die Betrachter bleiben nicht nur Zuschauer, sondern wir sind eingeladen, an dem Fest teilzunehmen, das Geschenk der Liebe Gottes anzunehmen: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist.“ (Ps 34, 9).

Schlussbemerkung

Im freikirchlichen Umfeld haben Bilder und Bildwerke keine Tradition. Auch ich bin in einer bilderlosen Baptistengemeinde aufgewachsen. Durch das Kunstgeschichtsstudium veränderte sich mein Blick auf die christliche Kunst und heute sehe ich die Beschäftigung mit den Bildern als eine große Chance, von Jesus Christus und dem Evangelium zu erzählen.

Abstract

The art historian Reinke-Wöhl presents the distinguishing marks of the representations of Christ in history of European art. In her admittedly subjective foray through the epochs and styles she introduces not only the type of the Good Shepherd, Christus Pantokrator, and the icons as well as book illustrations, but also the particularities of the representations of Christ in the reformation (and counter-reformation). She pays special

⁵⁹ Es sind leider keine Angaben zu Standort und Abmessungen möglich. Eine Reproduktion des Gemäldes findet sich a. a. O. 102.

attention to the works of Dürer, Rembrandt and the romantic-idealistic works of the Nazarene movement. The author considers some of the provocative representations of Christ in the 20th century and concludes with a glance over the European horizon to recent Latin American and Australian works.

Frauke Reinke-Wöhl M. A. (Kunsthistorikerin), Hans-Wieck-Straße 6,
27356 Rotenburg; E-Mail: frauke.reinke-woehl@gmx.de;
Homepage: fraukereinkewoehl.de

Raphael Vach

Predigt über Nehemia 8, 9–12

„Unterwegs mit Gott – weil er Freude macht.“¹ Was für ein herrliches Thema zum Abschluss der Allianzgebetswoche! Wo Freude herrscht, da fällt das Leben leichter. Arbeit geht leichter von der Hand. Kritik nimmt einen nicht so mit. Probleme, Krankheit und Not verschwinden zwar nicht, aber nehmen einen nicht so gefangen. Freude, was will man mehr?

Wo Freude herrscht, da muss man keine Motivationsreden schwingen, den Lohn vor Augen malen, die Vorteile und Notwendigkeiten einer Aktion benennen. Freude zieht einfach mit. Freude, was will man mehr? Gott macht Freude, verheißt uns das Thema. Er ist der „Freudenmeister“ oder „Freudenschenker“ wie es in Anbetungsliedern heißt. „Unterwegs mit Gott – weil er Freude macht“ – so möge es sein!

Das Gotteswort für den heutigen Gottesdienst aus Nehemia 8 schildert, wie ein Volk unterwegs mit Gott ist. Das Volk Israel hat die babylonische Gefangenschaft hinter sich gelassen. Es ist wieder im verheißenen Land, in der gepriesenen Stadt Jerusalem und nun heißt es, dass die Menschen „wie ein Mann“ geschlossen nach dem Wort Gottes verlangen. Sie treten an den Schriftgelehrten und Priester Esra heran. Er möge ihnen das Wort Gottes auslegen. Ich weiß nicht, ob Sie sich das vorstellen können. Aus Eigeninitiative macht sich das gesamte Volk hier auf den Weg. Da ist kein großer Führer, der es bewegen muss. Ausdrücklich heißt es: „Männer und Frauen und alle, die [das Gesetz] verstehen konnten“, d. h. auch Jugendliche, drängen darauf, Gottes Wort zu hören. Unfassbar! Da müssen zusätzliche Sprechstunden eingerichtet werden. Zum Glaubensgrundkurs kommt nicht nur einer, sondern weitere Kurse werden eröffnet. Die Räumlichkeiten werden gesprengt. Man bekommt nicht alle unter. „Erweckung“ hat man das früher genannt – weil ER weckt. Da hat Gott gerufen – und Menschen sind gekommen. Da hat Gott befreit – und seitdem ist die Bevölkerungszahl in Jerusalem gewaltig angestiegen. Da hat Gott Nehemia auf wundersame Weise die Stadtmauern vollenden lassen – und nun hat Gott das Volk in ihnen zusammengeführt. Es ist hungrig, Gottes Wort zu hören. Auf einem Platz vor dem Tor errichtet man eine Tribüne, nicht nur eine „Kanzel“, wie es bei Luther heißt. Auf sie passt ein Dutzend Leute. Eine große öffentliche Versammlung zu Ehren der Verlesung und der Auslegung des Wortes Gottes. Heißa, wären wir schon da!

Grund zur Freude gibt es also reichlich im Volk Israel. Doch nun lesen wir in Nehemia 8, 9-12:

¹ Die Predigt wurde zum Abschluss der Allianz-Gebetswoche 2013 in Neukirchen-Vluyn gehalten.

„Dann sprachen Nehemia, das ist der Stadthalter, und Esra, der Priester, der Schriftgelehrte, und die Leviten, die das Volk unterwiesen, zu dem ganzen Volk: „Der heutige Tag ist dem HERRN, eurem Gott heilig; trauert nicht und weint nicht!“ Denn das ganze Volk weinte, als sie die Worte des Gesetzes hörten. Und Esra sprach zu ihnen: „Geht, esst fette Speisen und trinkt süße Getränke und schickt Anteile denen, die nichts besitzen, denn heilig ist der Tag unserem Herrn. Und betrübt euch nicht, denn die Freude am HERRN ist eure Zuflucht!“

Und die Leviten beruhigten das ganze Volk: „Pssst, denn heilig ist der Tag, und betrübt euch nicht!“ Da ging das ganze Volk weg, um zu essen und zu trinken und Anteile zu verschicken und eine große Freudenfeier zu veranstalten; denn sie hatten die Worte verstanden, die sie ihnen kundgetan hatten.“²

Da wird das Wort Gottes verlesen und es fließen Tränen, keine Freudenstränen. Da ist man nicht nur „traurig“, wie Luther übersetzt. Da trauert man wie um Tote. Man trauert um sich selbst. Das Wort Gottes hat die Menschen in tiefe Klage gestürzt. Die Tora, die Unterweisung, das Gesetz hat zu einer tiefen Erschütterung bei den Menschen geführt. Beim Verlesen der Gebote haben sie noch einmal gespürt, dass sie schuldig geworden sind. Sie haben gemerkt: Wir haben das Ziel verfehlt, haben Gott nicht von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all unserer Kraft gedient. Sie merken, wie aussichtslos sie in ihrer schuldbe-ladenen Geschichte verstrickt sind, wie es mit ihrer Kraft nicht getan ist. Und sie haben die Konsequenzen vernommen, mit denen die großen Gesetzesabschnitte abschließen, mit Fluch und Segen. Doch nur erstes rechnen sie sich zu.

Was nützt die beste Stadtmauer, wenn der Herr nicht die Stadt behütet? Was nützt das große Volk, wenn Gott sich nicht als groß erweist? Das große Weinen und Trauern setzt ein. Sie haben erkannt, wie schlimm es um sie steht: Totenklage ist angesagt. Doch diese Totenklage wird jäh unterbrochen. Es kommt zu einer dreifachen Intervention (vgl. die V. 9, 10 und 11). Nehemia, Esra und die Leviten gehen dazwischen. Sie unterbinden das Weinen und die Klage. Im ersten Moment erscheint das nicht sehr taktvoll, doch vielleicht haben auch wir dieses Wachrütteln manchmal nötig. Die Botschaft an das Volk ist jedenfalls auch für uns sehr heilsam. Drei Punkte sind mir dabei für unser Unterwegssein mit Gott wichtig geworden. Sie machen froh.

I Heilig, heilig, heilig – Du gehörst zu Gott!

„Heilig ist der Tag!“ Das bekommt das Volk gleich dreifach gesagt. Deshalb ist nicht die Zeit in Trauer über sich selbst zu verfallen, so das ganz knappe Argument von Nehemia, Esra und den Leviten.

Aber besteht denn kein Grund zur Trauer, wenn man feststellt, wie sehr das Volk an dem Willen Gottes vorbeilebt? Kann ich da nicht verzweifeln über mich

² Vgl. Übersetzung nach SCHUNCK, KLAUS-DIETRICH: Nehemia (BKAT XXIII/2, Lfg. 3) Neukirchen-Vluyn 2003, 231, überarbeitet von R. Vach.

selbst und andere? Wer bekommt da nicht Angst beim Blick in die Zukunft und fängt an zu resignieren? Ich weiß nicht, wie positiv ihr Selbstcheck aussieht oder wie die Analyse ihrer Gemeinde oder Kirche ausfällt. Ich denke, natürlich könnte man in Trauer verfallen, aber dann hätten wir nicht die ganze Wirklichkeit vor Augen. Esra & Co eröffnen dem Volk den Blick für das Ganze. Er reicht weiter als die Tränen über sich selbst. Sie sagen: „Dieser Tag ist heilig.“, d.h. er gehört zu Gott. Und die Festteilnehmer haben sich auch für diesen Tag „geheiligt“. Auch sie gehören zu Gott. Und wer zu Gott gehört, der gehört zum Leben. Da kann die Krankheitsprognose noch so verheerend sein. Im Angesicht des Lebens, im Angesicht Gottes, ist sie niemals tödlich.

Liebe Geschwister, in der Bibel werden wir Christen als „Heilige“ bezeichnet. Wir gehören zu Gott. Wir gehören zum Leben. Wir müssen an unserer Schuld nicht verzweifeln. Wir müssen nicht im Blick auf unsere Schuldgeschichte über uns, über unsere Gemeinden und Kirchen die Totenklage anstimmen. Das mögen andere tun. Wir sollten vom Leben singen, vom lebendigen Gott reden, zu dem wir gehören. Da muss alle Trauer weichen.

Bei Gott können wir auch alle Sünde und Schuld abgeben und neu frei werden. Wer zu Gott gehört, den muss es nicht erschüttern, wenn die Gebote Gottes bei ihm Schuld aufdecken. Im Gegenteil: Umkehr wird dann mit Luther gesprochen zu einem „fröhlichen Geschäft“. Es ist ein Weg dem Leben entgegen. Deshalb kann es trotz aller Schuld heißen: „Unterwegs mit Gott, weil er Freude macht.“

2 Gebotener Selbstschutz – Betrückt euch nicht!

In einer zweiten Ansprache vertieft Esra das Gesagte weiter: Wer zu Gott gehört, heilig ist, hat Grund zur Freude, soll ausgelassen feiern. Er ruft den Zuhörern nämlich nicht zu, wie es in der Luther-Übersetzung heißt: „Seid nicht bekümmert!“, sondern: „Betrückt euch nicht!“ Das ist ja häufig unser Problem, dass wir uns unsere Schuld, unsere Not, unsere Probleme unaufhörlich vortragen, uns ständig gegenseitig vor Augen malen. Das mag alles richtig sein, was wir an Schuld und Not bei uns und anderen entdecken, aber wir entmutigen uns nur selbst. Unser Blick wird trüb für die Zukunft. Da sinkt alle Hoffnung.

Vor allem aber machen wir unsere Schuld und unser Unvermögen groß und Gott klein. Esra gebietet uns, dass wir uns davor schützen: „Betrückt euch nicht!“ Hört damit auf! Es hilft nicht. Es zerstört nur. Etwas anderes hilft: „Sucht Zuflucht in der Freude an Gott!“ Die Freude an Gott ist wie eine Zufluchtsstätte, ein Schutz. Da kann alles schief laufen. Da kann alles gegen uns ein. Zu Gott können wir uns zurückziehen, wie in eine Burg, wie ein kleines Kind zu seiner Mutter. Da können wir unsere große Not los werden und feststellen, Gott ist noch größer, ja unsere Not wird kleiner, bekommt nur den Platz, der ihr zusteht, bestimmt nicht mehr unser Leben. Wir erblicken dann den, der wirklich unser Leben bestimmt: Gott! Bei ihm findet sich eine Freude, die keine Allerweltsfreude ist.

Die Israeliten sind wahrlich ein lebenslustiges Volk und für Freude fehlt es ihnen nicht an zahlreichen Ausdrücken. Hier in Nehemia 8, 10 begegnet uns ein Wort für Freude, das einem nur noch an einer anderen Stelle der Bibel begegnet. David singt von der Freude, die in Gottes Heiligtum zu Hause ist. Es ist eine heilige Freude. Sie gibt es nur bei Gott. Sie ist wetterunabhängig. Sie entscheidet sich nicht an äußeren Umständen. Sie ist nicht nur leidresistent, sie widersteht sogar dem Tod. Es ist die Osterfreude, die aus Gott strömt und nicht versiegt. Der orthodoxe Theologe Alexander Schmemmann hat einmal geschrieben: „Allein die Freude hat die Kirche in der Welt siegreich gemacht, und sie verlor die Welt, als sie aufhörte, Zeuge der Freude zu sein.“³ Esra empfiehlt dem Volk Israel, sich ganz auf diese Freude auszurichten. Alle anderen Freuden haben ein Verfallsdatum. Diese Freude nicht.

Freude kann man nicht auf Knopfdruck erzeugen, aber Esra hat Recht, wenn er uns aufrüttelt und sagt: „Bekümmert euch nicht ständig weiter!“ Dreht euch um Gott! Setzt euch ihm aus! Da lauert Freude. Da könnt ihr Zuflucht und Stärke finden. Seid unterwegs mit Gott. Er macht Freude.

3 Lasst die Freude raus – Gottes Freude soll Kreise ziehen!

Wenn ich so darauf verweise, dass nur die Freude an Gott ohne Verfallsdatum ist, unzerstörbar und nicht angreifbar, dann kann man leicht zu dem Schluss kommen, die Freuden der Welt verächtlich anzublicken. Doch davon ist hier keine Spur. Hier wird wahrlich keine Freudendiät gepredigt. Schon Esra betont, groß aufzutischen. Fette Speisen und süße Getränke soll es geben. Die innere Freude will Kreise ziehen. Und wenn dann von einem Freudenfest die Rede ist, dann steht hier nun im Hebräischen das Allerweltswort für Freude. Die Party, die dort in Jerusalem geschmissen wird, unterscheidet sich äußerlich reichlich wenig von anderen. Freude, die den Kopf noch nicht verlassen hat, ist noch nicht ganze Freude. Wer jüdische Feste kennt, der weiß: Da wird gesungen und getanzt bis spät in die Nacht. Da gibt es keine Altersgrenzen. Die heilige Freude, die bei Gott wohnt, will sehr menschlich ausgelebt sein. Das tut uns gut! Das hat noch nie geschadet.

Doch Gottes Freude soll nicht nur den Weg von Innen nach Außen finden. Sie soll auch andere Menschen erreichen. Die Leviten rufen uns zu: Lasst die Freude raus! Auch die sollen eingeladen werden, die nicht das nötige Kleingeld haben, da geteilte Freude doppelte Freude ist. Auch zu denen soll das Fest den Weg finden, die aus unterschiedlichsten Gründen zu Hause bleiben. Gottes Freude soll ganz praktisch Kreise ziehen. Gottes Freude soll geteilt werden. Stellen Sie sich das vor: Wir machen als Evangelische Allianz eine große Grillparty, weil Gott Freude schenkt, und laden Freunde und Nachbarn einfach dazu ein.

³ SCHMEMMANN, ALEXANDER: Aus der Freude leben. ein Glaubensbuch d. orthodoxen Christen, Olten, Freiburg i. Br. 1974, 25.

Wir haben uns diese Woche eine Hand voll Gründe angeschaut, warum wir froh sein können mit Gott unterwegs zu sein. Nehemia, Esra und die Leviten rufen uns zum Abschluss zu, sie in den Blick zu nehmen, froh zu werden und dieser Freude großen Raum zu geben. Gelegenheit dazu haben wir auch gleich. Ein Freudenmahl wartet, das Mahl unseres Herrn. Auch dieses spricht uns zu: Ihr seid heilig. Ihr gehört zu mir. Ihr gehört zum Leben. Betrübt euch nicht mehr ständig über eure Schuld. Bei Gott findet sich heilige, unzerstörbare Freude. Und bei Gott (!), lebt sie in aller Welt aus. Wir sind unterwegs mit Gott, weil er Freude schenkt!

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

Kommentar zur Predigt von Raphael Vach

1 Zum Kontext der Predigt

Die Predigt von Raphael Vach, die er im Abschlussgottesdienst der Allianzgebetswoche 2013 in Neukirchen-Vluyn gehalten hat, konnte ich leider vor Ort nicht hören. Sie wurde im Rahmen eines Abendmahlsgottesdienstes gehalten. Der Ort war die Freie evangelische Gemeinde Neukirchen-Vluyn, aber es waren auch zahlreiche Gäste aus zwei evangelischen Landeskirchen und einer anderen Freikirche anwesend. Doch auch beim Lesen spricht sie mich an. Dem Prediger ist es gelungen, dass sich die Freude wie ein roter Faden durch die Predigt zieht. Sie mündet im Abendmahl, das als Freudenmahl gefeiert wird.

2 Zum Gedankengang und Inhalt der Predigt

Ich gehe im Folgenden die Predigt chronologisch durch und kommentiere die für mich besonders oder wenig gelungenen Passagen.

Der Einstieg in die Predigt nimmt zuerst das Thema Freude auf, dann wird die Freude als Geschenk Gottes thematisiert und danach folgt eine biblische Einordnung des alttestamentlichen, nicht allzu geläufigen Predigttextes. Damit entscheidet sich der Prediger einen recht langen Bogen zu schlagen, bis er zur Verlesung des Bibeltextes kommt.

Sehr einfallsreich und gelungen ist das Benennen Gottes als „Freudenmeister“ bzw. „Freudenschenker“, da hier jeweils aus Anbetungslieder zitiert wird, die in unterschiedlichen Zeiten geschrieben wurden. Damit werden zwei Generationen angesprochen und es wird deutlich, dass dieses Thema beide verbindet. Gott hat wirklich mit Freude zu tun. Und das zeigt schon unser Liedgut.

Gestolpert bin ich in der Einleitung über die gleich zu Beginn zweimal gestellte rhetorische Frage: „Freude, was will man mehr?“ Mit ihr wird dem Hörer unterstellt, dass es neben der Freude nichts anderes Wünschenswertes mehr geben könne. Das halte ich für fragwürdig und auch etwas kurz gegriffen.

Die biblische Einordnung des Predigttextes ist gut gelungen und zitiert an maßgeblicher Stelle auch aus der Bibel. Prägnant gelingt es dem Prediger so, den folgenden Predigttext einordnen und verstehen zu können. Zum ersten, aber nicht letzten Mal, fällt auf, dass der Bibeltext sehr genau betrachtet und übersetzt wurde. „Auf einem Platz vor dem Tor errichtet man eine Tribüne, nicht nur eine „Kanzel“, wie es bei Luther heißt. Auf sie passt ein Dutzend Leute. Eine große öffentliche Versammlung zu Ehren der Verlesung und der Auslegung des Wortes Gottes.“ Die daraufhin folgende Äußerung: „Heißa, wären wir schon da“

irritiert mich dagegen. Es ist ein zumindest gelesen merkwürdiger Aufruf, klingt etwas aufgesetzt und antiquiert. Und was meint es inhaltlich? Der Text ist ja keine Vorausschau auf das, was uns verheißen ist. Warum dann: „wären wir schon da“?

Es folgt die Lesung des Predigttextes aus Nehemia 8, 9-12 und daran anschließend wird der Text nochmal vertieft. „Da ist man nicht nur „traurig“ wie Luther übersetzt. Da trauert man wie um Tote. Man trauert um sich selbst. Das Wort Gottes hat in tiefe Klage gestürzt.“ Fundiert wird der Bibeltext ausgelegt. Hier und auch später gewinnt die Predigt an Tiefe durch die genaue Beschäftigung mit dem Bibeltext. Doch der rote Faden der Predigt läuft an einer „dreifachen Intervention“ entlang, denn die Totenklage wird „jäh unterbrochen“. Ganz klassisch gliedert sich der nun folgende Hauptteil der Predigt in 3 Abschnitte „die für unser Unterwegssein mit Gott“ relevant sind. Diese Relevanz kommt auch beim Lesen rüber.

Es folgen die drei Hauptpunkte, von der Länge ist der zweite am Umfangreichsten. Sie werden mit Überschriften genannt, was mir als Hörerin erleichtert, der Gliederung zu folgen.

2.1 Heilig, heilig, heilig – Du gehörst zu Gott

Inhaltlich finde ich diesen Punkt sehr gelungen. Das „knappe Argument von Nehemia, Esra und den Leviten“, dass der Tag heilig ist, wird in sehr anschaulicher Weise ausgelegt. Die drei Rückfragen sind gelungen. „Aber besteht denn kein Grund zur Trauer, wenn man feststellt, wie sehr das Volk an dem Willen Gottes vorbeilebt? Kann ich da nicht verzweifeln über mich selbst und andere? Wer bekommt da nicht Angst beim Blick in die Zukunft und fängt an zu resignieren?“ Der Hörer wird hier gut abgeholt. Einer der herausragenden Sätze dieser Predigt findet sich in diesem Abschnitt: „Und wer zu Gott gehört, der gehört zum Leben.“ Dem Prediger gelingt es hier sehr gut, das wenig anschauliche Wort „heilig“ in die Lebenswelt zu holen und auszulegen. Etwas ungenau wird es, wenn er formuliert: „In der Bibel werden wir Christen als Heilige bezeichnet“ – denn im Alten Testament, wo ja der Bibeltext verortet ist, findet man diese Aussage sicher nicht. Der inhaltliche Sprung ins Neue Testament hätte durchaus auch benannt werden können.

Im letzten Abschnitt wird die Schuld zum Thema gemacht. „Wer zu Gott gehört, den muss es nicht erschüttern, wenn die Gebote Gottes bei ihm Schuld aufdecken.“ Hier wäre eine direkte Ansprache in der 2. Person wirkungsvoller gewesen. Danach wird die Umkehr als „Weg dem Leben entgegen“ thematisiert, dies ist erneut eine gelungene und ansprechende Formulierung, die das Wort lebendig macht.

2.2 Gebotener Selbstschutz: Betrübt euch nicht

Diesen Unterpunkt ist dem Prediger besonders geglückt. Griffig und einprägsam sind die kurzen Sätze: „Betrübt euch nicht! Hört damit auf! Es hilft nicht. Es zer-

stört nur.“ Bei der folgenden Aussage: „Unser Blick wird trüb für die Zukunft. Da sinkt alle Hoffnung“ gefällt mir die bildhafte Ausdrucksweise. Erneut berichtigt der Prediger die Lutherübersetzung und auch dieses Mal trägt es etwas Interessantes aus. Es soll nicht „seid bekümmert“ heißen, sondern „betrübt euch nicht“. So wird ein aktiver Vorgang daraus und das wird auch gut ausgeführt. Wir sind es, die es tun oder lassen.

Daran anschließende gelingt es dem Prediger in anschaulicher, schöner Sprache auszudrücken, wie es ist, Zuflucht zu suchen: „wie ein kleines Kind zu seiner Mutter“ – so suchen wir bei Gott Zuflucht. Diese Metapher finde ich sehr gelungen – und gleichzeitig im positiven Sinne gewagt. Gottesbilder sind auch weiblich, leider wird das aus meiner Sicht viel zu selten in Predigten deutlich. Wahrscheinlich spricht dieses Bild gerade die weibliche Hörerschaft in besonderer Weise an.

Bei den folgenden Überlegungen zur heiligen Freude, die „es nur bei Gott“ gibt, kann ich theologisch so nicht mitgehen. Denn warum sollte diese Freude „sogar dem Tod“ widerstehen? Wie kommt man von dieser Bibelstelle hin zur „Osterfreude“? Da ist mir zu viel neutestamentliche Erkenntnis in einen alttestamentlichen Kontext hineingelesen, ohne das darauf hingewiesen wird.

Die Formulierung: „Freude kann man nicht auf Knopfdruck erzeugen, aber Esra hat Recht, wenn er uns aufrüttelt“ ist auch etwas unglücklich. Inhaltlich kann ich hier mitgehen, doch die Art es zu formulieren, ist zu kritisieren. Man könnte denken, dass Esra hier direkt mit uns kommunizieren wollte. Eine Formulierung wie: „was wir von Esras Worten lernen können“, hielte ich für passender.

2.3 Lasst die Freude raus – Gottes Freude soll Kreise ziehen

Erneut gelingt es dem Prediger zu zeigen, dass er sich eingehend mit dem biblischen Text beschäftigt hat. Hier wird also das „Allerweltswort für Freude“ verwendet. Dass wir auch feiern sollen und dass damals gefeiert wurde – das bringt dieser Teil der Predigt gut rüber. Auch die sollen dabei sein „die nicht das nötige Kleingeld haben“ – dieser Aspekt hätte noch mehr Ausführung verdient als diesen einen Satz. Das praktische Beispiel, dann könnte man als Ev. Allianz eine Grillparty machen und Freunde und Nachbarn einladen, trifft nicht das, was der Text hier sagt. Freunde und Nachbarn der Zuhörer sind nicht gerade die Armen der Gesellschaft. Doch die meint der Text hier. Und damit ist hier ein Thema aufgerufen, was aus meiner Sicht typisch alttestamentlich ist und allein deswegen auch etwas mehr Raum zur Auslegung verdient hätte. Diese „Allerweltfreude“ sollen auch die erleben, die sonst außen vor sind. Die kein Geld haben, um sich selbst solche Freude zu gönnen, um zu feiern, zu trinken und zu essen. Leider lässt der Prediger diesen Aspekt fast ganz unter den Tisch fallen.

Die inhaltliche Überleitung zum Abendmahl, was als Freudenmahl auf die Hörer wartet, finde ich wiederum gelungen. Dieser freudige Anteil des Abend-

mahls ist in vielen Gemeinden wenig ausgeprägt und sicher noch ausbaufähig. Auch wenn es eher Gott und nicht das Abendmahl selbst ist, der uns zuspricht: „Ihr gehört zu mir. Ihr gehört zum Leben. Betrübt euch nicht mehr ständig über eure Schuld.“

Zum Schluss fasst der Prediger die Hauptpunkte gut zusammenzufassen. Doch der letzte Satz ist für mich kein passender Abschlussatz – den kausalen Zusammenhang, der hier aufgerufen wird, finde ich auch fragwürdig. Wir sind doch nicht unterwegs mit Gott, weil er Freude schenkt. Das tut er, und das ist gut so und wir können es genießen. Doch wenn Gott mir gerade keine Freude schenkt, dann bin ich doch trotzdem mit ihm unterwegs.

3 Fazit

Aufs Ganze gesehen nehme ich eine sehr anregende Predigt auf, die ich gerne selbst gehört hätte. Dem Prediger ist es gelungen viele interessante und mutmachende Aspekte aus dem Predigttext zu gewinnen und sie in einer schlüssigen Gliederung darzulegen. Die Predigt profitiert davon, dass der Predigttext sehr gründlich ausgelegt wurde, wie beispielsweise die Auslegung des: „Betrübt euch nicht“ deutlich zeigt.

Doch neben einigen gelungenen Formulierungen, stolpere ich über stilistisch weniger gelungene, die mich irritieren. Leider gelingt es dem Prediger nicht durchgängig den Herausforderungen zu begegnen, einen alttestamentlichen Text einer christlichen Gemeinde zu predigen. Es wäre wünschenswert, klarer herauszustellen, welche neutestamentlichen Aspekte zur Freude die Auslegung ergänzen und bestimmte Themen, wie beispielsweise die Osterfreude, nicht aufzugreifen.

Pastorin Lena Tontchev (BEFG), Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde „Bethel“
K. d. ö. R., Matternstraße 17/18, 10249 Berlin;
E-Mail: lena.tontchev@baptisten-friedrichshain.de

Rezension

Andreas MALESSA: Hier stehe ich, es war ganz anders. Irrtümer über Luther, Holzgerlingen: SCM-Verlag 2015, geb., 188 S., ISBN 978-3-7751-5610-3, 14,95 €.

Andreas Malessa bietet einen leicht zu lesenden und unterhaltsam aufgearbeiteten Einstieg in die deutsche Lutherrezeption. Das Werk, welches spürbar auf die Lutherdekade hin geschrieben wurde, geht gängigen Irrtümern über Leben und Werk des großen deutschen Reformators Martin Luther nach. Dabei greift der Journalist und Theologe Malessa vierundzwanzig Irrtümer und Halbwahrheiten, welche über Luther im Umlauf sind, auf und nutzt diese um einzelne Aspekte des Lebens und Werks Luthers darzustellen. Dabei steht fest, dass er weder eine klassische Einführung zu Leben und Werk Martin Luthers, noch eine Biographie zum Reformator liefert. Aber das scheint nicht das Ziel des Buches. Vielmehr unterhält Andreas Malessa seinen Leser, bietet ihm gleichzeitig einen launigen Einstieg in das Gebiet der (falschen) Lutherrezeption und bringt dabei dem Leser auch die Person Luther und sein Werk näher.

In 24 kurzen Kapiteln stellt der Autor anekdotenhaft bekanntere und weniger bekannte Irrtümer über Luther dar. Manche der Irrtümer sind dem vorgebildeten Leser als solche bekannt, wie etwa die Tatsache, dass Luther weder als Erster Teile der Bibel ins Deutsche übersetzte (41), noch, dass er aus ärmlichen Verhältnissen stammte (31). Überraschend sind dagegen Kapitel, welche nachzeichnen, wie die „Rede vom Apfelbäumchen“ in Luthers Mund gelegt wurde (28) oder wie manche deutsche Sprichwörter fälschlicher Weise auf Luther zurückgeführt werden (142). Die Dar- und Richtigstellung der Irrtümer und Halbwahrheiten über Luther nutzt Andreas Malessa stets um einzelne Aspekte von Luthers Lebenswelt, seiner Theologie und seiner Biographie zu erklären. Dabei bleibt er jedoch immer in einem erzählenden Stil. Die einzelnen Kapitel sind mehr Schwank als systematische Darstellung der Person Luthers und seiner (falschen) Rezeption. Dabei lädt der gute Stil des Autors ein, im Buch zu blättern, einzelne Kapitel zu lesen und so gerade als kirchenhistorisch interessierter, aber nicht weiter vorgebildeter Leser die Person Luther in einzelnen Facetten näher zu entdecken.

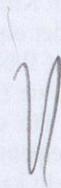
Von besonderem Interesse sind die Kapitel, welche sich mit der von Luther geprägten Sprache und Redeweise beschäftigen. Hier verbindet sich die gute Recherche des Autors mit seiner ihm eigenen Sprachgewandtheit. Diese Kapitel sind inhaltlich besonders ergiebig, da hier die bekanntesten Zuschreibungen und Irrtümer über Luther zu liegen scheinen. Im Buch finden sich darüber hinaus immer wieder Anklänge an aktuelle Fragestellungen in Kirche und Gemeinde. Das Lutherjubiläum mit seiner bekannten Botschafterin findet ebenso Erwähnung (147) wie der neue argentinische Papst (32) sowie Seitenhiebe auf Biblizisten einerseits und Libertinisten andererseits. Werden die einen für ihre verkürzte Hermeneutik kritisiert, beklagt der Autor bei den anderen die indifferente Ethik. Für den Bereich der freikirchlichen Theologie ist sicherlich das Kapitel „Luther hätte eigentlich gern eine Freikirche gegründet“ (54 ff.) von besonderem Interesse. Malessa stellt knapp die Diskussion zu Luthers „Vorrede zur Deutschen Messe“ dar. Nach einer Erklärung zum freikirchlichen Selbstverständnis ordnet er die klassischen deutschen Freikirchen inhaltlich, aber nicht historisch der Reformation zu und betont, dass mit Ausnahme der Mennoniten keine direkte historische Linie von der Reformation

zu den Freikirchen reicht (55). Nach einem kurzen Schwenk zu neueren Freikirchen stellt Malessa die Frage nach der Glaubenstaufe im historischen Kontext der Reformation dar und schlägt von dort einen Bogen zur heutigen Taufpraxis deutscher Freikirchen. Dabei wird explizit die Taufpraxis der Baptistengemeinden und der Freien evangelischen Gemeinden dargestellt und erklärt (68 f.). Obwohl das Buch von Luther handelt, treten so in einzelnen Kapiteln auch andere Strömungen der Reformation ins Bild.

Die Recherche der Hintergründe zu Luther und seiner Rezeption ist sachgemäß. Sie bleibt, dem Stil des Buches entsprechend, jedoch meist im Hintergrund. Die Fußnoten werden am Ende des Buches (181 ff.) unter „Anmerkungen“ aufgeführt. Zuvor liefert der Autor ein wohl sortiertes Literaturverzeichnis zu Martin Luther und der Reformation (178 ff.). An Hand dieses Verzeichnisses ist es dem Leser leicht möglich, tiefer in einzelne Themengebiete einzusteigen. Auch dadurch wird das Buch seiner Funktion als unterhaltsamer „Eingangstür“ zum Thema gerecht. Als solche stellt das Buch freilich nicht an jeder Stelle den aktuellsten Stand der Lutherforschung dar.

Im Ganzen bietet das Buch von Andreas Malessa einen vergnüglichen Einstieg in die Beschäftigung mit dem Menschen und Reformator Luther. Der gute Stil des Autors und die gute Ausstattung des Buches machen das Lesen leicht. Dem mit der Reformationsgeschichte vertrauten Kirchenhistoriker wird in dem Buch wenig Neues begegnen. Das ist offensichtlich auch nicht das Ziel dieses Werks, welches Darstellung, Einführung und Unterhaltung und nicht Forschungswerk sein will. Besonders hervorzuheben ist die thematische Breite in Leben und Werk Luthers, welche Malessa mit Hilfe der Kapitel zu den einzelnen Irrtümern abdeckt. So bleibt das Buch ausgewogen und abwechslungsreich. Das Buch eignet sich als launige Lektüre für den, welcher sich zur Lutherdekade nochmals neu mit dem Reformator beschäftigen will und altes Wissen so auffrischen kann. Durch seine Aufmachung und allgemeinverständliche Sprache ist es auch jedem theologisch nicht vorgebildeten Leser empfohlen. Sicher kein schlechtes Geschenk im Rahmen eines Geburtstagsbesuchs oder als Einstiegshilfe zum Reformationsjubiläum auf dem Büchertisch der Gemeinde.

Pastor Matthias Ehmann, Brunostraße 3a, 97082 Würzburg;
E-Mail: matthias.ehmann@citychurch.de



MICHAEL ROHDE

VOM GAST ZUM GASTGEBER

ÜBER GROSSZÜGIGKEIT UND UNGEWÖHNLICHE GÄSTELISTEN



Vom Gast zum Gastgeber

Michael Rohde ist bekannt als Redner und Autor von lebensnahen und lebendigen Bibelarbeiten. Er arbeitet als leitender Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hannover Waldersseestraße und war Professor an der Theologischen Hochschule Elstal.

Beim Abfassen dieses Buches hatte er Menschen vor Augen, die einladend leben und großzügige Gastgeber sind und vor allem Gott als Ursprung jeder Gastgeberrolle kennen. Die Tischreden Jesu in Lukas 14 motivieren zu einer Bewegung vom Gast Gottes zum Gastgeber für andere.

Michael Rohde ist verheiratet und lebt mit seiner Frau Antje und seinen drei Kindern in Hannover.

24 S., geheftet, DIN A 5

Best.-Nr. 639003001

2,95 €*

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 • 40. Jahrgang • 2016 • 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 (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, Memeler Straße 30, 30657 Hannover, Telefon: (05 11) 67 43 31 61, E-Mail: m.rohde@gemeinde-waldersseestrasse.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 4065, 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

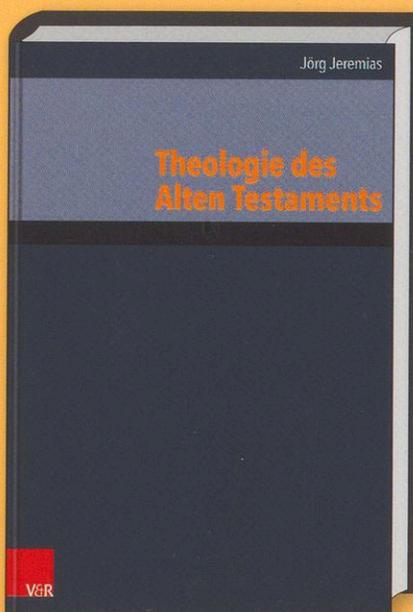
Bundes-Verlag

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.

Jörg Jeremias

Theologie des Alten Testaments

Grundrisse zum Alten Testament



In seiner „Theologie des Alten Testaments“ fasst Jörg Jeremias die wesentlichen Aussagen über Gott im Alten Testament zusammen. Allerdings liegen dessen Texte weit mehr als ein halbes Jahrtausend auseinander und gehören ganz verschiedenen Gattungen an; das Alte Testament ist kein einheitliches Buch, sondern eine Bibliothek. Daher verbindet Jeremias die historische Betrachtungsweise mit einer gattungsgeschichtlichen und zuletzt einer systematischen. Die Gewichtung und Auswahl der Themen ist im Blick auf den Zusammenhalt der beiden Testamente getroffen und hat zugleich heutige Leser im Blick.

Dr. theol. Jörg Jeremias ist Professor em. für Altes Testament an der Universität Marburg und lebt in München.

502 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-525-51696-6
Vandenhoeck & Ruprecht
Das Alte Testament Deutsch,
Ergänzungsreihe - Band 006
79,99 €



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



theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Inkulturationen des christlichen Glaubens

Aufsätze

Warren Kay: **Laufen und die Begegnung mit Gott:
Laufen als Heiligtum** 59

Bischof Ilia Osephaschwili: **Die Verbindung östlicher und
westlicher christlicher Traditionen in der Evangelisch-
Baptistischen Kirche in Georgien** 70

Rezensionen 95

2 ID ✓

PREDIGTWERKSTATT

Friedrich Schneider/Charlotte Fehmer: Predigt über Lukas 10, 25-37.
Festgottesdienst: 40 Jahre „Dienste in Israel“ 82

Kommentar zur Predigt von F. Schneider/Ch. Fehmer (Siegmar Müller) 89

ISSN 1431-200X

2016 • Heft 2

40. JAHRGANG

Inkulturationen des christlichen Glaubens

Von Anfang an war der christliche Glaube ständigen Wandlungen ausgesetzt. Dabei war es ihm geschenkt, dass das gemeinsame Wesentliche trotz manchen Wandels beständig erhalten blieb. Diese Entwicklung zwischen Beständigkeit und Wandel dauert bis heute an. Jede Generation in jeder Kultur muss sich das Evangelium neu aneignen. Natürlich bleiben Christen dabei im Gespräch mit den Glaubensvätern und -müttern und mit Glaubensgeschwistern in anderen Kontexten; aber die Inkulturation des Evangeliums ist immer Aufgabe der jeweiligen Glaubensgemeinschaft. In dieser Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS werden drei Weisen vorgestellt, wie das Evangelium in verschiedenen Kontexten zum Ausdruck kommt.

In den beiden Aufsätzen spiegeln sich sehr unterschiedlich geprägte Inkulturationsversuche wider: Der Beitrag von WARREN KAY, Professor für Systematische Theologie am Merrimack College in North Andover/Massachusetts, verbindet christliche Spiritualität mit dem Sport, insbesondere mit dem Dauerlauf. Seine These entstammt auch dem eigenen Erleben, dass nämlich das eher spielerisch als mit verbissenem Ehrgeiz praktizierte Laufen zu einem Ort für besondere Gotteserfahrungen werden kann: Der Lauf wird so zum Heiligtum, zum Ort der Gottesbegegnung. Wir sind für diesen Beitrag in zweifacher Hinsicht dankbar, denn erstens geben wir auf diese Weise auch einmal einem US-Theologen eine Stimme im THEOLOGISCHEN GESPRÄCH und zweitens berühren wir damit erstmals das Thema Glaube und Sport.

In die östliche Himmelsrichtung, nach Georgien, entführt uns der Artikel von ILIA OSEPHASCHVILI, einem von vier Bischöfen der bewusst kontextuell und ökumenisch umstrukturierten Baptistenunion in Georgien. Der Autor stellt dar, wie sich die baptistisch geprägten Christen in seinem Land in den letzten Jahren auf die georgisch-orthodoxe Kultur zubewegen, indem sie z. B. Bischöfe gewählt haben, diese entsprechend kleiden, oder auch ikonenartige Bilder in ihrer Spiritualität einsetzen, ohne diese als Ikonen zu verehren. Bei aller Anpassung an die georgische Kultur wollen sie ihr spezifisch baptistisches Erbe bewahren. Der Aufsatz des georgischen Baptistenbischofs gibt einen guten Einblick in die Herausforderung, Kirchen kontextuell zu entwickeln: in der Spannung zwischen konfessionell gewachsener Identität einerseits und Anpassung an die Gewohnheiten und Grundbedürfnisse der Menschen andererseits.

In einen dritten Kontext führt uns in der Predigtwerkstatt die Dialogpredigt von Pastor FRIEDRICH SCHNEIDER und seiner Tochter CHARLOTTE FEHMER. Die Predigt wurde gehalten anlässlich des Festaktes zum 40-jährigen Jubiläum von „Dienste in Israel“. Entstanden als Versöhnungsdienst nach dem Holocaust, engagieren sich in dieser Organisation seit vielen Jahren junge Leute im Dienst für ältere und behinderte Menschen in Israel. Charlotte Fehmer hat selbst als Volontärin dieser Organisation in Israel gearbeitet. Anhand der lukanischen Geschichte vom Barmherzigen Samariter wird das deutsch-israelische Verhältnis in den Blick genommen und die Notwendigkeit des barmherzigen Handelns aufgezeigt. Pastor SIEGMAR MÜLLER aus Aachen zeichnet die Grundlinien der Predigt nach und zeigt deren Stärken und Schwächen auf.

Dass die Lektüre des Heftes Freude macht und zum theologischen Weiterdenken ermutigt, wünsche ich den Leserinnen und Lesern von Herzen.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

Laufen und die Begegnung mit Gott: Laufen als Heiligtum

Seit den 1970er Jahren hat die Beschäftigung mit der Beziehung zwischen Sport und Religion bzw. Spiritualität weit über die Grenzen gängiger Literatur hinaus zugenommen. Viele Wissenschaftler haben ihre Aufmerksamkeit dieser Beziehung gewidmet, was sich auch in der steigenden Anzahl an speziellen Abteilungen an Universitäten, wissenschaftlichen Gesellschaften sowie akademischen Konferenzen ausdrückt, die sich diesem Thema zuwenden.¹ Zuerst war der akademische Diskurs hauptsächlich auf Soziologen und Psychologen begrenzt, aber in den letzten Jahren haben zunehmend Theologen an der Diskussion teilgenommen und das neue Forschungsfeld der Theologie des Sports geschaffen.² Obwohl die Theologie des Sports eine neue Forschungsdisziplin darstellt, haben sich schon vorher traditionelle Theologen wie Jürgen Moltmann und Hugo Rahner in das verwandte Feld der Theologie des *Spielens* vorgewagt.³

Die vorliegende Studie ist sowohl eine Zusammenfassung als auch eine Erweiterung meiner früheren Arbeiten über Spiritualität und das Laufen.⁴ Ich kehre hier nicht nur zum Thema „Laufen als Heiligtum“ zurück, sondern erweitere es. Ich behaupte, dass Laufen ein hilfreicher Teil christlicher Spiritualität und *spiritueller Disziplin* sein kann; dabei verstehe ich unter spiritueller Disziplin die regelmäßige Ausführung von Handlungen und Aktivitäten, die entweder spirituelle Erfahrungen generieren oder spirituelle Entwicklung fördern. Ich beschränke mich hier bewusst auf eine Diskussion über Laufen als Heiligtum, d. h. Laufen als „Ort“, wo man Gott begegnen oder erfahren kann. Obwohl das Thema im Allgemeinen mit der Theologie des Sports verwandt ist, beschränkt sich diese Studie aus Gründen, die ich später erläutere, auf das Laufen. Dabei möchte ich mich auf das Laufen als Spiel konzentrieren, auf dessen nicht-wettbewerbsorientierten Aspekt, einen Aspekt, der das Laufen im Sport einzigartig macht.

¹ So PARKER, ANDREW/WATSON, NICK (Eds.): *Sports and Christianity. Historical and Contemporary Perspectives*, New York und London 2013, 1: „over the past 30 to 40 years there has been a steady growth in the academic literature concerning sport and religion.“

² Siehe dazu z. B.: HARVEY, LINCOLN: *A Brief Theology of Sport*, London 2014; SHAFER, MICHAEL: *Well Played. A Christian Theology of Sport and the Ethics of Doping*, Eugene, OR 2015; ELLIS, ROBERT: *The Games People Play. Theology, Religion and Sport*, Eugene, OR 2014.

³ RAHNER, HUGO: *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1960; MOLTSMANN, JÜRGEN: *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München 1988.

⁴ KAY, WARREN A.: *Running – The Sacred Art*, Woodstock, VT 2007; auf Deutsch: *Meditieren in Laufschuhen. Laufen spirituell erfahren*, aus dem Amerikanischen von JUTTA KLINGBEIL, Bielefeld 2009.

Im Folgenden beginne ich meine Ausführungen damit, drei wichtige Begriffe zu definieren: *Spiel*, *Spiritualität* und *Heiligtum*.

I Laufen und Spiel

Sport scheint ein universelles menschliches Phänomen zu sein; er ist Bestandteil jeder Kultur, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart.⁵ Es hat schon viele Diskussionen darüber gegeben, was Sport ist und was nicht; diese Diskussionen haben meistens nichts gebracht, weil darin nicht zwischen wichtigen Elementen richtig unterschieden wurde. Daher möchte ich Allen Guttmann folgen und unsere Diskussion in dem Modell ansiedeln, das Spiel (play), Spiele (games) und Sport (sports) beschreibt.⁶

Oft wird behauptet, dass „Menschen arbeiten, weil sie müssen; sie spielen, weil sie wollen“.⁷ Die Freuden des Spiels liegen mehr innerhalb als außerhalb der Aktivität selbst. Mit einem Wort gesagt, das Spiel ist *autotelisch* (aus dem Griechischen *autos*, „selbst“ und *telos*, „Zweck, Ziel oder Ende“) – Selbstzweck.

Diese (spielerische) Aktivität kann in zwei Grundtypen eingeteilt werden, *spontanes Spiel* und *geordnetes* oder *reglementiertes Spiel*. Spontanes Spiel erfolgt impulsiv, freiwillig und ungezwungen. Es gibt viele Beispiele für spontanes Spiel: Ein kleiner Junge hebt Steine auf und wirft sie in einen Teich, einen nach dem anderen. Ein Professor macht während einer Vorlesung aus dem Stegreif einen Wortwitz. Beide Beispiele sind frei von kulturellen Zwängen, und beide wurden aus Freude an der Handlung gemacht, d. h. sie sind *autotelisch*. Die eine Handlung ist eine physische (das Steinewerfen), wohingegen die andere rein intellektueller Natur ist.

Die zweite Art von Spiel besitzt Regeln, die bestimmen, welche Aktionen zulässig sind, und welche nicht. Diese Regeln wandeln spontanes Spiel in das um, was wir im Englischen *games* nennen (ein anderer Ausdruck für reglementiertes Spiel).

Beispiele reglementierten Spiels sind Bockspringen, Schach und Fußball. Einige Spiele haben einfache Regeln, andere wiederum komplizierte und umfangreiche Regeln.

Aber während Spiele wie Bockspringen, Schach und Fußball zwar ähnlich sind in ihrer Eigenschaft, dass sie autotelisch sind, unterscheiden sie sich in anderen Merkmalen sehr voneinander. Bockspringen ist nicht konkurrenzbetont, Schach

⁵ Die Literatur zu dieser Aussage ist zahlreich. Klassische Studien sind: HUIZINGA, JOHAN: *Homo Ludens*. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Berlin [1938] 24. Aufl. 2004; DIEM, CARL: *Weltgeschichte des Sports*, 2 Bde., 3. Aufl. Frankfurt am Main 1971; GUTTMANN, ALLEN: *Sports. The First Five Millennia*, Amhurst 2004.

⁶ Siehe dazu GUTTMANN, ALLEN: *From Ritual to Record. The Nature of Modern Sports*, updated edition, New York 2004, 1-14; 165-168; GUTTMANN, Sports 1-3 (wie Anm. 5).

⁷ GUTTMANN, Sports 3.

und Fußball hingegen schon. Ferner verlangt Fußball körperliche Fähigkeiten, Schach nicht. Anders ausgedrückt: Schach und Fußball sind *Wettkämpfe*, Bockspringen ist keiner. Zuletzt unterscheidet sich noch der körperliche Wettkampf (Fußball) vom nicht-körperlichen Wettkampf (Schach).⁸ Den spielerischen körperlichen Wettkampf nennen wir dann im Allgemeinen *Sport (sports)*.

Um diesen Abschnitt abzuschließen: Alles, was sich normalerweise als Theologie des Sports versteht, beinhaltet alle Arten *spielerischen körperlichen Wettkampfes*, wie sie zuvor definiert wurden. Aber wenn ich von der Theologie des Laufens (oder der Spiritualität des Laufens) spreche, beziehe ich mich primär nicht auf den körperlichen Wettkampf mit andern. Laufen kann als wettkampfmäßiger Sport ausgeübt werden – jeden April zum Beispiel sehe ich mir gerne den Boston Marathonlauf im Fernsehen an und verstehe die Anziehungskraft des Laufens als Wettkampf; aber womit ich mich hier beschäftige, ist Laufen als *spontanes Spiel*. Für uns Menschen ist Laufen ganz natürlich – wir sind geborene Läufer,⁹ und zumindest für Kinder ist Laufen spielerisch. Und für jeden, der jemals Kindern beim spontanen Spielen zugesehen hat, ist klar, dass Laufen ein wesentlicher Bestandteil ihrer spielerischen Aktivität ist. Ich halte es für sehr schade, dass wir als Erwachsene meist die Wahrnehmung dafür verloren haben, dass Laufen eine Form von Spiel ist.

Da wir nun ein grundlegendes Verständnis davon haben, welche Art von Tätigkeit ich in dieser Abhandlung betrachte, nämlich Laufen als spontanes Spiel, können wir uns jetzt einer kurzen Diskussion über das Wesen der Spiritualität zuwenden.

2 Spiritualität

Während der letzten 20 Jahre ist Spiritualität zunehmend zum Thema verschiedener Diskussionen außerhalb akademischer Kreise geworden.¹⁰ Solche Diskussionen haben jedoch eine klare Definition des Wortes „Spiritualität“ erschwert, vor allem, weil es so viele miteinander konkurrierende Definitionen gibt.¹¹ Für manche ist Spiritualität gleichbedeutend mit Religion. Es scheint heutzutage gängig, nicht von einer bestimmten Religion, wie Christen- oder Judentum, zu sprechen, sondern von „Spiritualität“, als ob dieses Wort all das Gute, was eine

⁸ Dabei muss beachtet werden, dass es in der Praxis Überschneidungen dieser Kategorien gibt. Fußball besitzt ein intellektuelles Element: das Verstehen von Regeln und Strategien; Schach verlangt normalerweise von den Spielern, die Figuren physisch zu bewegen.

⁹ Siehe dazu HEINRICH, BERND: *Racing the Antelope. What Animals Can Teach Us About Running and Life*, New York 2001, 7-12.

¹⁰ Siehe dazu HEELAS, PAUL/WOODHEAD, LINDA: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005, esp. 12-33.

¹¹ CUNNINGHAM, LAWRENCE S./EGAN, KEITH J. bieten dazu nicht weniger als 23 verschiedene Definitionen in ihrem Buch: *Christian Spirituality. Themes from the Tradition*, New York 1996, 22-28.

Religion zu bieten hat, beinhaltet, aber alles Ungewollte, Negative oder unnötig Spezifische vermeidet. Der Begriff Spiritualität wird manchmal dazu gebraucht, Ideen, die nicht mit den Tendenzen organisierter religiöser Traditionen assoziiert werden, zu beschreiben. Somit wurde Spiritualität zunehmend zu einem Begriff mit wenig Inhalt – ein vager Terminus, der den Anschein von Bedeutung oder sogar von Tiefe hat, aber in Wirklichkeit für nichts Besonderes steht.

Ein Teil des Problems besteht darin, dass es selbst den Spezialisten auf dem Gebiet der Religion schwerfällt, diesen Begriff zu definieren. Ich möchte in dieser Abhandlung dem Begriff Spiritualität eine ganz eigene Bedeutung geben.

Jede Religion hat drei Grundelemente: Das erste Element jeder Religion ist die Theologie bzw. eine gewisse Anzahl von Glaubensüberzeugungen. Wir als Christen haben sehr klare Überzeugungen von einem Mann namens Jesus von Nazareth, die wir nicht mit Vertretern anderer Religionen teilen, und unsere Glaubensgrundlagen, die widerspiegeln, was alle Christen gemeinsam haben, sind in den historischen Glaubensbekenntnissen der Kirche dargelegt.

Das zweite Element einer Religion ist eine Reihe von Grundwerten. Solche Werte können ihren Ausdruck in Regeln finden, gehen aber gewöhnlich sehr viel weiter als ein einfaches Regelwerk. Vielmehr handelt es sich um sehr klare Vorstellungen darüber, was in moralischem Sinne gut oder böse ist, und im Christentum fordern sie den Gläubigen dazu auf, diese Werte zu leben.

Das dritte Element einer Religion ist der dazugehörige Lebensstil. Christ zu sein, bedeutet ja nicht nur, an etwas zu glauben und bestimmte bleibende Werte zu haben. Die Art und Weise, wie man sein Leben im Licht des eigenen Glaubens und der Werte lebt, würde ich in einem allgemeinen Sinn Spiritualität nennen. Dies kann sowohl ein Kirchenbesuch mit bestimmten Aktivitäten des Gottesdienstes sein, als auch ein täglicher Akt der Andacht wie das Gebet vor den Mahlzeiten oder beim Zubettgehen, das Lesen der Bibel, das Studium von Bibelstellen und alles das, was es erlaubt, dass die im Christentum inkludierten und durch das Christentum gelehrt Werte Teil des täglichen Lebens werden. Es kann auch heißen, die Nähe Gottes zu spüren. Dieses letzte Element ist das, was man im Allgemeinen *Mystik* nennt.¹² Der Karmeliterbruder Laurentius aus dem 17. Jahrhundert hat es wohl am besten ausgedrückt, als er schrieb: „Die Übung, welche gleichermaßen die allerheiligste, die allumfassendste und die alernerntwendigste im geistlichen Leben ist, ist die Übung der Gegenwart Gottes.“¹³

¹² Die Definition des Begriffs *Mystik* ist genauso problematisch wie die des Begriffs *Spiritualität*. Deshalb beginnt LOUIS DUPRÉ seinen Überblicksartikel in der *Encyclopedia of Religion* so: „No definition could be both meaningful and sufficiently comprehensive to include all experiences that, at some point or other, have been described as mystical. In 1899 Dean W.R. Inge listed twenty-five definitions. Since then the study of world religions has considerably expanded, and new, allegedly mystical cults have sprung up everywhere.“ DUPRÉ, LOUIS: Art. *Mysticism*, in: *The Encyclopedia of Religion*, ed. ELIADE, MIRCEA, New York 1987, vol. 10, 245.

¹³ Übersetzt aus BROTHER LAWRENCE: *The Practice of the Presence of God, with Spiritual Maxims*, Boston 2005, 75.

Für unseren Zweck hier würde ich zusätzlich christliche Spiritualität als Suche nach einer erfüllenden und authentischen christlichen Existenz definieren, welche fundamentale christliche Überzeugungen einerseits und das Leben auf der Grundlage und innerhalb des Spektrums des christlichen Glaubens andererseits zusammenbringt.¹⁴

In seinem Werk *Die dreifache Spur – Orientierung für ein spirituelles Leben*¹⁵ schreibt der holländische römisch-katholische Priester Henri Nouwen, dass unser geistliches Leben ein Versuch ist, drei Spannungsfelder, die Teil unserer Menschheitserfahrung sind, zu bewältigen.

Die erste Polarität betrifft unsere Beziehung zu uns selbst, nämlich die Spannung zwischen Einsamkeit und innerer Stille. Während unseres Lebens werden wir uns einer tiefen Einsamkeit bewusst, aber auch einer wirklichen Sehnsucht nach einer Stille des Herzens. Das zweite Spannungsfeld stellt die Grundlage unserer Beziehung zu anderen dar und umfasst die beiden Extreme von feindseliger Ablehnung und gastfreundlicher Annahme. Die dritte Polarität strukturiert unsere Beziehung zu Gott, und hier kämpft Illusion gegen das Gebet. Nouwen fasst seine Diskussion folgendermaßen zusammen: „Das geistliche Leben ist eine ständige Bewegung zwischen den Gegensätzen von Einsamkeit und Stille, Feindseligkeit und Gastfreundschaft, Illusion und Gebet. Je mehr wir uns zu unserer Einsamkeit, Feindseligkeit und unseren Illusionen bekennen, desto mehr erkennen wir Stille, Gastfreundschaft und Gebet als Teil der Vision unseres Lebens.“¹⁶

Auf diesem Modell basierend möchte ich eine vierte Polarität, die unsere Beziehung zu unserer physischen Umwelt betrifft, hinzufügen. Es sind dies die Spannungspole von Konsum und Verantwortung. Wir werden in unserer westlichen Kultur zum Konsum natürlicher Ressourcen sozialisiert, als Christen aber werden wir zur Verantwortung für Gottes Schöpfung angehalten.¹⁷

Folglich ist Spiritualität ein Lebensstil, der, gelebt im Lichte unseres christlichen Glaubens und seiner Ethik, versucht, die Spannungen unserer menschlichen Existenz zu überwinden, die generell durch unser Menschsein, aber auch durch die westliche Gesellschaft hervorgerufen werden. Das Ziel einer solchen Spiritualität ist eine authentischere Existenz und ein umfassenderes Erlebnis der Realität Gottes in unserem Leben.

Aber genauso wie Paul Tillich darauf hinweist, dass ein theologisches System immer zwei Grundbedürfnisse befriedigen soll: „Es muss die Wahrheit der

¹⁴ Ähnliche Definitionen finden sich bei SHELDRAKE, PHILIP: *Spirituality and Theology. Christian Living and the Doctrine of God*, London 1998, 3-4; MCGRATH, ALISTER E.: *Christian Spirituality. An Introduction*, Oxford 1999, 3; CUNNINGHAM and EGAN, *Christian Spirituality* 7 (wie Anm. 11).

¹⁵ NOUWEN, HENRY: *Reaching Out. The Three Movements of the Spiritual Life*, New York 1986.

¹⁶ Übersetzt aus NOUWEN, a. a. O. 18.

¹⁷ Genesis 1,26-31. Wenn Gott den Menschen Herrschaft über seine Schöpfung überträgt, beinhaltet dies auch einen verantwortungsvollen Umgang mit dieser Schöpfung.

christlichen Botschaft aussprechen, und es muss diese Wahrheit für jede neue Generation neu deuten“,¹⁸ – soll Spiritualität auch für jede neue Generation neu gedeutet werden. Daher schlage ich vor, dass Laufen als eine gegenwärtige geistliche Disziplin dienen kann, auch wenn ich hier keineswegs eine umfassende Spiritualität des Laufens anzubieten habe.

3 Das Wesen des Heiligtums

Bevor wir uns auf eine Diskussion über das Laufen als Heiligtum einlassen, sollten wir klären, was ein Heiligtum ist.¹⁹ Der Gedanke eines Heiligtums ist im Christentum weit verbreitet, zumal christliches Denken und christliche Praxis durch den Tempel- und Synagogengottesdienst des Judentums beeinflusst wurden. Jedoch kann praktisch jeder Ort Heiligtum sein. Dabei ist es aber notwendig, dass ein Heiligtum abgegrenzt werden muss, damit der Unterschied zwischen Sakralem und Profanem sichtbar wird, entweder auf natürliche Weise (z. B. die Eiche von Mamre – Genesis 18, 1) oder künstlich (eine Kirche). Der künstlich kreierte Unterschied kann sehr schlicht sein (frühchristlicher Hausgottesdienst – Matthäus 18, 20), aber auch sehr aufwändig kunstvoll (mittelalterliche Kathedralen). Zusätzlich haben die Bauformen der Heiligtümer symbolische Bedeutung: Sie entsprechen der Auffassung von Sakralem der jeweiligen Gemeinschaft, die diese errichtet hat. Europäische Kathedralen zum Beispiel wurden in Kreuzform errichtet.

Der Begriff Heiligtum hat normalerweise zwei Bedeutungen, eine kultische und eine soziale. Als Kultraum ist das Heiligtum Raum für den Gottesdienst. In der Sprache der Architektur ist damit der Raum um den Altar einer Kirche gemeint. Theologisch jedoch ist es ein Ort, wo Gott wohnt oder sich offenbart und wo Menschen ihm begegnen. Dieser kultischen Funktion hat Harold W. Turner²⁰ den Begriff *domus dei* („Haus Gottes“) zugeordnet und definiert gleichzeitig dessen vier Dimensionen: Es ist das Zentrum, an dem sich das Leben orientiert, der Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde, ein Mikrokosmos des himmlischen Reichs und die Stelle göttlicher Gegenwart, oftmals durch ein Kultobjekt oder Bild signalisiert.

¹⁸ TILlich, PAUL: Systematische Theologie, Bd. 1, Berlin ⁸1984, 9.

¹⁹ Siehe dazu: ALLES, GREGORY D.: Art. Sanctuary. The Encyclopedia of Religion, ed. ELIADE, MIRCEA, New York 1987, vol. 13, 59-60; zu einer allgemeinen Diskussion über sakralen Raum siehe ELIADE, MIRCEA: Patterns in Comparative Religion, trans. SHEED, ROSEMARY, New York 1958, besonders Kapitel 10: Sacred Places; DERS.: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt am Main 1987; ferner: TURNER, HAROLD W.: From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship, The Hague 1979.

²⁰ Siehe dazu TURNER, HAROLD, From Temple, 154 (wie Anm. 19). Sehr wichtig für unsere Diskussion hier scheint mir Turners Diskussion in Teil 1: Phenomenological Analysis: The Sacred Place and Its Biblical Versions.

Das Heiligtum als *domus dei* lädt zu einer speziellen Ausschmückung ein. Das Resultat sind oft große Gebäude oder Gebäudekomplexe, die Bereiche mit verschiedenen Heiligkeitsstufen besitzen, einschließlich einer oder mehrerer spezieller Heiligtümer, d. h. besonders abgegrenzter Bereiche oder Kammern, wo das Heilige besonders stark präsent ist, wie zum Beispiel das Allerheiligste im Jerusalemer Tempel. Für gewöhnlich ist der Zugang zu diesem Heiligtum nur für höchste religiöse Funktionäre reserviert (z. B. den Hohenpriester), und das nur zu kultisch wichtigen Anlässen.

Neben dem *domus dei* gibt es noch eine andere Art des religiösen Heiligtums, nicht ein Ort, wo das Heilige wohnt, sondern ein Ort, wo die heilige, religiöse Gemeinschaft Gottesdienst feiert. Diese Art Heiligtum, das nicht durch eine von Turners vier Dimensionen des *domus dei* bestimmt ist, wird als *domus ecclesiae* bezeichnet („Haus der versammelten Gemeinde“). Als Paradigma dafür dient die jüdische Synagoge, der verschiedene christliche Gotteshäuser nachgebildet wurden (z. B. das Versammlungshaus der Gesellschaft der Freunde/Quäker).

4 Laufen als Heiligtum

Schließlich möchte ich diese drei von mir besprochenen Elemente zusammenfügen:

Laufen als spontanes Spiel, Spiritualität und geistliche Disziplin als Streben nach authentischer christlicher Existenz sowie Aktivitäten, die diese fördern, und das Heiligtum als Ort der Begegnung mit Gott, aber auch als Ort der Gemeinschaft mit anderen Gläubigen.

Der verstorbene Arzt, Philosoph und begeisterte Läufer George Sheehan wurde weltweit durch Kolumnen und kurze Artikel, die er 25 Jahre lang als Autor, Co-Autor und als medizinischer Herausgeber für die Zeitschrift *Runner's World* verfasst hat, bekannt. In einer seiner Abhandlungen²¹ schreibt er über eine Vorlesungstour durch Alaska. Bei seiner Ankunft in Anchorage wurde er von einem Reporter gefragt: „Stimmt es, dass Sie Laufen als Religion bezeichnet haben?“ Er hatte nämlich des Öfteren Äußerungen über das Laufen und Religion gemacht. Seine Antwort auf diese Frage war kurz und auf den Punkt gebracht, aber auch ein wenig kryptisch: „Laufen ist keine Religion, es ist vielmehr ein Ort.“

George Sheehan konnte für sich behaupten, dass Laufen für ihn wie ein Kloster war. Es ist „ein Ort, an dem man mit Gott und sich selbst kommunizieren kann, ein Ort der psychologischen Erneuerung.“ Dies ist ein Grundprinzip der Spiritualität des Laufens: Laufen ist ein Ort. Dort kann man für sich alleine sein – selbst inmitten anderer Menschen. Es ist auch ein Ort, der Besinnung und Gedankenklarheit fördert. Laufen fördert die Konzentration, weil es einen aus

²¹ Zum Folgenden siehe SHEEHAN, GEORGE: *On Running to Win. How to Achieve the Physical, Mental & Spiritual Victories of Running*, Emmaus, PA 1992, 1-3.

dem Kreislauf der täglichen Routine von zur Arbeit Gehen, Nachhausekommen, Zubettgehen, Aufstehen und wieder zur Arbeit Gehen herausholt. Am wichtigsten aber ist, dass Laufen ein Ort ist, an den man sich begeben kann, egal, wo man sich befindet. Ob man eine Geschäftsreise macht, auf Urlaub ist oder die Familie besucht, man kann immer Laufen gehen. Die Kulisse ändert sich vielleicht, aber wenn man Laufen geht, so begibt man sich an seinen ganz besonderen „Ort“, und das Laufen kann so tatsächlich zum persönlichen Heiligtum werden.

Wir sollten uns im Zuge der Diskussion über das Laufen als Ort daran erinnern, dass wir nicht alle Orte gleich erleben. Der rumänische Religionswissenschaftler und Interpret religiöser Erfahrungen Mircea Eliade hat eine klassisch gewordene Aussage zu diesem Thema gemacht:

„Für den religiösen Menschen *ist der Raum nicht homogen*; er weist Brüche und Risse auf; er enthält Teile, die sich von den anderen in ihrer Qualität unterscheiden. ... Es gibt also einen heiligen, d. h. ‚starken‘, bedeutungsvollen Raum, und es gibt andere Räume, die nicht heilig und folglich ohne Struktur und Festigkeit, in einem Wort amorph sind.“²²

Ein gutes Beispiel dafür stellt eine Bibliothek dar: ein Ort, an dem sich Menschen Bücher ausleihen und in Ruhe lesen. Es ist dies ein abgesonderter und geschlossener Ort, fern von geschäftigen Einkaufszentren und lauten Klassenräumen. Jeder, der in eine Bibliothek geht, wird automatisch leise und spricht im Flüsterton (Zumindest war es immer so!). Genauso verhält es sich mit Kirchen und anderen Stätten des Gottesdienstes: Beim Eintreten wird man sofort leise, weil es sich um einen besonderen Raum handelt. Ähnlich können die Orte, an denen wir laufen, für uns zu ganz speziellen Stätten werden. Das heißt, sie können anders wahrgenommen werden, wenn auch nur für die Dauer unseres Laufes. Wenn man einmal erkannt hat, dass nicht alle Orte gleich wahrgenommen werden, dann kann man gezielt das Laufen als spirituelle Aktivität und speziell als persönliches Heiligtum betrachten.²³ Laufen mit Gleichgesinnten kann als *domus ecclesiae* fungieren, als *domus dei*, wenn wir es alleine tun.

5 Abschlussbemerkungen: Die Freude am Laufen

Wie ich bereits anfangs erwähnt habe, ist das Laufen eine natürliche Art des *Spiele*s, und es ist ebenso ein hervorragendes Hilfsmittel auf der spirituellen Suche, weil es sehr oft besondere Gefühle der Transzendenz erzeugt. Der legendäre Läufer Roger Bannister²⁴ spricht über diese Gefühle am Anfang seiner Autobiographie, wenn er eine Kindheitserinnerung an das Laufen so beschreibt:

²² ELIADE, MIRCEA, Das Heilige 23 (wie Anm. 19).

²³ Ich habe mehrere praktische Aspekte untersucht, wie man ein Lauferlebnis in ein Heiligtum verwandeln kann, siehe KAY, WARREN, Running 55-62 (wie Anm. 4).

²⁴ BANNISTER, ROGER war ein britischer Athlet, der im Mai 1954 als erster Mensch die Meile unter vier Minuten lief.

Welches sind die herausragenden Momente, wenn wir uns an unsere Kindheit und Jugend zurückerinnern? Ich erinnere mich daran, wie ich barfuß auf festem trockenem Sand am Strand stehe. Die Luft hatte eine besondere Qualität, als ob sie ein eigenes Wesen wäre. Das Tosen der Brandung war ohrenbetäubend. Ich sah zu den Wolken auf, die stolz wie Galeonen mit großen weißen Segeln landeinwärts trieben. Ich war gebannt – jedes der Myriaden von Sandkörnern war in sich vollkommen. Ich sah genauer hin, vielleicht in der Hoffnung, etwas zu sehen, was die Schönheit trüben könnte.

Inmitten dieses Moments machte ich aus bloßer Freude einen Luftsprung. Ich erschrak fast über die gewaltige Erregung, die diese wenigen Schritte erzeugen konnten. Unsicher sah ich um mich, ob mich jemand beobachtet hatte. Mehrere Sprünge folgten, selbstsicherer jetzt, immer noch mit der ursprünglichen Erregung. Es schien, als ob sich die Erde mit mir bewegte. Jetzt begann ich zu laufen, ein neuer Rhythmus ergriff meinen Körper. Zunehmend unbewusst meiner Bewegung entdeckte ich eine neue Einheit mit der Natur. Ich hatte eine neue Quelle der Kraft und Schönheit gefunden, eine Quelle, die ich nie für möglich gehalten hatte.²⁵

In diesen wenigen Sätzen identifiziert Bannister mehrere Gefühle: Freude, Erregung, das Gefühl der Einheit mit der Natur, sowie eine Quelle von Kraft und Schönheit. Und so assoziiert er alle diese Gefühle mit seinem ersten Lauf-erlebnis. Diese und viele andere Gefühle sind ganz eng mit dem verwandt, was ich hier die Spiritualität des Laufens nenne. Ich vermute, dass die Freude, von der Bannister hier spricht, sich nicht bloß auf irgendein Glücksgefühl bezieht, sondern vielmehr mit dem zu tun hat, was der Autor der *Chronicles of Narnia* und Professor an der Universität von Oxford, C. S. Lewis, als „Freude“ in seiner spirituellen Autobiographie *Surprised by Joy* bezeichnet. Lewis schreibt darin:

Solange ich die Freude nur als Ereignis im eigenen Inneren betrachtete, war sie gänzlich wertlos. Der Wert lag allein in dem, wonach sich die Freude sehnte. Und dieser Gegenstand war ganz klar nicht mein eigener Geistes- oder Körperzustand.²⁶

Das bringt mich zu meinem zweiten Punkt: Dieser Gegenstand nämlich, derselbe, von dem Lewis spricht, und auch jener, von dem ich glaube, dass er auch die Quelle und das Objekt der Freude und Erregung ist, von der Roger Bannister spricht, ist das Transzendente oder ganz einfach Gott. Laufen hilft uns, genau das zu erleben. Die Spiritualität, die ich auf diesen Seiten anrege, ist eine andere als die organisierte, institutionalisierte Religion westlicher Prägung, und sie führt uns zu einer ursprünglicheren Form von Spiritualität zurück. Seit Tausenden von Jahren wurden diverse spirituelle Praktiken als spirituelle *Disziplin* bezeichnet; das impliziert Anstrengung und Aufwand. Ein guter Läufer – egal auf welchem Niveau – zu sein, ist weder einfach noch bequem. Man muss sich Zeit nehmen, um jede Woche kilometerweit laufen zu können, selbst dann, wenn einem nicht unbedingt danach zumute ist. Auch das Laufen als spirituelle Disziplin erfordert Aufwand.

²⁵ Übersetzt aus BANNISTER, ROGER: *The First Four Minutes*, London 1955, 11-12.

²⁶ Übersetzt aus LEWIS, C. S.: *Surprised by Joy*, New York 1955, 220.

Gerade weil Spiritualität damit zu tun hat, eine richtige Beziehung zu uns selbst, zu anderen, zu Gott und zur Welt zu fördern, ist die Spiritualität des Laufens ein Versuch, alle Faktoren, die sich einer ehrlichen Konfrontation mit diesen vier Beziehungsgrößen in den Weg stellen, zu eliminieren. Zuerst bietet uns das Laufen die einzigartige Möglichkeit, uns selbst anders als gewöhnlich wahrzunehmen. Wir sind nicht von unseren Besitztümern umgeben, anhand derer wir unseren Selbstwert definieren und anhand derer wir von anderen beurteilt werden. Wenn wir laufen, erleben wir uns selbst mit all unseren Stärken und Schwächen und werden nicht von äußeren Faktoren abgelenkt.

Zweitens sind wir als Läufer Teil einer Gemeinschaft von gleichgesinnten Individuen. Es gibt einen Radweg nicht weit von dort entfernt, wo ich wohne, auf dem ich bei schönem Wetter laufe. Gewöhnlich laufe ich fünf bis sechs Kilometer, drehe um und laufe auf dem gleichen Weg zurück. Während meines Laufes auf diesem Weg begegne ich vielen Menschen, die entweder laufen, spazieren gehen, Roller skaten, oder Rad fahren. Ich erfahre diese Menschen, die auch auf diesem Weg laufen, anders, als wenn ich ihnen in ihren Alltagskleidern begegne oder inmitten ihrer Besitztümer, über die sie sich definieren, nach denen sie andere bewerten oder von anderen eingeschätzt werden. Die Begegnung mit anderen Läufern, gewissermaßen als Kollegen, ist meistens eine Begegnung unter Freunden: Freunden, denen wir nie zuvor begegnet sind und deren Namen wir nicht einmal kennen, aber nichtsdestoweniger Freunden. Schließlich sind Freunde zum großen Teil Menschen, mit denen wir gemeinsam Erlebtes teilen und mit denen wir uns wortlos verstehen.

Und letztlich können wir während des Laufens aufrichtig über unsere Beziehung zu Gott, der höchsten Realität des Universums, nachdenken. Während wir unser Leben leben, sind wir in unserer täglichen Routine gefangen. Wir machen uns Sorgen wegen unserer Arbeit oder der Schule, dazu kommen andere gesellschaftliche Zwänge. Wenn wir abends nach Hause kommen, brauchen viele von uns eine kleine Pause, um sich zu entspannen, bevor wir zu Bett gehen – also setzen wir uns vor den Fernseher. Nun ist keines dieser Dinge an sich schlecht (nicht einmal Fernsehen), aber wenn dadurch unsere *ganze Zeit* in Anspruch genommen wird, kann das problematisch werden, weil es die vier Beziehungsebenen einer gesunden Spiritualität behindert, besonders unsere Beziehung zu Gott. Das nächste Mal, wenn Sie laufen gehen, dabei meine ich einen richtig guten Lauf über mindestens 30 Minuten, reservieren Sie sich bei Gelegenheit ein wenig Zeit, in ein Heiligtum einzutreten, um über die Realität Gottes zu meditieren.

Abstract:

In recent decades thinkers have created a new field of theology of sports. This writer engages himself with the subject of running as sanctuary, as a "place" where one can encounter God. He concentrates on non-competitive running as spontaneous play, also as a form of spirituality – a way of life in accordance with Christian beliefs and ethics,

whose aim is more authentic human existence and experience of God, and as a sanctuary, a special place where one can contemplate, clarify and concentrate thought and commune with God.

He concludes by showing results of such running as joy whose object is the Transcendent or God, and which also gives one opportunities to experience oneself and others in enriching ways.

Prof. Dr. Warren A. Kay, Professor for Systematic Theology, Department of Religious and Theological Studies, Cushing Hall, Room 107B, Merrimack College, North Andover, MA 01845, USA, E-Mail: kayw@merrimack.edu

Die Verbindung östlicher und westlicher christlicher Traditionen in der Evangelisch-Baptistischen Kirche in Georgien

Ein orthodoxer Freund, der als Redakteur bei einer christlichen Zeitung arbeitet und mit großem Interesse die Reformen in der Evangelisch-Baptistischen Kirche in Georgien verfolgt, hat mich gebeten, diesen Artikel zu schreiben. Der Artikel erschien 2009 in einem Sammelband der römisch-katholischen Sulchan Saba Orbeliani Universität in Tiflis.¹ Für mich als Bischof der Evangelisch-Baptistischen Kirche in Georgien war dies eine gute Gelegenheit, über den Inhalt der Reformen zu berichten, um sie verständlicher zu machen. Über die Reformen gehen die Meinungen weit auseinander, sowohl in Georgien selbst als auch außerhalb des Landes. Ich würde mich über Reaktionen und Kommentare freuen.

Die Evangelisch-Baptistische Kirche in Georgien verfolgt seit etwa zehn bis fünfzehn Jahren einen Weg der Inkulturation. Damit setzt sie die von Erzbischof Malchas Songulaschwili [englische Transkription: Malkhaz Songulashvili] begonnenen Reformen fort. Die Evangelisch-Baptistische Kirche (früher: Bund der Evangeliumschrinden-Baptisten in Georgien) blickt in Georgien auf eine einhundertfünfzigjährige Geschichte zurück. Ihre Gründung ist mit dem Namen eines deutschen Missionars, Martin Kalweit, verbunden. Dieser kam in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts nach Tiflis und rief dort eine erste baptistische Gemeinde ins Leben. Martin Kalweit stand in regem Briefwechsel mit Johann Gerhard Oncken, der einen aktiven Beitrag zur Gründung baptistischer Gemeinden in Deutschland und vielen anderen Ländern des europäischen Kontinents leistete. Von Tiflis ausgehend entstanden weitere Baptistengemeinden sowohl im Kaukasus als auch im gesamten russischen Imperium.

Der neuen Bewegung schlossen sich viele ehemalige Molokanen² an, die aufgrund ihres Glaubens aus den zentralen Provinzen des zaristischen Russland in

¹ OSEPHASHVILI, ILIA: A Precedent of Approximation of Western Christianity to Eastern One on an example of Georgian Evangelical-Baptist Church, in: TINIKASHVILI, DAVID (Hg.): აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა. Christianity of East And West. A Collection of Critical Essays, Tbilisi (Sulchan Saba University of Humanities) 2009, 277-292. Eine ausführliche Darstellung der Umgestaltung des georgischen Baptistenbundes liegt neuerdings in englischer Sprache vor: SONGULASHVILI, MALKHAZ: Evangelical Christian Baptists of Georgia. The History and Transformation of a Free Church Tradition, Waco, Texas: Baylor University Press, 2015.

² Die Molokanen entstanden im späten 18. Jahrhundert als religiöse Bewegung in radikaler Opposition zur russisch-orthodoxen Staatskirche. Die Molokanen verwarfen Priestertum, Riten und Fastengebote der orthodoxen Kirche. Ihr Name (von „moloko“, russisch „Milch“) leitet sich davon her, dass sie das Verbot von Milchprodukten in den Fastenzeiten nicht beachteten.

dessen Randgebiete vertrieben worden waren. Grundzüge der molokanischen Frömmigkeit wirkten in der frühen baptistischen Bewegung im Russischen Reich spürbar nach und beeinflussten deren Theologie, Ekklesiologie und Ethik. Dies äußerte sich unter anderem in einer grundsätzlich negativen Einstellung der Baptisten gegenüber der orthodoxen Kirche und deren Traditionen. Auch in kultureller Hinsicht verstärkte der molokanische Einfluss eine Tendenz zur Abgrenzung der Kirche von der Gesellschaft. Dennoch entfalteten die Baptistengemeinden von Anfang an eine starke missionarische Aktivität. Auf diese reagierte sowohl die zaristische als auch die sowjetische Geheimpolizei mit Repressionen. 1928 wurde der baptistische Missionar Ilia Kandelaki, der 1919 die erste georgischsprachige Baptistengemeinde gegründet hatte, auf Befehl der sowjetischen Geheimpolizei getötet. Er war der erste baptistische Märtyrer in Georgien. Die von ihm gegründeten georgischen Gemeinden waren sich von Anfang an der Notwendigkeit bewusst, mit der Kultur des Landes in Verbindung zu stehen und sich nicht abzugrenzen.

Es muss eingestanden werden, dass die georgischen Baptisten über lange Zeit hinweg ihre Identität aus einer negativen Einstellung zur orthodoxen Kirche definierten. Wir waren deswegen Baptisten, weil wir keine Orthodoxen sein wollten. In der Kirche herrschte eine ablehnende Einstellung gegenüber jeglicher Liturgie. Auch in kultureller Hinsicht stand eine hohe Mauer zwischen der Kirche und der Gesellschaft. Für die georgische Kultur haben der Weinbau, die Volksmusik und der Volkstanz große Bedeutung. Die georgischen Baptisten dagegen betrachteten Alkoholenuss ebenso wie Tanz als Sünde; die Konsequenz war ihre Selbstisolation von den kulturellen Traditionen ihres Landes. Solch eine Einstellung grenzt die Kirche von der Gesellschaft ab. Über diese Dinge denken wir heute anders: Christsein im guten Sinne bedeutet, innerhalb der Gesellschaft, in der man lebt, das Evangelium zu bezeugen. Jede Kirche ist dazu berufen, Jesus immer ähnlicher zu werden. Die Einstellung Jesu seinem eigenen Volk und Land und seiner eigenen Gesellschaft gegenüber sollte für Kirchen aller Konfessionen vorbildlich sein, in welcher Kultur auch immer sie sich befinden. Jesus predigte die Lehre des Himmelreiches, lebte aber nach den Gewohnheiten und Traditionen seines Volkes. Als Beispiel dafür soll das in Kana in Galiläa vollbrachte Wunder genügen, als Jesus den Hochzeitsgästen noch zusätzlich besseren Wein anbot als den, den sie bereits getrunken hatten. Das gesamte Wirken Jesu ist ein Beleg dafür, dass es jeder Kirche möglich sein sollte, ohne Abgrenzung von der Kultur des jeweiligen Landes, in dem sie sich befindet, das Reich Gottes zu verkündigen.

Bezeichnend für den Beginn der Reformen in der Evangelisch-Baptistischen Kirche Georgiens war der Tag, an dem das Kirchenoberhaupt Erzbischof Malchas Songulaschwili in einem Bischofsornat vor die Gemeinde trat, was unter den Gottesdienstbesuchern Irritationen hervorrief. Die Logik, mit der argumentiert wurde, war die folgende: „In dieser Gemeinde haben die Pastoren und Diakone noch nie liturgische Gewänder getragen, deshalb ist das für uns inakzeptabel.“ Doch sie konnten nicht begründen, warum die Pastoren und Diakone unbedingt

bürgerliche Kleidung tragen sollen. Kurze Zeit später wurde in der Kirche ein Altar aufgestellt, und es wurden mehrere ikononartige Bilder aufgehängt. Diese sind ein Zeichen der Identifikation mit dem kulturellen Erbe des georgischen Christentums und sind nicht mit Ikonenverehrung gleichzusetzen. Während des Gottesdienstes fanden nun unter anderem auch Kerzen und Weihrauch Verwendung. Die Liturgie wurde spürbar reichhaltiger; es wurden Elemente aus den liturgischen Traditionen des westlichen und östlichen Christentums hinzugefügt. Vor der Reform war die Struktur des Gottesdienstes sehr einfach und bestand nur aus Predigt, Gebet und Gesang. Die Pastoren und Diakone leiteten den Gottesdienst in bürgerlicher Kleidung. In jedem Gottesdienst predigten zwei oder drei Prediger. Die Folge war oft, dass eine Vielzahl theologischer Themen auf einmal angesprochen wurde, was nicht selten die Hörer überforderte.

Der Satzung der Evangelisch-Baptistischen Kirche gemäß wird jeder Ortsgemeinde die Freiheit zugestanden, den Gottesdienststil selbst zu bestimmen. Es ist selbstverständlich, dass auch die zentrale Gemeinde (Kathedrale des Friedens) in Tiflis, wo der Erzbischof mit den Reformen begonnen hat, in dieser Hinsicht keine Ausnahme darstellt. In der Gemeinde wurde ein liturgischer Kalender eingeführt, in den sowohl christologische Feiertage (Weihnachten, Jesu Darstellung im Tempel, Jesu Taufe, Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten) als auch Heiligengedenktage Eingang fanden, an denen des Verdienstes der Heiligen gedacht wird. Mit dem Gedenken an Basilius den Großen, Gregor von Nazianz, Thomas von Aquin, Augustinus und andere wichtige Gestalten der Kirchengeschichte zeigt unsere Kirche, dass sie sich als Teil der weltweiten Kirche Christi versteht. Unsere Kirche hat auch Maria wieder den Platz eingeräumt, der ihr zusteht. In der Kathedrale der Evangelisch-Baptistischen Kirche in Tiflis gibt es ein Bild der Maria mit dem Kind. Der Erzbischof und die Bischöfe der Kirche tragen ein Pektorale, auf dem Maria mit dem Kind abgebildet ist. Vor den Reformen hat die Kirche nicht nur die Heiligen, sondern auch Maria mit Argwohn betrachtet. Dies war eine Gegenreaktion auf die im orthodoxen Volksglauben verbreitete Form des Heiligenkultes. Die Baptisten waren der Meinung, dass der volkstümliche Marien- und Heiligenkult Jesus und sein Erlösungswerk in den Schatten stelle. Dies wäre in der Tat inakzeptabel, da nach baptistischem Verständnis die Kirche einzig und allein auf die Heilige Schrift gegründet ist. Seit die Gemeinde über die Rolle Marias und der Heiligen unvoreingenommen neu nachgedacht hat, haben Maria und die Heiligen wieder einen angemessenen Platz erhalten.

Für die biblischen Lesungen in baptistischen Gottesdiensten wurde ein Lektionar herausgegeben, das von einer ökumenischen Gruppe von Bibelgelehrten erstellt wurde und einmal in drei Jahren durch die gesamte Bibel führt. So werden in der Kirche alle drei Jahre einmal alle Bücher des biblischen Kanons vorgelesen. Dies ist für die Baptistengemeinden eine Neuerung. Der Vorteil fest vorgegebener Predigttexte ist, dass die Gottesdienstbesucher schon auf die Lesungen vorbereitet sind. Eine Predigt über ein festgelegtes Thema erleichtert

ihnen das Verständnis einzelner Kapitel und Verse. Als Zeichen dafür, dass Gottes Wort im Zentrum des Gottesdienstes steht und nicht der Prediger und seine Predigt, werden die biblischen Lesungen der Gottesdienste am Sonntag und am Mittwochabend feierlich liturgisch gestaltet. Die Lektoren erhalten eine spezielle Schulung. Predigt, Litanei und liturgischer Tanz tragen zur Erklärung des Vorgelesenen bei. Durch diese liturgischen Elemente wird das Hauptaugenmerk während des Gottesdienstes auf Gottes Wort gelegt.

Das Abendmahl nimmt in der Liturgie einen äußerst wichtigen Platz ein. Es wird in der Evangelisch-Baptistischen Kirche abwechselnd nach der Jakobusliturgie,³ den Liturgien des Johannes Chrysostomos und von Basilius dem Großen,⁴ der Markusliturgie⁵ und der ökumenischen Lima-Liturgie durchgeführt. Wie auch in allen anderen Kirchen stellt das Abendmahl in der Evangelisch-Baptistischen Kirche das Herzstück des Gottesdienstes dar, auf das sich „die Diener“, also die Bischöfe, Ältesten (Pastoren) und Diakone, und die Gemeindeglieder besonders vorbereiten. Das Abendmahl wird mit Brot und Wein durchgeführt, für welche in der Kirche besonderes Geschirr – Abendmahlskelch und Hostienteller – verwendet wird. Da das Abendmahl der Tisch des Herrn Jesu und nicht der Kirche ist, wird niemandem untersagt, daran teilzunehmen. Wir teilen das Abendmahl nicht nur an Baptisten aus, sondern an alle, die in Frieden mit Gott und ihrem Nächsten leben. Darüber muss aber jeder Teilnehmer des Abendmahlsgottesdienstes selbst entscheiden, unabhängig davon, welcher Konfession er angehört oder welche Stellung er hat. Es kann im ersten Moment scheinen, dass solch eine Einstellung zum Abendmahl nicht zu rechtfertigen ist, aber wenn man Gottes Wort betrachtet, kann man sich leicht davon überzeugen, dass sie berechtigt ist.

Beim letzten Abendmahl sagte Jesus nicht zu den Aposteln: „Abgesehen von Judas seid ihr alle würdig, das Mahl mit mir einzunehmen, nur Judas als der Verräter soll nicht daran teilnehmen.“ Der Herr Jesus Christus sprach vielmehr von dem Opfer, dass er zur Erlösung der Menschheit auf sich nehmen würde; das bedeutet, dass er damit den Aposteln den Sinn des Abendmahles erklärte. Auf den danach zu erwartenden Verrat wies er in einer Weise hin, die den Namen des Verräters nicht offenbarte. Schließlich reichte er das Brot und den Wein des Abendmahls allen, auch Judas. Es hing also von den Aposteln selbst ab, ob sie das Abendmahl mit der rechten Einstellung empfangen. Wenn eine Kirche denkt, dass sie selbst der Gastgeber beim Abendmahl ist, stellt sie, ihren eigenen Ansichten entsprechend, Gesetze und Regeln darüber auf, wer das Recht hat, am Abendmahl teilzunehmen und wer nicht. In vielen Fällen entsprechen diese Re-

³ Frühbyzantinische (nach dem Herrenbruder Jakobus benannte) Liturgie des Patriarchats von Jerusalem, im 8. Jahrhundert ins Georgische übersetzt.

⁴ Die nach Johannes Chrysostomos und Basilius dem Großen benannten byzantinischen Liturgien sind die zwei Grundtypen des Abendmahlsgottesdienstes der orthodoxen Tradition.

⁵ Frühbyzantinische Liturgie des Patriarchats von Alexandrien.

geln nicht dem Geist des Evangeliums. So wurden beispielsweise in manchen baptistischen Gemeinden Menschen, die nicht als Gläubige getauft wurden, nicht zum Abendmahl zugelassen. Ein Mensch, der in der orthodoxen oder in einer anderen Kirche getauft wurde, wurde nicht als wahrer Christ betrachtet. Ebenso wurden Frauen, die zum Gottesdienst in Hosen oder mit Make-up gekommen waren, nicht zugelassen. Mit solch einer Einstellung ist es der Kirche unmöglich, in den Christen einer anderen Konfession geistliche Geschwister zu sehen, die durch den Glauben an den Heiland erlöst sind, und in der hosentragenden Frau eine Christin zu sehen, obwohl sie einen soliden christlichen Lebensstil hat. In einer Kirche, in der der Herr Jesus der Gastgeber ist, wird dem Menschen die Entscheidung überlassen, sich an den Tisch des Herrn zu setzen, je nachdem, was ihm sein Herz sagt und wie rein sein Gewissen vor Gott ist. Dies ist das Abendmahlsverständnis der Evangelisch-Baptistischen Kirche Georgiens.

Die bereits oben berührte Frage des Gebrauchs liturgischer Gewänder soll an dieser Stelle nicht von der Bibel her, sondern im kulturellen Kontext Georgiens betrachtet werden. Georgien ist ein Land, in dem geistliche Würdenträger seit über 15 Jahrhunderten besondere Kleidung tragen, die sie von den weltlichen Bürgern unterscheidet. Die Einwohner Georgiens können sich geistliche Würdenträger ohne eine hervorgehobene Amtskleidung nicht vorstellen. Dass in der Vergangenheit die baptistischen Pastoren in weißem Hemd mit Krawatte predigten und Trauungen oder Beerdigungen leiteten, war völlig fremd für unsere Kultur. Liturgische Gewänder und andere visuelle Hilfsmittel erwiesen sich als gute Brücke zwischen der baptistischen Kirche und der Kultur unseres Landes. Heute predigen die baptistischen Diakone, Ältesten (Pastoren) und Bischöfe im Amtsgewand dasselbe, was sie früher mit Anzug und Krawatte predigten. Sie sind den baptistischen Prinzipien noch genauso treu, wie sie es früher waren. Hinzu kommt, dass auch in diesem Fall, wie auch in allen anderen Fragen, es jeder örtlichen Gemeinde völlig frei steht, ob sie liturgische Gewänder einsetzt oder nicht, wie ja auch den übrigen Gottesdienstbesuchern nicht eine bestimmte Kleidung vorgeschrieben wird. Als konkretes Beispiel sei wieder auf die Kathedrale der Evangelisch-Baptistischen Kirche in Tiflis verwiesen: Dort kommt es vor, dass im Gottesdienst Älteste und Diakone in liturgischen Gewändern und andere in Jeans nebeneinander stehen, denen die Gemeinde mit der gleichen Herzenseinstellung zuhört.

Im „Dokument über das Liturgische Verständnis“, das die Evangelisch-Baptistische Kirche Georgiens im Jahre 2005 auf einer Kirchenversammlung verabschiedete, wurden drei Kategorien liturgischer Kleidung festgelegt: Die „minimale“ findet ihren Ausdruck im Tragen des weißen Kollars (als Symbol der Treue zum Herrn). Zur „mittleren“ Kategorie gehören das Tragen einer Soutane und eines Kreuzes; die Bischöfe tragen ein Kreuz, ein Pektorale mit Maria und dem Jesuskind und einen Hirtenstab bei sich. Die dritte Kategorie ist die „festliche“, die nur an christlichen Feiertagen verwendet wird. Die festliche Kleidung wird nur von den Bischöfen getragen. Sie besteht aus dem Phelonion bzw. der

Kasel (Symbol für das Anziehen Christi), der Stola (Symbol für das Tragen des Jochs Christi), dem Epigonation (Symbol für das Schwert des Wortes Gottes), einem Paar Ärmelenden (Symbol für gereinigte Hände), der Mitra (Symbol der Leitung durch den Heiligen Geist) und dem Bischofsstab (Symbol der Verantwortung als Hirte).

In der Kirche werden Taufen durchgeführt, die, wie in allen baptistischen Kirchen, mit völligem Untertauchen geschehen. Getauft werden kann, wer den Sinn des Glaubens versteht. Deshalb ist das Taufalter nicht streng festgelegt. Natürlich bedeutet das nicht, dass Säuglinge oder Kleinkinder getauft werden, da in diesem Alter der Glaube noch nicht bewusst durchdacht ist, sondern dass Menschen jeden Alters, die bezeugen, dass sie Jesus Christus als ihren persönlichen Retter angenommen und eine lebendige Beziehung zu Gott haben, getauft werden. Es werden auch Salbungen durchgeführt, was der baptistischen Kirche früher fremd war, obwohl Salbungen im Neuen Testament oft bezeugt sind. Hinzu kommen Kindersegnungen, Hochzeiten, Segnung von „Dienern“ und Beerdigungen. Der Gottesdienst wird durch liturgischen Tanz bereichert, der an Feiertagen von einer speziell dafür geschulten Tanzgruppe durchgeführt wird. Es ist allgemein bekannt, was liturgischer Tanz ist, nur ist er fremd für die östliche christliche Tradition; deshalb war die Meinung darüber in der Kirche zu Anfang gespalten. Für manche war liturgischer Tanz inakzeptabel, da die Kirche dadurch zu einer Art Konzertsaal gemacht werde. Manche verglichen sogar jeglichen Tanz, auch georgischen Volkstanz, mit Götzendienst, obwohl liturgisches Tanzen in der Bibel seinen Platz hat und zur Ehre Gottes verwendet wurde. Liturgischer Tanz, der auf ein themenbezogenes Musikstück abgestimmt ist, kann tiefe Empfindungen in Menschen auslösen und biblische Themen lebendig werden lassen.

Bei den Reformen wurde der östlichen Fastentradition ein wichtiger Platz eingeräumt. Neben dem persönlichen Fasten, bei dem jeder selbst den Fastentag und die Art und Länge des Fastens festlegt, wurde ein Weihnachts- und ein Osterfasten eingeführt, währenddessen die Kirche ein besonderes Augenmerk auf die Versorgung von Kranken, Unterdrückten und sozial schwachen Menschen richtet. Abgesehen davon beschäftigt sich die Kirche auch mit der Lösung ökologischer Probleme. Damit zeigt sie, dass auch die Sorge für die von Gott geschaffene Welt unter die Verantwortung der Kirche fällt.

Es wurden auch Reformen in Bezug auf die Struktur der Kirche durchgeführt. Zuvor gab es nur zwei Ämter, das des Diakons und das des Pastors. Nach der Reform wurde als drittes Amt das Bischofsamt eingeführt. Der Bischof ist ein geistlicher Würdenträger, der in einer bestimmten Region des Landes für die dortigen Gemeinden verantwortlich ist. Der Erzbischof ist der Oberhirte; er wird als „Erster unter Gleichen“ betrachtet. Es ist aber klar, dass damit nicht die kongregationale Struktur abgeschafft und völlig zur episkopalen übergegangen wird, sondern es werden manche Prinzipien der episkopalen Struktur in die kongregationale eingebracht, was für eine in unserer Kultur wirkenden Kirche einen guten Mittelweg darstellt.

In der Evangelisch-Baptistischen Kirche Georgiens werden Frauen als Pastorinnen und Diakoninnen ordiniert. Natürlich finden wir weltweit in den verschiedenen Kirchen unterschiedliche Einstellungen zu diesem Thema. Bei den georgischen Baptisten dienten schon in den 1970er Jahren Frauen als Diakoninnen und Pastorinnen. Im Jahr 2008 kam auch eine Bischöfin dazu. Gleichberechtigung im christlichen Dienst ist unserer Kultur nicht fremd. Man beachte, dass Georgien durch eine Missionarin, die Heilige Nino, bekehrt wurde, die im 4. Jahrhundert aus Kappadozien kam und den Glauben an Jesus verbreitete. Sie predigte Gottes Wort und heilte Kranke durch Handauflegung. Durch ihre Missionstätigkeit wurde im Jahr 337 n. Chr. das Christentum als Staatsreligion ausgerufen. Es ist offensichtlich, dass die Heilige Nino eine außergewöhnliche Dienerin Gottes war. Der Herr verlieh ihren Worten und Taten Kraft und segnete sie. Kann man der Heiligen Nino, die fast ganz Georgien bekehrte, in der durch sie begründeten Kirche den geistlichen Leitungsdienst verbieten, nur deshalb, weil sie eine Frau ist? Schon der georgische Nationaldichter Schota Rustaweli sagte im 12. Jahrhundert in seinem berühmten Epos „Der Recke im Tigerfell“: „Löwenbrut, ob männlich, weiblich, zeigt doch gleichviel Löwenmut.“

Die Gleichberechtigung bezieht sich auf alle Lebensbereiche. Jesus hat nicht nur den Trennungszwischen Nationalitäten und Kulturen niedergerissen, sondern auch den zwischen Mann und Frau: „Denn ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,26-28) Den Zaun niederzureißen, heißt nicht Gleichmacherei, sondern bedeutet völlige Gleichberechtigung in religiöser und gesellschaftlicher Hinsicht. Wir wissen, dass Jesus Petrus als den Obersten der Apostel eingesetzt hat: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen.“ (Mt 16,18) Es war Petrus, der die Kirche leiten sollte, die am Pfingsttag „geboren“ werden würde. Die allererste Aufgabe der Kirche sollte die Verkündigung der Kreuzigung und Auferstehung Jesu werden. Diese Ehre gab der Herr als allererstes einer Frau, nämlich Maria Magdalena. Auf der ganzen Welt hat eine Frau, eine Jüngerin, als erste die allerwichtigste Wahrheit, die Auferstehung Jesu von den Toten, verkündet. Als erste hat eine Frau den Glauben an die Auferstehung in unserer Welt bekannt gemacht. Hätte der Herr nicht zuerst Petrus erscheinen können? Hatte er nicht selbst Petrus als den Obersten der Apostel eingesetzt? Aber er ist zuerst einer Frau erschienen, und damit wies er auf die Befähigung von Frauen zum Dienst in der Kirche hin. War es denn möglich, Maria, der ersten und treuen Zeugin Jesu, den vollwertigen Leitungsdienst in der Kirche zu verweigern, nur deshalb weil sie eine Frau war? Nur wenige Jahre nach der Gründung der Kirche finden wir schon Diakoninnen, die an der Seite des Apostels Paulus aktiv in der Kirche mitarbeiten. Am Ende des Römerbriefes, als der Apostel Paulus die Schwestern und Brüder im Glauben grüßt,

nennt er eine weibliche Gottesdienerin, Phöbe, die in der Kirche von Kenchreä als Diakonin diente (Röm 16, 1).

Die derzeitige Liturgie der Evangelisch-Baptistischen Kirche Georgiens ist eine Mischung aus liturgischen Elementen verschiedener Kirchen, was manchmal ein gewisses Unverständnis unter den Leuten auslöst. Es wurde oft der Meinung Ausdruck verliehen, dass die Evangelisch-Baptistische Kirche Georgiens mit dieser vielfältigen Liturgie ihr Gesicht verloren hat und dass sie versucht, verschiedene andere Kirchen nachzuahmen. Wie schon bemerkt wurde, gibt es auch innerhalb der Kirche verschiedene Einstellungen gegenüber der Verknüpfung von westlichen und östlichen Traditionen. Jede Veränderung ist in gewisser Weise schmerzhaft. Wenn ein Gemeindemitglied jahrzehntelang zur Kirche geht und eine bestimmte Gottesdienstform verinnerlicht hat, ihm aber eines Tages eine andere Form angeboten wird, wird diese nicht mit Freude und Beifall angenommen. In dieser Hinsicht bildet auch die baptistische Kirche keine Ausnahme. Die Logik, mit der argumentiert wird, ist die folgende: „Als ich begann, in die Kirche zu gehen, hatten die Pastoren Anzüge an und predigten uns damit Gottes Wort, wir sangen nur protestantische Lieder, der Gottesdienstraum war nur mit einer einzigen Inschrift geschmückt: ‚Gott ist die Liebe‘, wir hatten keinen Bischof und schon gar keine Bischöfin, wir hatten keine feierliche Liturgie; Schlichtheit und Einfachheit war unser Kennzeichen. Aber jetzt steht alles Kopf ...“

Es ist verständlich, dass über die Reformen innerhalb der Kirche heftig diskutiert und gestritten wurde. Im Jahr 2002 wurde im Zusammenhang mit diesen Fragen eine spezielle Konferenz im Dorf Likani in der Nähe von Bordschomi einberufen, auf der die Evangelisch-Baptistische Kirche Georgiens eine Entscheidung über die Reformen treffen sollte. Zu dieser Konferenz wurde speziell der damalige Sekretär der Europäischen Baptistischen Föderation, Dr. Karl-Heinz Walter, eingeladen. Damals einigten sich fast alle Gemeinden darauf, dass die Kirche für die Gesellschaft und die Menschen da sein sollte und nicht für sich selbst. Das Schlagwort war: „Kirche für das Volk und nicht Kirche für die Kirche.“ Diese Formulierung war entscheidend für die letztendliche genauere Festlegung der Identität der Kirche. Erzbischof Malchas Songulaschwili erklärte, dass in der Kirche der Inhalt des Glaubens für immer der gleiche bleiben, aber die Form der Glaubensausübung und die Tradition einem ständigen Wandel unterliegen sollte. Daraufhin wurde in der Kirche zur Tradition gemacht, dass nichts zur unveränderbaren Tradition werden darf. Die Kirche hat vom Herrn die völlige Freiheit verliehen bekommen, Traditionen und auch liturgische Formen selbstverantwortlich zu verändern, damit sie besser in der Lage ist, Menschen jeder Kultur, Epoche und Generation den Inhalt des Glaubens in einer für sie verständlichen Sprache mitzuteilen. Der Baptismus ist stark von seiner westlichen Herkunft geprägt. Es gibt daher Aspekte des Baptismus, die in Georgien in einem von der Orthodoxie geprägten Kontext schwer vermittelbar sind. Evangelisation und Mission sind aber ohne geistliche Brücken unmöglich.

Es ist denkbar, dass ein Mensch dem Glauben nach Baptist, der Kultur nach aber orthodox ist, und das ist für uns eine vollkommen akzeptable Erscheinung.

Kirchen aller Konfessionen müssen sich selbst als Teil der weltweiten Kirche sehen, ansonsten können sie nicht mehr als Kirchen gelten, sondern müssen als Sekten betrachtet werden, die von dem einen Leib Christi getrennt sind. In Wirklichkeit waren für die Evangelisch-Baptistische Kirche nicht so sehr die Veränderungen in liturgischer Hinsicht das Problem, auch wenn ihre Einführung nicht einfach war, sondern ihr eigentliches Problem lag darin, sich als Teil der weltweiten Kirche zu verstehen. Bis zu den Reformen war in der Kirchenverfassung zu lesen, dass die Evangelisch-Baptistische Kirche Georgiens die geistliche Nachfolgerin der im Jahr 1867 in Tiflis gegründeten Gemeinde sei. Im Zuge der Reformen gelangte die Kirche zu einer anderen Perspektive auf ihre geistliche Herkunft. Der betreffende Absatz wurde vollständig geändert. Auf der fünften Synode am 16. Dezember 2005 wurde die geistliche Herkunft folgendermaßen definiert: „Die Evangelisch-Baptistische Kirche Georgiens ist geistliche Erbin der auf die Apostel gegründeten Kirche Jesu Christi und ist Teil der einen und unteilbaren allgemeinen Kirche. Sie steht in der geistlichen Nachfolge der östlichen Orthodoxie einerseits und der westlichen radikalen Reformation andererseits.“ Im wöchentlichen Gottesdienst bekam das Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis einen festen Platz, womit die Kirche ihre geistliche Herkunft unterstrich. Eben weil sich die Evangelisch-Baptistische Kirche Georgiens als Teil der einen, allgemeinen Kirche betrachtet, fällt es ihr nicht schwer, in ihrem Inneren westliche und östliche christliche Traditionen zu vereinen und liturgische Formen aus den Traditionen aller Kirchen als akzeptabel zu betrachten, wenn diese der Verbreitung des Glaubens förderlich sind.

Wenn wir über ein geistliches Erbe sprechen, rufen wir in unserem Land Protest hervor: „Was ist die baptistische Kirche, die in unserem Land nur eine Geschichte von eineinhalb Jahrhunderten aufweisen kann, dass sie Anspruch auf das apostolische Erbe erhebt? Das ist doch eine Sekte, die keine lange Geschichte hat!“ – solche und ähnliche Einwände sind zu hören. Dass ein Mensch geistlicher Erbe der Apostel wird, hängt der Bibel zufolge nicht davon ab, ob er ein Mitglied einer Kirche ist, die eine Geschichte von zehn Jahrhunderten oder zehn Jahren aufweisen kann, sondern er wird es durch den Glauben an Jesus. Als ein im 21. Jahrhundert lebender Christ werde ich durch den Glauben an den gleichen Gott ein geistlicher Erbe des Apostels Petrus, der selbst ein geistlicher Erbe Christi, Abrahams und der Urväter ist. Im Brief des Paulus an die Galater lesen wir: „So war es mit Abraham: ‚Er hat Gott geglaubt, und es ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden.‘ Erkennt also: die aus dem Glauben sind, das sind Abrahams Kinder.“ (Gal 3,6-7) Jeder Mensch, egal in welcher Epoche er lebt und welche Nationalität, welche Hautfarbe oder welches Geschlecht er hat, ist Abrahams geistlicher Erbe und damit auch geistlicher Erbe des Petrus, wenn er an den Gott glaubt, an den Abraham glaubte. Darum sollte es niemanden ver-

wundern, wenn ein Baptist oder ein anderer Christ, egal welcher Konfession er angehört, Anspruch darauf erhebt, geistlicher Erbe der Apostel zu sein.

In unserem Land ist die Lage völlig anders: Wir reden nicht über echten Glauben und gesunde geistliche Prinzipien, sondern darüber, welche Kirche die richtige ist und welche nicht. Ob eine Kirche legitim ist, wird an ihrem Alter festgemacht, oder daran, ob sie in direkter Linie auf die Apostel zurückgeführt werden kann, aber nicht am Glauben. Alle Christen aller Konfessionen, egal ob Orthodoxe, Katholiken, Baptisten, Pfingstler oder Charismatiker, sind geistliche Geschwister, da sie an denselben Gott glauben und Jesus als Retter anerkennen. Die vielen Konfessionen, durch die das Christentum heute auf der Welt repräsentiert wird, sehe ich eher als Reichtum an. Das Bewusstsein, dass die Konfessionen in ihrer Vielfalt gemeinsam Glieder am einen Leib Christi sind, ist für mich stärker als das Gefühl der Trennung. Das Reich Gottes besteht nicht nur aus dem, was die orthodoxe Kirche tut, auch nicht nur aus dem, was die katholische oder die anglikanische Kirche oder die protestantischen Kirchen tun, sondern aus dem, was alle diese Kirchen zusammengenommen bewirken.

Daraus folgt, dass die Kirche ein ganzer Leib ist, der aus der orthodoxen, der katholischen und der anglikanischen Kirche und den protestantischen Kirchen besteht. In der Evangelisch-Baptistischen Kirche, in der ich tätig bin, ist die Tür weit offen sowohl für westliche als auch für östliche Traditionen, was sich auch praktisch in der Theologie und Ekklesiologie unserer Kirche niederschlägt. Das Zusammentreffen verschiedener Traditionen und liturgischer Elemente gleicht meiner Meinung nach dem Sammeln von Perlen. Dadurch wird die Kirche nur bereichert und in keiner Weise geschädigt. Auf die Frage nach dem größten und wichtigsten Gebot des Gesetzes antwortete der Herr Jesus: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt.“ (Mt 22, 37) Wenn man an Gott glauben und ihn erkennen will, müssen Verstand und Herz, Intellekt und Gefühle gleichermaßen beteiligt sein. Vollkommene Anbetung geschieht dann, wenn diese beiden Komponenten verbunden sind. Wenn ein Mensch eine Predigt hört, wird damit sein Intellekt angesprochen. Aber dafür, dass sich das gepredigte Wort als fruchtbar erweist, braucht der Mensch auch sein Gefühl, das durch die Liturgie angesprochen wird. Es ist am eindrucklichsten, wenn im Gottesdienst alle fünf Sinne des Menschen angesprochen werden. Man hört Gottes Wort, sieht ein Bild, riecht den Weihrauch, wird mit Öl gesalbt und schmeckt das Brot und den Wein des Abendmahls. Die Anreicherung der schlichten baptistischen Gottesdienste mit liturgischen Elementen aus der westlichen und östlichen christlichen Tradition hat die Ebene der emotionalen Erfahrung im Gottesdienst wesentlich bereichert.

Wir sprechen hier über das Zusammenbringen verschiedener christlicher Traditionen unter einem Dach. Natürlich kann dabei auch eine gewisse aggressive Einstellung in der Kirche entstehen und sich meine Tradition von anderen Traditionen deutlich abgrenzen. Wie oben schon bemerkt wurde, sind Christen aller Konfessionen von der Richtigkeit nur ihrer Kirche überzeugt, und das ist

auch verständlich, denn sonst wären sie ja nicht Mitglieder dieser oder jener Kirche geworden. Christen in allen Kirchen sind tief davon überzeugt, dass sie Gottes Willen ganz genau erfüllen und dass ihr Gottesdienst so abgehalten wird, wie es aus Gottes Wort ersichtlich ist, obwohl sie womöglich die Bibel überhaupt nicht gelesen haben. Über viele Jahre dachte ich, dass die baptistische Kirche hinsichtlich ihres Glaubensbekenntnisses, ihrer Regeln und Traditionen und ihrer Form des Gottesdienstes die einzig wahre Kirche sei und dass die anderen Kirchen auf einem falschen Weg seien. Für mich war der orthodoxe Ritus des Gottesdienstes inakzeptabel, weil er viele Elemente enthält, die ich in der Bibel nicht finden konnte. Dagegen schien es mir, dass die Ordnungen und Gepflogenheiten der Baptistengemeinden direkt der Bibel entnommen seien.

Wenn wir das Alte und das Neue Testament lesen, finden wir nur zwei Gottesdienstformen und Traditionen, nämlich den Tempelgottesdienst und den Synagogengottesdienst. Jesus Christus besuchte regelmäßig beide, den Tempel und die Synagoge, womit er ihre Bedeutung unterstrich: „Als er in den Tempel kam und lehrte, traten die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes zu ihm.“ (Mt 21, 23) Im Lukasevangelium lesen wir: „Und er kam nach Nazareth, wo er aufgewachsen war, und ging nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge und stand auf und wollte lesen.“ (Lk 4, 16) Wir lesen, dass auch nach Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu seine Nachfolger, wie er selbst, regelmäßig sowohl in den Tempel in Jerusalem als auch in die Synagoge gingen: „Sie waren täglich einmütig beieinander im Tempel und brachen das Brot hier und dort in den Häusern, hielten die Mahlzeiten mit Freude und lauterem Herzen.“ (Apg 2, 46) Weder Jesus noch seine Jünger hatten eine andere Gottesdienstform oder einen anderen Rahmen eingeführt. Jesus sagte nicht zu seinen Nachfolgern, dass sie die Tempelliturgie und die Liturgie der Synagoge nicht mehr anerkennen sollten. Wenn wir sagen, dass die Kirche ihren Gottesdienst auf die Heilige Schrift gründen und dass alles so ablaufen soll, wie es in der Heiligen Schrift vorgeschrieben ist, dann müssen wir den Synagogengottesdienst als einzig richtige Form des Gottesdienstes und der Liturgie überhaupt betrachten. Dann hätte die Kirche überhaupt keine neuen gottesdienstlichen Formen entwickeln sollen.

Aber Jesus ging es um die Universalität des Glaubens. Seine Kirche sollte bald über die Grenzen Judäas und Palästinas hinauswachsen und ihren Auftrag auf unterschiedliche Länder und Kulturen ausdehnen. Deshalb schenkten die Apostel den äußerlichen Formen des Gottesdienstes nur geringe Aufmerksamkeit. Da der Mensch durch den Glauben vor Gott gerechtfertigt ist (was natürlich seinen Ausdruck in entsprechenden Taten finden muss), hat Christus selbst der Kirche Freiheit in Fragen der Form der Glaubensausübung, der Kirchenstruktur usw. gegeben. Daraus folgt, dass die Kirche die Wahl hat: Sie muss entweder direkt die Liturgie der Synagoge übernehmen, was in einem nichtjüdischen Kontext nicht verpflichtend ist, oder sie muss selbst die liturgischen Elemente auswählen und einführen, die sie, der örtlichen Kultur entsprechend, für gerechtfertigt hält. Darum ist der Streit darüber, welche Liturgie und Tradition „richtiger“ ist,

die westliche oder die östliche, die orthodoxe oder die baptistische usw., sinnlos. Alle Kirchen müssen jeder Tradition und liturgischen Besonderheit den gleichen Wert beimessen, und alle müssen darin die gottgegebene Vielfalt erkennen, die letztendlich Ausdruck des einen Ganzen ist. Der Bibel zufolge ist es erlaubt, dass auch Gemeinden, die ein und derselben Konfession angehören, in Georgien andere Gottesdienstformen haben können als in Deutschland. Es ist darüber hinaus auch denkbar, dass eine Stadtgemeinde sich von einer Dorfgemeinde unterscheidet, da sich hier und dort Kultur und Traditionen stark unterscheiden. Ich als Bischof betrachte Gottes Wort als Ausgangspunkt; die jahrhundertealte Tradition der Kirche muss jedoch auch mit in Betracht gezogen werden.

Die Evangelisch-Baptistische Kirche Georgiens ist offen für die Traditionen aller christlichen Kirchen, was ihr hilft, den Glauben an Gott besser verständlich zu machen. Für sie sind sowohl die westliche als auch die östliche christliche Tradition und deren liturgische Besonderheiten akzeptabel. Die Kirche erreicht eine Synthese der beiden auf solche Weise, dass sie nicht ihre Eigenständigkeit und die Treue zu den Prinzipien, die für den Baptismus bezeichnend sind, aufgibt: also die Autorität der Bibel, die Trennung von Kirche und Staat, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, die Selbständigkeit der Ortsgemeinde, die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens usw. Was die Ortsgemeinden untereinander und die verschiedenen Kirchen einen soll, ist der Glaube, nicht die Gottesdienstform oder die Tradition. Wenn wir es aus diesem Blickwinkel betrachten, haben alle Kirchen auf der ganzen Welt viel mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede, ganz gleich, ob sie protestantisch, orthodox oder katholisch sind. Deshalb muss jede kirchliche Tradition für alle gleichermaßen akzeptabel und aner kennenswert sein. Keine Kirche darf vergessen, dass sie nur ein Teil des einen und unteilbaren Leibes darstellt, und innerhalb dieser Einheit muss sie Gottes Reich in dem Teil der Welt und in der Kultur bauen, in die sie von Gott gesandt ist.

Abstract:

The Evangelical Free Church of Georgia has been undergoing a process of inculturation for the last ten to fifteen years. Since its grounding by a German missionary the church was characterised by a strict form of western Baptist worship styles, reflected in a minimalist form of church service, rejection of even moderate consumption of alcohol or clothing perceived as being worldly, as well as a closed celebration of the Lord's Supper. Elements of various church traditions are now being introduced in order to incorporate specifically Georgian cultural impulses and to emphasise trans-confessional common beliefs of all Christians. Among these are cassocks, pictures in iconic style, fasting times, the ordination of bishops and of women, lectionaries and liturgical calendars.

Bischof Ilia Osephashvili, Regionalbischof für Kachetien (Ostgeorgien), Samgori, 3. Massiv, 9, Quartal, 5. Korp., Wohn. 39; 0190 Tbilisi, Georgien,
E-Mail: ilia.osefashvili@gmail.com

Friedrich Schneider/Charlotte Fehmer

Predigt über Lukas 10, 25-37

Festgottesdienst: 40 Jahre „Dienste in Israel“

Liebe Festgemeinde,

auch von uns: Herzliche Glück- und Segenswünsche zum Vierzigsten!¹

Wir haben an diesem Wochenende schon viel zurückgeblickt – und auch schon Perspektiven für die Zukunft entwickelt. Heute in der Predigt soll es vor allem darum gehen, vor Gott zu fragen: Was ist unser Auftrag – für uns und für „Dienste in Israel“?

Aber vorher zu unserem Bezug zu „Dienste in Israel“ und diesem Land: Ich vertrete im Beirat den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden – und ich mache das sehr gern!

Meine Beziehung zu Israel ist auch schon fast 40 Jahre alt. Ich war für kurze Zeit auch eine Art Volontär – nicht im Rahmen von „Dienste in Israel“, sondern mit einer Gruppe von Studierenden unseres Theologischen Seminars: Erst einige Wochen Einsatz im Kibbuz, dann Rundreise durchs Land. Und der krönende Abschluss: Meine Frau und ich – wir haben uns in Jerusalem verlobt.

Und, Tochter, wie wurdest Du angesteckt vom Israel-Virus?

Zwei Mal war ich dort im Urlaub. Ich habe vieles im Land erlebt und gesehen, bis ich dann 2010/2011 neun Monate mein Volontariat mit „Dienste in Israel“ in Petach Tikwa im Geriatrischen Zentrum gemacht habe.

40 Jahre – Runde Geburtstage regen zum Rückblick an: Was ist alles geschehen in den vergangenen Jahrzehnten? Wofür bin ich dankbar?

Aber auch zum Blick voraus: Wie soll es weitergehen?

Über die vergangenen 40 Jahre von „Dienste in Israel“ haben wir gestern schon viel gehört. Auch schon ein wenig über die Zukunftsperspektiven. Heute fragen wir noch einmal bewusst vor Gott: Was ist unser Auftrag – ganz grundlegend für uns persönlich, aber auch für „Dienste in Israel“?

Das Motto dieses Jubiläums formuliert es so: „Einander begegnen – gemeinsam Zukunft bauen“ – aber wie kann das gelingen? Jesus wird einmal von einem klugen Mann so etwas Ähnliches gefragt, allerdings etwas grundsätzlicher formu-

¹ Die Predigt wurde gemeinsam von Pastor Friedrich Schneider und stud. theol. Charlotte Fehmer, geb. Schneider, am 14. Juni 2015 im Rahmen der Jubiläumsfeierlichkeiten „40 Jahre Dienste in Israel“ in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hannover-Süd gehalten. Die kursiv gedruckten Abschnitte wurden von Friedrich Schneider gesprochen, die anderen von Charlotte Fehmer.

liert: „Was soll ich Gutes tun, damit ich das ewige Leben habe?“ Was ist richtig und wichtig für den Lebensweg und was kann vor Gott bestehen?

Jesus antwortet, indem er dem Fragenden eine Gegenfrage stellt. So unterrichten Rabbis ihre Schüler, indem sie ihnen helfen, durch die richtigen Fragen selbst auf die Antworten zu kommen. Das ist heute im Theologiestudium bei mir nicht anders: Wer die richtige, treffende Fragestellung formulieren kann, der ist der Antwort schon einen Riesenschritt näher.

Die Rückfrage Jesu ist allerdings fast eine Beleidigung, denn der Mann, den Jesus hier trifft, war selbst Theologe und unterrichtete Studierende. Jesus fragt ihn: „Was steht im Gesetz? Was liest du dort?“ (Lk 10, 26) Der Dozent spielt mit: Er antwortet, wie man es von einem braven Schüler erwarten kann (Lk 10, 27): „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, mit aller deiner Kraft und mit deinem ganzen Verstand!“ Das ist Teil des Urbekenntnisses Israels, des berühmten „Sch'ma Jisrael“ (Dtn 6, 5). Und das andere Gebot kommt dazu: „Du sollst deine Mitmenschen lieben wie dich selbst!“ (Lev 19, 18)

Wir fragen oft für uns persönlich und für unsere Arbeit nach einem ganz speziellen Auftrag. Jesus aber macht klar: Halte dich an das, was für alle gilt. Lebe, was du glaubst. Mehrfach macht Jesus klar, dass diese beiden Gebote eigentlich alles zusammenfassen: Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst. Beide Gebote kannte in Israel wirklich jedes Kind. Aber es ist manchmal so: Die entscheidenden Dinge sind ganz einfach – jedenfalls einfach zu verstehen – nicht unbedingt immer einfach zu leben. Simple, but not easy. Gott lieben von ganzem Herzen – entschieden mit aller Willenskraft, von ganzer Seele – mit Hingabe und allem, was ich bin, und mit allem Verstand – in meinen Wertevorstellungen und meinem Denken, und deinen Mitmenschen wie dich selbst. Also: Ist doch alles klar, „Dienste in Israel“, worauf es ankommt, oder? Noch Fragen?

Simple, but not easy. Einfach zu verstehen, gar nicht so leicht zu leben ... Gott lieben – und neben Gott auch alle anderen lieben? Mich selbst – das ist manchmal schon schwierig genug. Und meinen Nächsten? Mein Mann, meine Familie, meine Freunde, die sind mir doch am nächsten, oder?! Und die liebe ich. Das ist grundsätzlich völlig klar. Auch wenn ich es nicht immer schaffe, es eindeutig zu zeigen bzw. mich immer so zu verhalten, dass sie es auch merken. Mir begegnet das immer wieder: Eigentlich weiß ich, wissen wir, was richtig und wichtig ist – für uns selbst und auch für andere. Aber es konkret werden zu lassen, es wirklich zu leben von ganzem Herzen, mit aller Kraft und dem ganzen Verstand, das ist oft so kompliziert. Wir kennen das Richtige und tun nichts – oder sogar das Falsche. Und ich finde es auch so schwierig, ich kann ja nicht alle Menschen gleich lieben. Mal ehrlich: Wer ist denn dieser Nächste? Die Menschen, die ich am liebsten um mich herum habe?! Oder weiter gefasst? Der Mitmensch, der so ist wie ich?

In Lukas 10 wird berichtet, dass der Schriftgelehrte Jesus genau das auch fragt: Was heißt denn das konkret? „Wer ist denn mein Nächster?“ (Lk 10, 29) Jesus er-

zählt die bekannte Geschichte von dem Mann, der auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho überfallen wird (Lk 10, 25-37).

Viele Touristen laufen auch heute gern einen Teil dieses Weges, der durch ein ziemlich enges, tief eingeschnittenes Tal in der Wüste führt. Wer war schon mal da? Ich bin als Student vor fast 40 Jahren dort gelaufen – lieber oben in der alten römischen Wasserleitung als unten im Tal, denn das ist echt unheimlich. Wenn du da überfallen wirst, hört und sieht dich keiner. Zur Zeit Jesu war es natürlich noch einsamer dort. Und der Weg war bekannt als äußerst gefährlich. Aber es gab keinen anderen. Jesus erzählt, dass zufällig ein Priester und auch ein Levit vorbeikommen. Was für ein Glück für das arme Opfer, sollte man denken. Schließlich sind das zwei Gottesmänner, die wahrscheinlich gerade auf dem Rückweg vom Gottesdienst nach Hause sind. Erfüllt vom Lobpreis, vielleicht summen sie noch die letzten Zeilen ... Aber – eine Irritation in der Geschichte – beide machen einen Bogen um den armen Mann, der vermutlich bewusstlos dort am Wegesrand liegt. Das hätte man nicht erwartet.

Ich lebe in Berlin und kenne diese Situationen. Sehe Menschen, die am Boden liegen. Meist betrunken, teils verletzt, vielleicht hilflos. Da geht einem viel durch den Kopf: Was tun? Was ist richtig? Ich glaube, die Motive sind heute die gleichen wie zu der Zeit, als Jesus lebte und das Gleichnis erzählte: Ich habe keine Zeit, bin selbst müde, will nach Hause. Ich traue mich nicht, ganz allein? Was ist, wenn dann mir was passiert? Außerdem bin ich jedes Mal unsicher, wenn ich sie anspreche, oder auch die Polizei oder einen Krankenwagen rufe und der Mensch das vielleicht gar nicht will, und dann bin ich auch noch schuld. Und: Ich kenne den Menschen nicht. Was geht der mich an? Es sind ja doch viel zu viele, denen man eigentlich helfen müsste ... Ich versuche es, aber es überfordert mich.

Jedenfalls sollten wir nicht so tun, als wenn wir ganz sicher zu den Guten gehören und selbstverständlich helfen würden. Möglicherweise haben Priester und Levit auch berechtigte Angst gehabt, dass sie selbst Opfer eines Überfalls werden könnten. Denn sie mussten damit rechnen, dass die Räuber plötzlich hinter einem Felsen hervorkommen und ihnen das gleiche passieren würde wie dem armen Opfer. Außerdem hätten sie sich als Kult-Diener unrein gemacht, wenn sie einen Toten angefasst hätten. Es gibt immer Gründe, wegzuschauen, nichts zu tun. Erst mal an sich selbst zu denken. Teils sehr verständliche Gründe ...

Viele in unserem Land haben weggeschaut, als Juden aus der Nachbarwohnung abgeholt und durch die Straßen getrieben wurden. Haben gedacht, dass sie ja doch nicht helfen können. Und sich auch nicht selbst in Gefahr bringen dürfen. Ich befürchte, ich weiß nicht, was ich gedacht hätte. Vielleicht auch so?

Ich vermutlich auch, obwohl ich als junger Mensch kein Verständnis für meine Eltern hatte.

Aber man hat ja damals immer wieder gehört: Die Juden – das sind gar keine vollwertigen Menschen. Die haben alles selbst verschuldet. Es ist immer das glei-

che Schema – egal ob bei Juden immer wieder in der Geschichte, bei Armeniern vor 100 Jahren, oder heutzutage bei Roma, oder auch bei Äthiopiern und Palästinensern in Israel oder auch bei Flüchtlingen in unserem Land: Die sind nicht wie du und ich. Die sind anders. Die zählen nicht zu uns.

Doch Jesus weist uns darauf hin, dass gerade der Fremde unser Nächster ist. Gerade der Andere. Er ist eben doch wie du und ich. Jesus selbst begegnet anderen nicht als Menschen, die in Schubladen stecken: Ausländer, Aussätzige, Zöllner, Prostituierte. Jesus schafft es, diese negativen Stempel nicht gelten zu lassen. Bei ihm gilt nur die eine, vom Schöpfer eingeprägte Auszeichnung: Mensch. Der Mensch als Ebenbild Gottes und als Mitmensch – mit einem ureigenen Wert, unabhängig von Geschlecht, Rasse, Herkunft.

Am Beginn der Geschichte von „Dienste in Israel“ waren es besonders die Schoa-Überlebenden, die im Mittelpunkt standen. Sie sollten erfahren, dass junge Deutsche aus einer neuen Generation sie als gleichwertige Mitmenschen wahrnehmen. Über die Grenzen der furchtbaren Geschichte, der tiefen Missachtung und der Scham hinweg – Brücken bauen. Nicht nur als Geste der Menschenfreundlichkeit, sondern auch mit der Botschaft: Euch wurde in unserem Land die Menschenwürde abgesprochen; ihr wurdet zu „Untermenschen“ degradiert, beleidigt, ausgeraubt, getötet. Diejenigen, die das überlebt haben, sollen erfahren: Wir können das nicht wiedergutmachen. Wir können nur unsere Achtung vor euch zeigen und euch mit unserem kleinen Dienst würdigen.

Jesus erzählt weiter (Lk 10, 33-35): „Schließlich kam ein Reisender aus Samarien dort vorbei. Als er den Mann sah, hatte er Mitleid mit ihm. Er ging zu ihm hin, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann setzte er ihn auf sein eigenes Reittier, brachte ihn in ein Gasthaus und versorgte ihn mit allem Nötigen. Am nächsten Morgen nahm er zwei Denare aus seinem Beutel und gab sie dem Wirt. ‚Sorge für ihn!‘, sagte er. ‚Und sollte das Geld nicht ausreichen, werde ich dir den Rest bezahlen, wenn ich auf der Rückreise hier vorbeikomme.“

Das ist das Überraschende an der Erzählung: Der, von dem man eigentlich gar nichts erwartet, der das Falsche glaubt, der eigentlich nur geduldet ist, deutlich als Mensch 2. Klasse, ausgerechnet der Unwürdige wird zum Vorbild, wird von Jesus gewürdigt, weil er richtig handelt. Weil er menschlich handelt.

Eine Reihe von Verben beschreibt präzise seine ruhigen und wirkungsvollen Gesten: Er geht zu ihm – kommt ihm nahe. Er sieht ihn und lässt sich anrühren. Der Anblick des Verletzten trifft ihn tief. Er gießt Öl zur Heilung und Wein zur Desinfektion auf seine Wunden. Er verbindet sie. Er setzt ihn auf sein eigenes Reittier – vermutlich einen Esel. Das bedeutet aber auch, dass er selbst die steinige Strecke zu Fuß laufen muss.

Man könnte mit dieser Reihe von Verben auch die Tätigkeit von Volos beschreiben. Hingehen – Menschen sehr nahekommen. Ansehen. Sich anrühren lassen.

Verbinden. Schmutz abwischen. Transportieren. Vermutlich war dieser einsame Wanderer auf dem Wüstenweg so etwas wie ein erster Volontär ...

Wie dem auch sei. Dieser Mensch handelt einfach, um sein Mitleid auszudrücken. Die ersten beiden hatten den leeren Blick und die Haltung der Unterlassung. Der Samariter hingegen hat den aufmerksamen Blick des Erbarmens und tut das Naheliegende. Irgendwie ganz selbstverständlich. Menschlich.

Das ist überraschend: Das Menschliche, das Gute wird von dem ausgeführt, mit dem man eigentlich nur alles Schlechte verbindet. Das war bei „Dienste in Israel“ ähnlich, nicht nur zu Beginn der Arbeit. Es gab in Israel viele Schoa-Überlebende, die wollten niemanden deutsch sprechen hören. Als vor 50 Jahren erste diplomatische Beziehungen zwischen Deutschland und Israel vereinbart wurden, war das sehr kompliziert und umstritten – auch besonders in Israel.

Auch als nur 10 Jahre später „Dienste in Israel“ die Arbeit aufnahm, war das nicht immer einfach. Aber es gab auch viele, die positiv überrascht waren: Ausgerechnet ihr Deutschen kommt, um uns zu dienen ...

Bis heute haben wir Volontäre immer wieder zu dieser Überraschung beitragen können. Und das war auch für uns schön. Und auch das andere kann man übertragen: Das „Volo“-Leben ist durchaus mit einem gewissen Verzicht auf Komfort verbunden. Der arme Samariter hat sich ja nicht nur die Hände schmutzig gemacht, um den Überfallenen zu versorgen und zu pflegen, er musste zu Fuß laufen, hat sogar noch Geld bezahlt und ist auf dem Rückweg sogar wieder vorbeigekommen.

Ja, das lieben viele Volos – noch mal wieder vorbeikommen, schnell noch mal wieder nach Israel fliegen und die alte WG besuchen ...

Davon mal abgesehen. Was ich meine, ist: Es ist nicht immer bequem zu dienen. Manchmal kommt man sogar an seine Grenzen. Aber das Merkwürdige ist: Wenn ich mich überwinde und auch wenn ich etwas opfere an Zeit, Kraft – sogar Geld –, werde ich nicht ärmer, sondern reicher.

Es war auch nicht einfach, sich nach dem Einsatz von den Menschen zu verabschieden. Irgendwie wird man sehr vertraut mit ihnen, man kommt ihnen ja durch die Pflege auch sehr nahe.

Dem Samariter war es auch wichtig, nicht nur Erste Hilfe zu leisten. Er wollte nachhaltig für den armen Menschen sorgen. Er zahlt schon im Voraus für dessen Unterkunft bei dem Wirt und beschäftigt sich mit ihm solange, wie es nötig ist.

Verlässlich sein, sich auch in schweren und gefährlichen Zeiten nicht zurückziehen – auch das hat die Arbeit von „Dienste in Israel“ in den letzten 40 Jahren ausgemacht. Und das soll auch in Zukunft so bleiben. Keine unnötige Gefährdung der jungen Menschen, aber verlässlich da sein. Das ist wichtig und sorgt für bleibendes Vertrauen.

Unser Gleichnis endet mit einer – modern gesprochen – Lernzielkontrolle (Lk 10, 36f.):

„Was meinst du?“, fragte Jesus den Gesetzeslehrer. „Wer von den dreien hat an dem, der den Wegelagerern in die Hände fiel, als Mitmensch gehandelt?“ Er antwortete: „Der, der Erbarmen mit ihm hatte und ihm geholfen hat.“

Alles klar. Der Mitmensch ist der, der Mitleid hat und helfend handelt. Unbequem ist aber auch der letzte Satz in dem Abschnitt: Da sagte Jesus zu ihm: „Dann geh und mach es ebenso!“ (Lk 10, 37) Das heißt ja nicht nur: Wir, die wir als Volos in Israel waren oder auch als Freiwillige in anderen Ländern, wir sind schon mal aus dem Schneider. Wir sind ja hingegangen und haben geholfen. Ein Jahr lang – und fertig!?

Das heißt es natürlich nicht. Und dennoch muss das an einem Tag wie heute schon mal gewürdigt werden: Hagoshrim – die Brückenbauer. Die Volontäre bauen diese Brücken. Und das ist auch sehr gut so. Brücken bauen: Es geschieht dort, wo ein junger Deutscher einem jungen Israeli ermöglicht, im Garten die Vögel zwitschern zu hören, auch wenn er auf ein kompliziertes Beatmungsgerät angewiesen ist.

Ja, und auch dort, wo eine junge Deutsche versucht, ein paar Brocken Hebräisch zu lernen, um einer alten Dame zu helfen, morgens fröhlich aus dem Bett zu kommen.

Und es geschieht dort, wo Volontäre Menschen begleiten auf der letzten Wegstrecke ihres Lebens und einfach für sie da sind.

Und dort, wo Volontäre mit unendlicher Geduld gemeinsam mit autistischen jungen Männern versuchen, den Alltag zu gestalten. Das geschieht in Israel. Und in Deutschland. Und in allen Ländern dieser Welt, wo Menschen sich für andere Menschen einsetzen: sich auf Augenhöhe begegnen, Vorurteile abbauen und Grenzen überwinden. Es geschieht da, wo wir Gott als Schöpfer anerkennen und jeden Menschen als sein Geschöpf, dem Gott selbst seinen ureigenen Wert und seine unverlierbare Würde zugesprochen hat. Es geschieht da, wo wir erkennen, dass wir der gesamten Menschheit wie einem großen Team vertrauen können.

Einander begegnen – gemeinsam Zukunft bauen. Daran konkret mitzuwirken, und dabei Erfahrungen zu machen, die man sein Leben lang nicht wieder vergisst, das bleibt die Chance und die Möglichkeit von „Dienste in Israel“ – gerade für junge Leute, die ihr Leben noch vor sich haben.

Aber die eigentliche Herausforderung spielt sich an den anderen Tagen in unserem Leben ab, an denen wir mit ganz normalen Dingen beschäftigt sind: Was ist zu tun? Wer ist mein Nächster? Wer begegnet mir als derjenige, der meine Zuwendung braucht, der von mir schlicht nur erwarten kann, dass ich ganz einfach das Naheliegende tue? Wir lassen uns jeden Tag auf Begegnungen ein – mit vertrauten Menschen und mit Fremden. Gottes Geist soll und wird uns leiten, dass wir einander zum Nächsten werden, zum Mitmenschen. Den anderen erkennen als einen, der ist wie ich. Und

einfach das Naheliegende tun – vielleicht sogar so nachhaltig, dass wir gemeinsam Zukunft bauen.

Wer einmal Brückenbauer war, der soll es sein Leben lang bleiben.

Das ist unsere Berufung, dazu sind wir auf der Welt, dass wir anderen Menschen Mitmensch werden, die Hand reichen und das Naheliegende tun.

Der Herr segne Euch dabei und er segne die Arbeit von „Dienste in Israel“. Amen.

Pastor Friedrich Schneider (BEFG), Referent für Theologie, Gemeinde und Gesellschaft, Nettelbeckstraße 5, 26131 Oldenburg i. O.;
E-Mail: FSchneider@baptisten.de

Charlotte Fehmer (BEFG), Studentin an der Theologischen Hochschule Elstal, Jagowstraße 18, 13585 Berlin; E-Mail: charlotte.fehmer@stud.th-elstal.de

Siegmar Müller

Kommentar zur Predigt von Friedrich Schneider und Charlotte Fehmer

Einleitung

Die Predigt wurde im Rahmen einer Wochenendtagung zum vierzigjährigen Jubiläum von „Dienste in Israel“ in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hannover-Süd gehalten. Zum besonderen Anlass werden zu Beginn des Festaktes die Glück- und Segenswünsche des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden überbracht.

Auf den ersten Blick nimmt man als Leser nicht wahr, dass die Predigt von einem Prediger und einer Predigerin gehalten wird. Beide wechseln sich ab. Der Prediger ist Pastor Friedrich Schneider, die Predigerin ist seine Tochter Charlotte Fehmer, die an der Theologischen Hochschule Elstal studiert. Beide erklären, in welcher persönlichen Beziehung sie zum Land Israel stehen, während ihre Beziehung zu „Dienste in Israel“ nur kurz angerissen wird. Insgesamt entsteht der Eindruck, dass sich beide im Land gut auskennen.

Gäbe es nicht zu Anfang die persönliche Frage des Vaters an die Tochter, dem Leser würde nicht auffallen, dass es sich um zwei Personen handelt, die diese Predigt halten. Das liegt vor allem daran, dass sich beide in ihren Beiträgen ergänzen, aber kein Dialog stattfindet. Es werden keine unterschiedlichen Positionen sichtbar. Die Verbindung entsteht dadurch, dass ab und zu der eine dem anderen mit einer Frage den Ball zuspielt. Für den Predigthörer wirkt die Predigt dadurch lebendiger, für den Predigtleser nicht. Aber eine Predigt will ja zuerst gehört werden.

Zum Kontext gehört auch, dass die Predigt zum Abschluss des Jubiläumswochenendes gehalten wurde und sich so in andere, dem Leser unbekanntere Beiträge einfügt, die aber die meisten Hörer bereits kennen. Dabei ging es um die vergangenen 40 Jahre der Organisation, aber auch um deren Zukunftsperspektiven.

I Der Gedankengang der Predigt

1.1 Das Predigtziel

Ganz zu Anfang wird das Predigtziel klar und eindeutig definiert: Es soll darum gehen, „vor Gott zu fragen: Was ist unser Auftrag – für uns ganz persönlich und für Dienste in Israel?“ Eine solch präzise Zielbeschreibung ist jedem Leser und Hörer eine große Hilfe. Nach der persönlichen Vorstellung wird die Einleitung mit fast denselben Worten wiederholt, was einerseits nicht unbedingt nötig er-

scheint, andererseits aber eine gewisse Zuspitzung erwarten lässt: Es soll weniger um den Rückblick gehen und mehr um den Auftrag für die Zukunft. Das legt auch das Motto der Tagung nahe, das nun ins Spiel gebracht wird: „Einander begegnen – gemeinsam Zukunft bauen.“ Im Anschluss an dieses Gesamtmotto wird eine Frage aufgeworfen, die Prediger und Predigerin fortan immer wieder beschäftigen: „Wie kann das gelingen?“ Ein erster Akzent liegt auf der Frage nach der praktischen Umsetzung einer an sich als bekannt vorausgesetzten Zielsetzung.

1.2 Die biblische Geschichte

Unvermittelt wird eine biblische Geschichte eingeführt. Der bibelfeste Zuhörer weiß sofort, dass es sich um Lukas 10, 25–37 handelt, auch wenn das zunächst nicht explizit ausgesprochen wird. „Jesus wird einmal von einem klugen Mann so etwas Ähnliches gefragt, nur etwas grundsätzlicher formuliert: ‚Was muss ich tun, um das ewige Leben zu bekommen?‘“ Spontan stellt sich Verwunderung ein: Ist das wirklich dieselbe Frage, „einander begegnen und gemeinsam bauen“ und „etwas tun, um das ewige Leben zu bekommen“? Die Parallelisierung macht neugierig und gespannt auf die Auflösung.

1.3 Die Bedeutung von Fragen

Der Prediger thematisiert jetzt die Art, wie der Dialog zwischen Jesus und dem „klugen Mann“ geführt wird, den er als Theologen identifiziert, der wie Jesus selber Studierende unterrichtet. Als Hauptkennzeichen dieses Dialogs wird das Mittel der Frage benannt: Jesus stellt eine Rückfrage, um so dem Fragesteller zu helfen, durch die richtige, treffende Formulierung selber der Antwort schon „einen Riesenschritt näher“ zu kommen. Für den Predigthörer führt die Aufwertung von Fragen dazu, dass er nun noch gespannter darauf wartet, ob ihm mit der Parallelisierung der Frage des „Dozenten“ die richtige und treffende Frage zum Gesamtziel der Predigt präsentiert wurde: Ist die Antwort auf die Frage nach dem Auftrag von „Dienste in Israel“ die Antwort auf die Frage nach dem ewigen Leben?

1.4 Simple but not easy

Dass dem so ist, wird nicht mehr infrage gestellt. Dafür wird im nächsten Abschnitt wieder die Wie-Frage aufgegriffen: Wie kann es gelingen? Die Antwort sei einfach, weil die entscheidenden Dinge im Leben simpel seien, schwierig aber sei die Umsetzung. Damit reduziert sich alles auf das Theorie-Praxis-Problem: In der Theorie weiß der Zuhörer längst alles, – „was richtig und wichtig ist“ –, seine Schwierigkeit besteht darin, dass er „es nicht immer schaff[t], es eindeutig zu zeigen“ bzw. „sich immer so zu verhalten“. Ist das so? Sind längst alle Fragen beantwortet, sodass wir uns nur noch mit der Umsetzung beschäftigen müssten?

1.5 Der Nächste

Prediger und Predigerin werfen nun weitere Fragen auf, die wieder Anhalt am Bibeltext haben: „Wer ist denn mein Nächster?“ Der Zuhörer erfährt, dass Jesus auf diese Frage hin „die bekannte Geschichte von dem Mann erzählt, der auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho überfallen wird.“ Sehr schön wird dem Israelkenner der Ort veranschaulicht, an dem diese Geschichte spielt. Ein Priester und ein Levit kommen an dem Überfallenen vorbei, lassen ihn aber unversorgt am Wegesrand liegen.

Nun erfolgt eine erste Aktualisierung, indem der Überfallene mit den Berliner Obdachlosen und die Motive des modernen Großstädtlers, ihnen nicht zu helfen, mit den Motiven von Priester und Levit gleichgesetzt werden. Hier regt sich bei mir Widerstand. Passt das wirklich? Der Israelit war nicht schuld an seiner Lage, viele Obdachlose aber haben dazu beigetragen, dass sie nun auf der Straße leben. Der Überfallene hatte keine Hilfe, während das Hilfsangebot unserer sozialen Einrichtungen ausgesprochen vielfältig ist. Ich verweigere mich der Hilfe für die Obdachlosen nicht aus den genannten Motiven, sondern weil ich ihnen nicht helfen kann, und das, weil ihnen selber der Wille fehlt, ihre Situation zu ändern. Davor stehe ich machtlos. Hier will ich mir kein schlechtes Gewissen machen lassen! Gäbe es nicht ein passenderes Beispiel für „Hilfe in Israel“?

1.6 Der Fremde

Die nächste Parallelisierung liegt da schon weitaus näher: Auch viele Deutsche „haben weggeschaut, als Juden aus der Nachbarwohnung abgeholt und durch die Straßen getrieben wurden“. Skandalöserweise haben damals viele Deutsche den Juden selber die Schuld gegeben, aber sie waren daran genauso schuldlos wie der unter die Räuber Gefallene. Auch die weiteren Parallelisierungen leuchten mir ein: die Armenier vor 100 Jahren, heutzutage die Roma, die Äthiopier und Palästinenser in Israel, die Flüchtlinge in unserem Land.

Die Predigt setzt sich damit auseinander, dass damals wie heute die „Fremden“ mit einem negativen Stempel versehen und abgelehnt wurden. Jesus dagegen macht durch seine Beispielgeschichte deutlich, dass gerade der Fremde der Nächste ist, der im Doppelgebot der Liebe gemeint ist, weil bei Gott nicht die Kategorie „fremd“ und „vertraut“ gilt, sondern jeder Mensch sein Ebenbild ist. Hier wird mit klaren Worten eine Schneise gegen Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung von scheinbar Andersartigen geschlagen. Das tut gut. Wer von irgendeiner Gruppe von Menschen behauptet: „Die sind nicht wie du und ich. Die sind anders!“, hat noch nicht begriffen, dass bei Gott gerade der Fremde der Nächste ist.

Wem also soll von „Dienste in Israel“ geholfen werden? Dem, der einem fremd erscheint. Wie lautet die Antwort auf die Frage: „Wer ist mein Nächster?“ – Jeder Mitmensch, besonders der Fremde!

1.7 Eine Zwischenbilanz

Nach der ersten Hälfte der Predigt fällt mir auf, dass ich auf die beiden zentralen Ausgangsfragen noch keine Antwort erhalten habe. Zum einen: „Wie kann das gelingen?“ und zum anderen: „Wie sieht die Zukunftsaufgabe für ‚Dienste in Israel‘ aus?“ Zur Praxis ist noch nichts gesagt, und die Beispiele entstammten entweder der Vergangenheit – Juden in Deutschland, Armenier vor 100 Jahren – oder waren sehr allgemein gehalten. Darum wird mein Interesse jetzt neu gefesselt, als es um „Dienste in Israel“ geht, allerdings zunächst wieder mit dem Rückgriff auf die Geschichte: Junge Deutsche versuchten durch eine völlig andere Botschaft neue Brücken zu bauen.

1.8 Der Helfer

Mit der fortgesetzten Erzählung der biblischen Geschichte kommt eine weitere Frage ins Spiel: Nun geht es nicht mehr darum, wem geholfen werden soll, sondern wer helfen soll.

Sehr schön die Parallele zwischen der biblischen Geschichte und der Grundidee von „Dienste in Israel“, die im Überraschungsmoment besteht: Gerade derjenige, von dem man keine Hilfe erwartet, zeigt das Erbarmen: der Samariter damals, der junge Deutsche heute. Wie unerwartet die Hilfe der Deutschen war, wird später noch weiter ausgeführt.

1.9 Das „Wie“

Dann gibt es endlich auch Antworten auf die Frage nach dem „Wie“. Mit dem Hinweis auf die Verben der biblischen Geschichte wird es sehr konkret: zu jemand gehen, ihm nahekommen, ihn sehen, Öl zur Heilung und Wein zur Desinfektion auf seine Wunden gießen und manches andere. Die gleichen Tätigkeiten finden sich bei den Volontären der „Dienste in Israel“, die dann anschaulich, praktisch und ausführlich geschildert werden.

Das „Wie“ der Hilfe ist nun sehr viel konkreter geworden. Eine der Ausgangsfragen ist beantwortet. Der Hörer freut sich, dass er nun weitaus besser verstehen kann, worin die Aufgabe der Organisation liegt.

Nicht logisch erscheint dagegen die Behauptung vom Anfang, in der Theorie sei alles klar. Kein Zufall, dass erst jetzt die praktischen Beispiele aufgeführt wurden! Von der Praxis konnte erst gesprochen werden, nachdem die theoretische Grundlage dafür in der Predigt gelegt war. Zuerst muss man etwas „gesehen haben“, bevor man handeln kann. Wenn etwas nicht gelingt, dann liegt es nicht nur an der Praxis und der mangelnden Fähigkeit zur Umsetzung, sondern auch an der fehlenden Vision, an der unzureichenden theoretischen Grundlage, die deswegen auch in der Predigt zuerst erarbeitet werden musste und zu Recht zunächst erarbeitet worden ist.

1.10 Die Lernzielkontrolle

Gegen Ende der Predigt wird dem Hörer gesagt, dass Jesus seine Geschichte mit einer „Lernzielkontrolle“ beendet: „Wer hat als Mitmensch gehandelt?“ – derjenige, der Erbarmen hatte und ihm geholfen hat! Die Aufgabenstellung, die sich die Predigt selber gesetzt hatte, lautete: Was ist unser Auftrag – für uns ganz persönlich und für „Dienste in Israel“? Erbarmen haben und helfen – lautet die Antwort. Es ebenso machen wie der Samariter, und zwar nicht nur für die Zeit des Volontariats, sondern „auch an anderen Tagen in unserem Leben, an denen wir mit ganz normalen Dingen beschäftigt sind“.

2 Stärken und Schwächen

2.1 Der Auftrag in Gegenwart und Zukunft

Am Schluss wird zweimal das Motto der ganzen Tagung in Erinnerung gerufen: Einander begegnen – gemeinsam Zukunft bauen. Wie Begegnung aussieht, wurde an praktischen Beispielen geschildert. Auf die Frage nach der Zukunft gibt es nur eine indirekte Antwort: Es gibt nichts Neues, was in der Zukunft anders sein sollte als in der Gegenwart von „Dienste in Israel“. Das Alte ist auch das Neue. Die Zukunft wird gebaut, indem man das Gute weiterführt, das man immer schon getan hat.

Eine klare Antwort – aber auch ein wenig enttäuschend, denn das Motto und die Art der Fragestellung am Anfang ließen neue Perspektiven erwarten. Das „weiter so“ ist sicher solide und realistisch, aber irgendwie wurden zu Anfang weitergehende Hoffnungen geweckt.

2.2 Eine brisante Aktualisierung

Als Hörer vermisse ich auch, dass das Wort „Palästinenser in Israel“ nur ein einziges Mal vorkommt. Denn die in der Gegenwart Israels unter die Räuber Gefallenen sind gerade die Palästinenser. Wer zur Nächstenliebe und zur Überwindung der Gräben aufruft, darf hier genauso wenig wegschauen, wie es leider früher in Deutschland geschehen ist. Der Hinweis auf diese Entrechteten und Unterdrückten wäre mutig gewesen, gerade weil er vermutlich brisant gewesen wäre. Durch die ausführliche Behandlung des „Fremden“ ist die theologische Grundlage dafür hervorragend, sodass diese Aktualisierung nahegelegen hätte.

2.3 Die Christologie

Noch etwas lässt mich ein wenig unzufrieden zurück: Die biblische Geschichte dient der Orientierung, wer helfen soll, wem geholfen werden soll und wie das praktisch aussehen kann. Die Aufforderung Jesu im Gleichnis selber: „Geh hin und mach es ebenso!“ ist damit klar und deutlich aufgegriffen.

Was aber, wenn ich an meine Grenzen komme? Wenn ich eher wie Priester oder Levit empfinde? Wenn ich Angst davor habe, mit meiner Hilfe nicht gewollt zu werden, weil ich möglicherweise den Falschen helfe oder mich politisch nicht korrekt verhalte? Ob ich von Liebe und Erbarmen erfüllt bin und entsprechend handeln kann, liegt nicht einfach in meiner Hand. Anders gesagt: Mir fehlt der christologische Bezug. Es wird gesagt, wie ich praktisch handeln soll, aber nicht, wie ich dazu befähigt werde.

Warum ist auf die Christologie verzichtet worden? Auch wenn heute exegetisch gesehen die Identifikation des Samariters mit Jesus weitgehend abgelehnt wird, ist doch der Kontext ausgesprochen christologisch. Es ist Jesus, der uns in die Lage versetzt, das Doppelgebot der Liebe zu halten. Systematisch-theologisch gesprochen, ist Jesus der barmherzige Samariter, der uns geliebt hat, als wir unter die Räuber gefallen waren.

Jesus beantwortet die Frage des Schriftgelehrten mit dem Doppelgebot der Liebe. Mir stellt sich die Frage, ob diese Antwort für Christen ausreicht. Der lukanische Kontext selber korrigiert ein Verständnis dieser Geschichte, das die Einhaltung des Gesetzes als Antwort auf das ewige Leben ansieht.

Die Antwort auf die Frage nach dem Auftrag für „Dienste in Israel“ und dem Erhalt des ewigen Lebens ist nur dann dieselbe, wenn mir durch das Evangelium gleichzeitig der Christus verkündigt wird, der mich auch im Scheitern an den zentralen Geboten und Aufgaben gerecht spricht und mir trotzdem das ewige Leben schenkt.

2.4 Ermutigungen für jeden

Auf die zahlreichen Stärken der Predigt wurde beim Nachzeichnen des Gedankengangs bereits hingewiesen. Dass die exegetische Dimension der Geschichte nicht im Vordergrund steht, stört nicht. Die Geschichte wird benutzt, um daran die Aufgabe von „Dienste in Israel“ deutlich zu machen. Was aus ihr aufgegriffen wurde, ist immer exegetisch zutreffend. Sehr gelungen sind dabei die Parallelen zum Handeln in der Gegenwart, zu deren Entdeckung man sich gerne anleiten lässt.

Beim Lesen hat man den Eindruck, dass Prediger und Predigerin die Erwartungen der Tagungsbesucher erfüllt und eine interessante Jubiläumspredigt gehalten haben. Am Gespräch mit dem Schriftgelehrten und an der Geschichte vom Barmherzigen Samariter wird die aktuelle Aufgabe von „Dienste in Israel“ anschaulich dargestellt und auch für die Zukunft dazu ermutigt. Auch beim Leser, der nicht an der Jubiläums-Tagung und dem Festgottesdienst teilgenommen hat, entsteht mit Hilfe der biblischen Geschichte und der Arbeit der Volontäre ein Bild, durch das er sich selber zu seinem persönlichen Dienst in anderen Lebenszusammenhängen herausgefordert sieht.

Rezensionen

HEINRICH CHRISTIAN RUST: Prophetisch leben – prophetisch dienen. Die Entdeckung einer vergessenen Gabe, Witten: SCM R.Brockhaus 2014, kt., 332 S., ISBN 978-3-417-26606-1, Online-Ausgabe: ISBN 978-3-417-22735-2, € 19,95.

Heinrich Christian Rust greift ein zentrales Thema des christlichen Glaubens auf. Als Christen glauben wir an einen Gott, der mit seinen Menschen kommuniziert. Aber wie geschieht das? Eine Antwort lautet: indem Gott Menschen begabt, auf seine Stimme zu hören. Doch die Angst vor Manipulation und Subjektivierung ist groß und nicht unberechtigt. Nicht zuletzt deshalb ist das Thema Prophetie in der Gemeindepraxis mit viel Unsicherheit besetzt und wird in der klassischen Theologie wohl eher gemieden. Aber kann eine Gemeinde die ausdrückliche Ermütigung des Apostel Paulus übergehen? Er schreibt (1Kor 14, 1): „Bemüht euch um die Gaben des Geistes, am meisten aber um die prophetische Rede!“ Nein, wir brauchen eine offene und zugleich theologische Auseinandersetzung mit dem Thema Prophetie. Und genau die bietet das Buch. Dabei spürt man dem Autor ab, dass er als Pastor aus der Gemeindepraxis schöpft und für die Gemeindepraxis schreibt. Daneben bekommt der Leser einen Einblick, wie sehr die Gabe der Prophetie die Frömmigkeits- und Dienstpraxis des Autors bestimmt. Das ist motivierend, auch wenn es sich um ein spezifisches Persönlichkeits- und Gabenprofil handelt, das eben dem Autor und nicht in gleichem Maße dem Leser geschenkt ist. Zugleich scheut sich Rust nicht, auch die Mühen und Fragen zu beschreiben, mit denen er sich selbst in der Ausübung und Anwendung der prophetischen Gabe auseinandersetzen muss.

Zunächst geht Rust der Frage nach, was eine spezifisch christliche Prophetie ausmacht. Dabei arbeitet er sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zur alttestamentlichen Prophetie heraus. Seit dem Zeitalter des Neuen Testaments steht Christus im Zentrum, d. h. christliche Prophetie „weist auf Christus hin, ist aufbauend, ermutigend und tröstend“ (S. 34). Zudem ist sie eingebunden in den Kontext einer Gemeinde. Hier muss sie geprüft werden, ihr soll sie dienen, in ihr darf sie andere Gaben ergänzen. Die hohe Wertschätzung für die Gemeinde im Zusammenhang mit dem Entdecken, dem Training und dem Dienst der Gabe der Prophetie zieht sich wie ein roter Faden durch das gesamte Buch.

Rust versteht die Praxis der unterschiedlichen Gaben als Ausdruck der einen Grunderfahrung, dass „Christus in mir lebt“ (Gal 2, 20). Er spricht vom Urcharisma des ewigen Lebens (Röm 6, 23), aus dem alle anderen Gaben hervorgehen. So sieht er die Anlagen für alle Gaben des Geistes in jedem Christen potentiell vorhanden (S. 39), wobei der Geist Gottes auf diese nach seinem freien Willen zugreife. Dieser Punkt ist deshalb beachtenswert, weil er herausführt aus einer festen Gabenarithmetik, die unveränderlich und ohne Abstufungen in Menschen festgelegt zu sein scheint. Aus der gemeindlichen Praxis weiß Rust um die vielfältigen Anfragen und den Missbrauch rund um das Thema. Darüber spricht er offen und gibt konkrete Hilfen für die Praxis. So sieht er z. B. die geistliche Reife und den Charakter einer Person als mindestens genauso entscheidend an wie die Gabe an sich. Dieses Prinzip gilt natürlich für alle Bereiche, in denen von Gott geschenkte Gaben zur Anwendung kommen. Auch die Gabe der Lehre, die sich beispielsweise bei einer Person in einer ausgeklügelten, sich zu intellektuellen Höhen aufsteigenden Predigt zeigt, wird ohne die Liebe Gottes im Herzen des Vortragenden bei den Hörern kein geistliches Leben entzünden. Wertvoll ist, dass Rust auch über Zeiten schreibt, in denen Gott schweigt. Es

bleibt eben Gottes freier Entschluss, wann und wie er sich mitteilt. In Kapitel 3 beschreibt der Autor vier Grundelemente, die für ihn zu einer reifen und gesunden Praxis christlicher Prophetie gehören. Dazu zählt er erstens den Empfang einer Offenbarung, zweitens die Deutung, drittens die Weitergabe und viertens die Prüfung. Erst alle vier Grundelemente zusammengenommen gehören zum Wesen einer gesunden prophetischen Praxis. Rust betont, dass eine christliche Offenbarung niemals über das hinausgehe, was Jesus selbst verkündet hat, sondern den Charakter einer Vertiefung und Aktualisierung der Christusoffenbarung in sich trage. Demzufolge nennt er auch als erstes die Bibel selbst, wenn es darum geht, auf welche Weise sich der Empfang einer Offenbarung vollzieht.

Anschließend stellt Rust hilfreiche Fragen, die den Prozess der Deutung kritisch begleiten. Sätze wie: „Ein Wort der Weissagung sollte eine Gemeinde nicht zum Rätselraten auffordern, sondern es sollte zur Auferbauung und Seelsorge beitragen“ (S. 124), finden sich immer wieder im Buch. Solche Sätze sind wertvoll, weil sie die Kompetenz der Gemeinde im Beurteilen (nicht Verurteilen) stärken. Auch für die Weitergabe und die Prüfung einer Prophetie nennt er hilfreiche Kriterien, die viel Gemeindepraxis atmen.

Ein weiterer Kernpunkt: Rust geht von verschiedenen Ebenen der Begabung aus. Er beginnt mit einer prophetischen „Basiserfahrung“, die jedem Christen durch den Empfang des Heiligen Geistes geschenkt wird. Ihr folgt eine prophetische Begabung, die sich für bestimmte Dienste in der Gemeinde als fruchtbar erweist, und schließlich nennt er als dritte Ebene den Dienst eines Propheten. Auf dieser Ebene übt eine Person diese Gabe dauerhaft, in leitender Funktion und von anderen anerkannt aus.

Wertvoll ist auch das Kapitel über die Förderung christlicher Prophetie in der Gemeinde. Gerade die Gemeinde muss ein Umfeld bieten, in der diese Gabe entwickelt, eingeübt und korrigiert werden kann. Rust schreibt einen wichtigen Beitrag, nicht nur weil er den Blick für eine Kirche öffnet, „die in ihrem Wesen und ihrer Existenz eine prophetische Kirche“ (S. 251) ist, sondern weil er ein Thema, das viele Fragen aufwirft und Missbrauch ermöglicht, mit Augenmaß im Kontext einer Ortsgemeinde verankert.

Das Buch bietet eine gesunde biblische Auseinandersetzung mit einem für die Gemeindepraxis relevanten Thema. Es bietet Menschen in Leitungsverantwortung Hilfen und Anregung, wie aus einer theoretischen Offenheit für eine Gabe, die Gott zum Aufbau seiner Gemeinde gibt, praktische Schritte folgen können. Es nimmt Ängste, gerade indem es die Missbrauchsfelder offen anspricht und Kriterien bietet, die einer Gemeinde helfen, den Umgang zu erlernen. So kann sie die Gabe der Prophetie in ihrer Mitte fördern, damit sich immer wieder die Kraft des Evangeliums unter ihr „ereignet“.

Pastor Thomas Schech (BFeG), Zum Boden 8, 35580 Wetzlar; E-Mail: thomas.schech@feg.de

Entgegen dem Diktum des protestantischen Theologen und Kulturphilosophen Ernst Troeltsch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dass das eschatologische Büro heute meist geschlossen habe, ist die Eschatologie wieder in den Fokus der Theologie gerückt. Dies belegen neben einem Aufsatz von DIETZ LANGE in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1, 2015, 83–99 mit dem Titel „Die Notwendigkeit der Eschatologie“ auch jüngere Veröffentlichungen im Bereich der Ökumene: UWE SWARAT/THOMAS SÖDING (Hg.): Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch, Quaestiones disputatae 257, Freiburg i. Br. 2013; CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER/RALF DZIEWAS/MARIN HAILER (Hg.): Was dürfen wir hoffen. Eschatologie in ökumenischer Verantwortung, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 94, Leipzig 2014 (siehe dazu UWE DAMMANN, ThGespr 2, 2015, 100f.). An dieser Stelle werden zwei Publikationen besprochen, die ihren Ursprung im englischsprachigen Raum haben:

ECKHARD J. SCHNABEL: Das Neue Testament und die Endzeit, Gießen/Basel: Brunnen-Verlag 2013, kt., 320 S., ISBN 978-3-7655-9016-0, € 39,00.

Dieses Buch basiert auf dem englischen Buch „40 Questions about End-Times“ (Michigan 2011) des gleichnamigen Autors. Leider haben sich in der deutschen Ausgabe einige sprachliche Fehler eingeschlichen. Der Verfasser ist Professor am Gordon-Conwell Theological Seminary in South Hamilton, Massachusetts. In der Einleitung legt er fünf Grundsätze für die Lektüre vor (S. 13 f.). Sodann entfaltet er das Thema in fünf Teilen. Sie lauten: Teil 1: Die Endzeit im Neuen Testament; Teil 2: Die Trübsal und der Antichrist; Teil 3: Die Zukunft der Gemeinde und die Zukunft Israels; Teil 4: Die Wiederkunft Jesu Christi; Teil 5: Die neue Welt Gottes. Es folgen einige abschließende Bemerkungen zum Umgang mit Endzeitfragen und „Endzeitspezialisten“ (S. 289–295). Die fünf Teile des Buches sind jeweils in Abschnitte unterteilt und diese wieder in Unterabschnitte, die jeweils mit einer Zusammenfassung enden. Exemplarisch nenne ich die Abschnitte von Teil 1: 1. Erfüllung der Verheißungen durch Jesus; 2. Die Zeichen der Zeit in der Endzeitrede Jesu; 3. Die Gerichte der Johannesoffenbarung.

Schnabel will die Offenbarung des Johannes (wie auch die anderen neutestamentlichen Aussagen zur Endzeit) grundlegend so verstehen, dass sie im ersten Jahrhundert n. Chr. verstanden werden konnte, also konsequent im Blick auf die ersten Leser. Dies ist so selbstverständlich wie begrüßenswert. Es sei beispielsweise auf Seite 55 verwiesen: „Da Johannes für konkrete Hörer und Leser im 1. Jh. eine [sic!] prophetisches Buch schrieb, dessen Worte er nicht versiegeln sollte (Offb 22, 10), sind Erklärungen, die moderne Technologie benötigen, illegitim“. Da dies bei der Auslegung der Offenbarung in einigen Frömmigkeitskreisen keineswegs selbstverständlich ist, wiederholt der Verfasser seine Überzeugung, was bisweilen redundant wirkt. Zu Beginn arbeitet er anhand der synoptischen Evangelien und Belege aus dem *Corpus Paulinum* heraus, dass die Zeit seit dem (ersten) Kommen Jesu Endzeit sei. Zur Frage nach der Verzögerung der Wiederkunft Jesu (S. 30 f.) hätte ich mir einige Sätze zu der Tatsache gewünscht, dass u. a. Paulus sich mit seiner Naherwartung wohl geirrt hat und was das für die Eschatologie bedeutet.

Ab Seite 53 liegt ein Schwerpunkt auf der Offenbarung des Johannes. Schnabel weist auf ihre Symbolik hin und zeigt, dass ein symbolisches Verständnis die beabsichtigte Aussage des Autors angemessener treffen kann als ein buchstäbliches (S. 58). Gleichzeitig versucht er, die Verbindung von Symbolik und Realität herauszuarbeiten. Beachtenswert sind die Ausführungen zur Zahlensymbolik der Offenbarung des Johannes (S. 62 ff.), denn für den Verfasser gilt generell, dass die in der Offenbarung genannten Zahlen „eine symbolische Bedeutung haben“ (S. 64). Nach Schnabel hat die Offenbarung des Johannes kein Interesse daran, den Lesern in den Gemeinden des ersten Jahrhunderts einen genauen Zeitplan kommender Ereignisse vorzustellen, anhand dessen sie genau berechnen können, wie nahe das Ende ist. Das Interesse des Textes gelte nicht (bloßen) zeitgeschichtlichen Ereignissen, „sondern der Bedeutung des göttlichen Gerichts sowohl für die Welt (als Ruf zur Buße) als auch für die Gemeinde (als Ruf zur Ausdauer und zum mutigen Zeugnis)“ (S. 66). Anschließend zeigt Schnabel die Parallelen zwischen der Endzeitrede Jesu (Mk 13; Mt 24) und Offb 6, 8 und 13 auf. Leider wird der meiner Meinung nach maßgebliche deutschsprachige Kommentar von Ulrich Luz hier nicht erwähnt.

Einige weitere Ergebnisse seiner Untersuchung seien hier genannt: Der Verfasser hält es für einigermaßen wahrscheinlich, auch wenn er sich hier vorsichtig ausdrückt, dass die Gemeinden im ersten Jahrhundert mit der Zahl 666 den römischen Kaiser Nero ver-

banden. Die Beschreibung der großen Hure Babylon deutet der Verfasser folgendermaßen: „Die Attraktivität ihrer Kleidung symbolisiert den verführerischen Charakter der säkularen Gesellschaft, die sich gegen Gott und gegen Jesus stellt“ (S. 136). Doch war die Gesellschaft im ersten Jahrhundert eine säkulare? An dieser Stelle deutet er die Offenbarung des Johannes m.E. in der gleichen Weise, wie er es den „Endzeitspezialisten“ vorwirft, nämlich unhistorisch. Eine „Entrückung“ in zeitlichem Abstand zu den Ereignissen der Wiederkunft Jesu gebe es nicht (S. 169). Auf das Verhältnis von Judentum und Christentum, das der Verfasser in Kapitel 7.2 und 7.3 behandelt, kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden. Für die eschatologische Fragestellung sei auf die Aussage verwiesen, dass es keine biblische Grundlage für die These gebe, 1948 und 1967 als Erfüllung biblischer Prophetie zu verstehen (S. 198). Zudem sei „Harmagedon“ keine militärische Schlacht, sondern „eine symbolische Beschreibung des Sieges Jesu Christi“ (S. 209).

Insgesamt legt Schnabel eine solide Darstellung einer evangelikal geprägten Eschatologie vor, die mir für den gemeindlichen Kontext als hilfreich erscheint. Dazu ist lobend hervorzuheben, dass Grafiken und Übersichten das Verständnis erleichtern. Das Werk bietet hilfreiche Klärungen für das Gespräch mit vermeintlichen Endzeitspezialisten. Grundsätzlich ist jedoch zu fragen, ob man die unterschiedlichen Aussagen der neutestamentlichen Autoren einfach zu einem flächigen Bild zusammenführen darf oder ob sich in den Schriften nicht auch alternative Sichtweisen zeigen lassen. Dies gilt m.E. besonders für die Ausführungen zum „tausendjährigen Reich“, die allein aufgrund von Aussagen der Offenbarung des Johannes entfaltet werden. (Gerade die alttestamentlichen Stellen, die Schnabel in diesem Kapitel nennt, belegen die grundsätzlichen Aussagen m.E. nicht und müssten vielmehr selbstständig betrachtet werden; S. 243–255.) Mir scheint zudem die Frage nach einer neuen oder einer erneuerten Welt nicht ausreichend diskutiert. Spricht die Bibel hier tatsächlich mit einer Stimme? Die gleiche Frage stellt sich für das „Gericht Gottes“ bzw. das „Endgericht“ (S. 255 ff.). Mich würde beispielsweise interessieren, ob man die Schilderung von Gottes Endgericht in der Offenbarung des Johannes nicht doch zum großen Teil als „Symbol für göttliches Missbilligung“ (S. 59) verstehen kann. Den größten Diskussionsbedarf sehe ich folglich zu Teil 5 des Buches, insbesondere zu Kapitel 10. Die evangelikale Ausrichtung zeigt sich u. a. bei den Verfasserfragen, dem Verständnis der Apostelgeschichte und der Annahme, die angeführten Belegstellen aus den Evangelien seien selbstverständlich Worte des historischen Jesus; sodann in Aussagen wie: „Auch in protestantischen Kirchen und Freikirchen findet man theologischen Abfall (z. B. Leugnung der Auferstehung Jesu), moralische Kompromisse (z. B. Akzeptanz leichter Ehescheidungen oder Alternativen zur Ehe wie praktizierte Homosexualität) und wirtschaftliche Kompromisse ...“ (S. 141). Der heutigen Lebensweise attestiert Schnabel dieselbe Verdorbenheit wie die zur Zeit des römischen Reiches (ebd.). Es ist die Frage, ob man diesen Aussagen wirklich zustimmen will.

JOHN E. PHELAN: Essential eschatology. Our present and future hope, Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press Academic 2013, kt., 203 S., ISBN: 978-0-8308-4025-0; 978-0-8308-6465-2, € 18,80.

Wie der Titel schon zeigt, spielt der Begriff der „Hoffnung“ in den Ausführungen von Phelan eine zentrale Rolle. So beginnen alle zehn Kapitel mit dem Begriff „Hope“. Phelan ist Seniorprofessor für theologische Studien am North Park Theological Seminary in Chicago, Illinois. Das vorliegende Buch ist folglich keine exegetische Studie, sondern

folgt einem eher systematischen Ansatz mit Bezügen zu Nicholas Thomas Wright und Jürgen Moltmann.

Für Phelan stellt die Eschatologie das Herz(stück) des Christentums dar (S. 11): „Every part of the Bible is written with the end in view that, as Paul would put it, God would be all in all (1 Cor 15:28).“ Ohne Eschatologie verliere sich der christliche Glaube im Nichts. Gleichzeitig berühre die Eschatologie existentielle Fragen des Menschen (z. B.: Was bedeutet es zu sterben?). Sie sei nicht einfach eine rein individuelle Frage. Das erste Kapitel beginnt mit diesen grundlegenden Fragen des Menschen, der Frage nach dem Sinn der Welt und des Lebens. Es trägt die Überschrift: „Hope and Promise. An Overview and Invitation“ (S. 15). Dabei stellt Phelan denjenigen religiösen Traditionen, welche die Reinkarnation oder einen ewigen Kreislauf der Dinge vertreten, die jüdisch-christliche Tradition gegenüber, welche die Vollendung zum Ziel hat. Die weiteren Abschnitte dieses Kapitels sind folgendermaßen überschrieben: „Jesus and the Hope of Israel“, „Isaiah and the Restoration of all Things“, „Jesus and the Message of the Kingdom“, „As it was in the Beginning: John’s Final Vision“, „Implications and Expectations“. Phelan spannt hier den Bogen von Jesaja über Jesus bis hin zur Offenbarung des Johannes. Zu Offb 21 hält er fest: „In the end, John makes clear, we don’t go to heaven; heaven comes to us. According to Isaiah and John, our destiny is an earthly destiny“ (S. 27). Die Aufgabe der Kirche sei es, die Zukunft schon in der Gegenwart präsent sein zu lassen. Das zweite Kapitel beginnt mit einem Blick in die Alte Kirche (S. 30 ff.). Für Phelan hat der Glaube an ihre Auferstehung den Christen in der Alten Kirche die Kraft gegebenen Verfolgung usw. auszuhalten und das Evangelium zu verbreiten. Oder mit anderen Worten: „They were practising resurrection“ (S. 33). Später verlor die Kirche nach Phelan durch Allianzen mit dem Staat ihre bzw. diese Kraft (auch wenn er diese Allianzen nicht ausschließlich negativ sieht). Das Ernstnehmen der Bergpredigt bewahre vor diesen Kompromissen. Sodann zeigt Phelan einige Schwächen des „modern project“ und damit der Folgen der Aufklärung auf. Es folgt eine Einschätzung der Sehnsüchte des postmodernen Menschen. Das Christentum bietet s. E. eine „countercultural solution to the problems of the world“ (S. 48). Im dritten Kapitel („Hope for Resurrection“) hält er fest: „Our eternal destiny is not in heaven but on a renewed, resurrection body“ (S. 50). Gottes Gericht versteht er folgendermaßen: „God’s judgment is concerned with setting the world right. God’s judgment is a form of restorative justice“ (S. 67). Phelan vertritt einen doppelten Ausgang des Gerichts. Die Rede vom Königreich Gottes bzw. von seiner Realisierung versteht er als einen fundamentalen Bestandteil der Eschatologie. Sodann behandelt er die Frage nach der Wiederkunft Christi. Er lehnt die Vorstellung einer „geheimen Entrückung“ der Christen ab (S. 115) und argumentiert für das zweite Kommen Jesu. Es folgt ein Kapitel zur Offenbarung („Hope in the Midst of Empire“). Dazu konstatiert Phelan: „Revelation should be read as a first-century document within a first-century historical and literary context“ (S. 127). Bei der Frage nach dem „tausendjährigen Reich“ hält er fest, dass nur die Offenbarung des Johannes diese Vorstellung kennt, während sie uns bei Jesus und Paulus nicht begegnet (S. 137). Die Frage, wie man diese Unterschiede bewertet und zu einem Gesamtbild kommt, beantwortet er m. E. nicht ausreichend. Treffend beschreibt und kritisiert er die säkularen Modelle eines „Milleniums“, eines Himmels auf Erden. Es folgt ein Kapitel mit der Überschrift „Hope for Israel“. Seine Ausführungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: „God has neither rejected his people the Jews nor abrogated his covenant with them.“ (S. 168) Schließlich kommt er auf die Zukunft der Kirche zu sprechen („Hope for the Church“). Diese muss s. E. eine eschatologische

Kirche, eine Kirche der Hoffnung sein. Der Schlüssel sei die Wiederentdeckung der jesuanischen bzw. biblischen Rede vom „Königreich Gottes“. Sein an verschiedenen Stellen ausgeführtes Anliegen erscheint auch wieder am Schluss: „What we do and do not do can frustrate the purpose of God for this world. And what we do and do not do can further the purposes of God for his world. Our actions matter!“ (S. 175)

Grundsätzlich hätte ich mir eine stärkere bzw. präzisere exegetische Grundlegung gewünscht. Denn einer Deutung der aktuellen Zeit sollte eine ausführliche – und bibelwissenschaftlich solide – Auslegung der biblischen Texte vorausgehen. Auch ist dem Autor dahingehend zu widersprechen, dass nicht jedes Buch bzw. jeder Teil der Bibel das Ende – die Eschatologie – im Blick hat. Dazu werden einige Themenkomplexe nur angerissen, ohne zu einem befriedigenden Ergebnis zu gelangen. Dem Grundanliegen, die Eschatologie wieder mehr ins Zentrum der Theologie zu stellen, ist hingegen zuzustimmen, ebenso wie dem berechtigten Anliegen, die Eschatologie für Gegenwart fruchtbar zu machen.

Letztlich bleibt es eine grundsätzliche Frage der biblischen Eschatologie, wie man die Unterscheidung von Bildern und Wirklichkeit in den Schriften der Bibel vornimmt (vgl. dazu den Titel des Buches des katholischen Neutestamentlers Marius Reiser: *Die letzten Dinge im Licht des Neuen Testaments: Bilder und Wirklichkeit*, Aachen 2013).

Pastor Dr. Jochen Wagner (BFeG), Projektmitarbeiter und Lehrbeauftragter an der Universität Koblenz im Bereich der Bibelwissenschaften, Universitätsstraße 1, 56070 Koblenz; E-Mail: jochen.wagner@feg.de

MICHAEL ROHDE (Hg.): „... nur noch kurz die Welt retten“. Dimensionen christlicher Sozialethik in einer globalisierten Welt, Theologisches Gespräch Beiheft 13, kt., 248 S., ISSN 1431-200X, € 9,90.

Das vorliegende Beiheft besteht aus den verschriftlichten Vorträgen, die auf dem Konvent der Pastoren- und Diakonenschaft vom 16.–19. März 2015 des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zum Themenkomplex ‚Nur noch kurz die Welt retten – Dimensionen christlicher Sozialethik in einer globalisierten Welt‘ gehalten wurden.

Das Beiheft (mit 248 Seiten eigentlich mehr ein Buch) gliedert die 18 Beiträge in sechs Teile: Eingeleitet wird der Band durch die fünf Hauptvorträge des Konvents (Ralf Dziewas, Adelheid Biesecker, Friedrich Lohmann, Fernando Enns und Pascal Kober), die durch ihre Beiträge die thematischen Felder inhaltlich abstecken. Dabei geht es vom Reich Gottes über Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit bis zur Frage, ob Frieden ohne Gewalt Utopie oder Handlungsmaxime ist. Darauf aufbauend folgen drei biblische Reflexionen (von Michael Rohde, Carsten Claußen und Matthias Dichristin), die sich um Fremdheitserfahrungen und den Umgang mit Fremden im Alten Testament, Gastfreundschaft im Neuen Testament und einer Meditation über die eschatologische Hoffnung, die die Kraft hat, unsere Gegenwart zu verändern, drehen. Der dritte Teil thematisiert die ‚Lebensethik‘ und umfasst drei Beiträge (Claudia Hinck, Miriam Stamm und Michael Borkowski), die sich mit ethischen Konkretionen wie dem Umgang mit Demenzkranken, Sterbehilfe und der Rolle des Pastors bei solchen Fragen beschäftigen. Daran schließen sich drei Beiträge zum Thema ‚Gesellschaftsethik‘ an (Damaris und Simon Werner, Christine Schulze und Jens Stangenberg), die sich mit

den Themen Familie in biblischer und geschichtlicher Betrachtung, moderne Sklaverei und Menschenhandel in Deutschland beschäftigen sowie einen Praxisbericht des Projektes ‚Serve the city‘ in Bremen enthalten. Im fünften Teil werden Aspekte einer Wirtschafts- und Arbeitsethik reflektiert (Uwe Heimowski, Torsten Nolte und Michael Freitag), die sich im Spannungsfeld einer Arbeitsethik in Deutschland, Landraub in den Ländern des Südens und unserem kritischen Konsum am Beispiel des fairen Handels bewegen. Abgeschlossen wird das Beiheft durch den Beitrag von Edgar Lüllau mit dem Thema ‚Gottes Reich und Gottesstaat‘, in dem er sich mit christlicher und islamischer Mission in Nordkamerun auseinandersetzt.

Exemplarisch sollen nun zwei Schlüsseltexte näher beleuchtet werden, die inhaltlich die Beiträge aus meiner Sicht gut widerspiegeln:

Auf knapp 30 Seiten entfaltet Ralf Dziewas (Professor für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie) die Bedeutung der Reich-Gottes-Theologie für die Sozialethik. Nach einer soliden biblischen Grundlegung gewinnt der Vortrag deutlich an Spannung und Dynamik, wenn Dziewas das Reich Gottes als Kommunikation des Willens Gottes beschreibt, das sich mitten in unseren sozialen Beziehungen zeigt und er sich so deutlich gegen eine lutherisch-orthodoxe Lesart eines jenseitigen Reich-Gottes-Verständnisses wendet. So schreibt er: „Das Reich Gottes ist in diesem Sinne ein soziales Miteinander, ein von der Gnade geprägtes Kommunikationsgeschehen, in dem die Herrschaft Gottes als aktuell erlebt wird“ (S. 25). Aber Dziewas Reich-Gottes-Theologie verkommt dabei nicht zu einem sozialen Aktivismus, sondern hält die Spannung zwischen der Wirkmacht der biblischen Texte, einer lebendigen Frömmigkeit, sozialer Aktivität und innerer Gelassenheit.

Ein zweiter Vortrag, der näher betrachtet werden soll, stammt von Fernando Enns (Professor für Friedenstheologie und Ethik an der Freien Universität Amsterdam) und beschäftigt sich mit der aktuellen Frage ‚Frieden ohne Gewalt – Utopie oder Handlungsmaxime?‘. Der Mennonit Enns klärt zu Beginn, dass veränderte gesellschaftliche Bedingungen auch veränderte Begrifflichkeiten brauchen, und stellt fest, dass durch die globalisierte Welt eine neue Herausforderung für die Weltgemeinschaft entstanden ist, die sich mit Kriegen, kriegerischen Auseinandersetzungen und Terrorakten in bisher ungeahntem Ausmaß auseinandersetzen muss. Dabei ist die Frage zu stellen, wie die Spirale der Gewalt eingedämmt oder gestoppt werden kann. Aus friedensethischer Perspektive betont Enns, dass es nicht um einen ‚Gerechten Krieg‘ gehen kann, sondern nur um einen ‚Gerechten Frieden‘. Dies, so Enns, sei ein großer Unterschied, denn erstens habe dies die Schwelle für militärisches Eingreifen eher gesenkt und zweites braucht es für die neuen Herausforderungen neue Wege und eine gemeinsame ökumenische Strategie. Dabei mahnt Enns eine „ethische Schärfung der Elemente Frieden und Gerechtigkeit“ (S. 84) an, die in den politisch-sozialen Kontexten unserer Zeit der Realpolitik und des „Nichtstuns“ geopfert werden. Dies, so Enns, sei der ‚Dritte Weg‘, den eine Friedensethik suchen müsse und der konkret bedeute, die „ganze Breite ziviler, kontextueller Konflikttransformationen, ziviler Konfliktinterventionen, die Wahrheits- und Versöhnungskommissionen, Trauma-Therapien und Praktiken zur Anwendung eines restaurativen Ansatzes“ (S. 85) wahrzunehmen. Denn all dies wird sowohl von der Politik als auch von der Kirche zu wenig in den Blick genommen.

In Enns Vorschlag und Suche nach dem ‚Dritten Weg‘ kann das ganze Beiheft eingeordnet werden – und dies nicht nur in Bezug auf die Reaktion gegenüber kriegerischen Konflikten, sondern auch im Blick auf die Frage, wie wir in großen gesellschaftlichen Umwälzungen als Christinnen und Christen leben sollen oder biblisch betrachtet: Wie

können wir ‚Salz und Licht‘ in einer globalisierten Welt sein, in der die weltpolitischen Themen in unserem Alltag immer mehr Platz bekommen und unser Einkäufen in einem direkten Zusammenhang mit der Ausbeutung ganzer Staaten zusammenhängt? Wie gehen wir damit um, dass Deutschland Waffen an Länder liefert, die die Terrormiliz des sogenannten Islamischen Staates unterstützen, und wir dann zuschauen, dass die genau davor Flüchtenden vor Europa im Mittelmeer zu Hunderten ertrinken? Der Band gibt auf diese Fragen keine direkte Antwort, aber er setzt sich mit den dafür wichtigen theologischen Grundlagen kritisch auseinander, und das ist mehr als lobenswert. Den Freikirchen wird oftmals vorgeworfen, sich aus den gesellschaftlichen Diskursen vornehm zurückzuhalten, und wenn, dann zu spät etwas dazu sagen. Dieses Beiheft ist ein Gegenbeispiel: Aktuell, theologisch fundiert und gesellschaftskritisch setzt es sich mit den brennenden sozialetischen Fragen unserer Zeit auseinander.

Insgesamt eine wichtige Hilfe, zum einen für die theologische Auseinandersetzung mit den besagten Themen, zum anderen für die freikirchliche Basis, denn das wünsche ich den Beiträgen: möglichst viele Leserinnen und Leser.

Prof. Dr. Tobias Faix, Professor für Praktische Theologie an der CVJM-Hochschule und Leiter des Instituts für Transformationsstudien (ITS) in Kassel, Hugo-Preuß-Straße 40, 34131 Kassel; E-Mail: faix@cvjm-hochschule.de

RALF DZIEWAS/MICHAEL KISSKALT (Hg.): Identität und Wandel. Konfessionelle Veränderungsprozesse im ökumenischen Vergleich, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, kt., S., ISBN 978-3374032761, 251 S., € 28,-.

Der von Ralf Dziewas, Professor für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie, sowie Michael Kißkalt, Professor für Missionswissenschaft und seit 2014 Rektor der Theologischen Hochschule Elstal, herausgegebene Band veröffentlicht Vorträge, die anlässlich eines Symposiums zu dem Thema: „Wie wandlungsfähig sind Konfessionen?“ im November 2011 an der Theologischen Hochschule Elstal gehalten wurden.

Die einzelnen Beiträge gehen in theologischer und soziologischer Perspektive auf die breit angelegte Themenstellung ein, inwieweit, wodurch und woraufhin Glaubensgemeinschaften, Kirchen und Konfessionen wandlungsfähig sind bzw. wie diese mit dem „Spannungsfeld zwischen Identität und Wandlung umgehen und was dies für den ökumenischen Dialog bedeutet“ (Vorwort, S. 10).

Der ehemalige Elstaler Alttestamentler Michael Rohde untersucht in seinem historisch-exegetischen Beitrag: „Die Herausforderungen des Jahweglaubens in exilischer Zeit“, inwiefern die Krise des jüdisch-israelitischen Glaubens im sechsten Jahrhundert v. Chr. durch die Zerstörung des Heiligtums und den Verlust der territorialen Selbstständigkeit „eine der prägendsten und produktivsten Phasen für die Überlieferung des Glaubens“ (S. 23) wurde. Rohde findet in den biblischen Überlieferungen sieben Bewältigungsstrategien und Wandlungsprozesse des jüdisch-israelitischen Glaubens, die er in seiner Studie nebeneinanderstellt und entfaltet. Kompakt und anregend benennt er Herausforderungen, die sich aus den Wandlungsprozessen des jüdisch-israelitischen Glaubens ergeben, so zum Beispiel die Frage nach den Anteilen von partikularistischen und universalistischen Glaubensüberzeugungen in christlichen Konfessionen.

Der Systematiker Eilert Herms geht der Frage nach der Wandlungsfähigkeit einer an Bekenntnisschriften gebundenen Evangelischen Kirche nach. Dabei bestimmt er zunächst ausführlich, fundiert und präzise die zentralen Begriffe der Tagungsthematik: „Wandlungsfähigkeit“ und „Konfession“. Er begründet, dass „Wandlungsfähigkeit“ innerweltlich-leibhaften Personseins sowie menschlicher Gemeinschaft einerseits auf eine vorgegebene Bestimmtheit ihres Werdens bezogen ist, andererseits diese aber auf das Potential, das ihnen als Basis ihres Werdens eignet, fördernd und beschränkend einwirken können. Über die Bekenntnisschriften bindet sich die evangelische Kirche an das altkirchliche Bekenntnis (*regula fidei*) und damit an das im biblischen Kanon bezeugte Christusgeschehen, das allein die (theologische) Identität der Kirche begründet. Daher ist eine Wandlung der Kirche dadurch zu erwarten, „dass sie durch vertiefte Besinnung auf das ihre Identität begründende und tragende Christusgeschehen selbst gewandelt wird“ (S. 58).

Der Paderborner Theologe Ralf Miggelbrink zeigt in seiner Untersuchung zur Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass die römisch-katholische Kirche nur dann und in dem Maße wandlungsfähig ist, wenn sie „in großer Breite von der Selbigkeit ihrer Tradition im Wandel überzeugt sein kann“ (S. 67). Deshalb bedarf es der theologischen Erläuterung, „wie das Neue im Alten bereits angelegt ist und dass das Neue dem Alten auf keinen Fall widerspricht“ (S. 68). Miggelbrink sieht die katholische Theologie und das kirchliche Lehramt vor der Herausforderung, unter Wahrung der Tradition und der Einheit der diachronen Kirche, den christlichen Glauben in Bezug auf die aktuellen gesellschaftlichen Probleme als befreiend und erlösend zu explizieren.

Der baptistische Theologe Ralf Dziewas arbeitet zur Veränderungsfähigkeit und Verbindlichkeit kongregationalistischer Freikirchen im ökumenischen Dialog zwei soziologische und theologische Grundprinzipien heraus, die beides ermöglichen: „Das Prinzip Freiheit und Freiwilligkeit auf der einen und das Prinzip Einheit und Einmütigkeit auf der anderen Seite“ (S. 74f.). Im Spannungsfeld zwischen diesen beiden Prinzipien entwickeln sich kongregationalistische Freikirchen – ausgehend von den Ortsgemeinden – evolutionär, wie Dziewas an Entwicklungen im Abendmahls- und Taufverständnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden im ökumenischen Kontext zu zeigen vermag.

Der Reutlinger systematische Theologe Michael Nausner entfaltet in seinem Beitrag über die Wandlungen methodistischer Ethik, was John Wesleys „Zusammenschau von sakramentalem und sozialem Leben für methodistische Ethik im 21. Jahrhundert“ (S. 103) bedeutet. Nausner stellt das die Schöpfung erneuernde Wirken Gottes in den Mittelpunkt seiner Überlegungen und versteht Wandlung dezidiert in dem Sinne, dass Kirchen und Gesellschaft an diesem Erneuerungsprozess in der Schöpfung teilhaben. Zugleich spricht er aber auch von einer grundlegenden Wandlung durch das Heilsgeschehen in Christus, die im Abendmahl paradigmatisch zum Ausdruck kommt. Aus dem erneuernden Wirken Gottes in der Schöpfung und im Christusgeschehen folgt für sein Kirchenbild, dass dieses in einem kontinuierlichen sozialen Kommunikationsprozess mit ihrer Umwelt steht, wie dies etwa im Methodismus durch das offene Abendmahl als Paradigma für „soziales Zusammenleben in der Öffentlichkeit“ (S. 114) der Fall ist.

Der Missionswissenschaftler Michael Kißkalt reflektiert in seinem Beitrag: „Konfessionelle Alterierungsprozesse in der Fremde“ am Beispiel afrikanischer Migrationsgemeinden in Deutschland die These, „dass sich in der Situation von Diaspora und Migration konfessionelle Prägungen von Kirchen verändern, wenn sie sich dem Kontext der neuen Beheimatung öffnen“ (S. 116). Kißkalt differenziert unterschiedliche Typen afrikanischer Migrationsgemeinden in Deutschland und weist am Beispiel der Kirchen

in Kamerun nach, dass die in der Kolonialzeit gegründeten Kirchen ein soziales Verständnis von Konfessionalität als verbindlicher Netzwerkgemeinschaft mit einem „eher rudimentären Bekenntniskern“ (S. 128) ausgeprägt haben. Der fluide Charakter der Konfessionalität, verbunden mit einer pentekostal-charismatischen Prägung, verleiht Alterierungsprozessen in Migrationsgemeinden, die sich der neuen Heimatkultur öffnen und sich einer Kirchenfamilie in Deutschland anschließen, eine besondere Dynamik, die den Kirchenfamilien in Deutschland dazu verhelfen kann, konfessionelle Festlegungen und Abgrenzungen zu überwinden.

Der Band schließt mit einem Beitrag des Journalisten William Yoder, der unter der Überschrift: „Die Wandlung konfessioneller Identität am Beispiel Russlands 1990–2010“ einen Einblick in das protestantische Leben Russlands, insbesondere der baptistisch geprägten Protestanten, gibt. Yoder legt dar, inwiefern das Eintreffen verschiedenartigster kirchlicher Missionen und Bewegungen in Russland nach 1990 zu einer Zersplitterung protestantischen Lebens geführt hat und beschreibt kenntnisreich die vielfältigen Faktoren, die dabei eine Rolle gespielt haben. Deutlich wird, dass gegenwärtig neo-calvinistische Missionen aus den USA mit starken finanziellen Mitteln sowie pfingstlich-charismatische Gruppierungen mehrheitlich das Bild der Protestanten in Russland und den GUS-Staaten bestimmen.

Der Band bietet insgesamt einen luziden Einblick in die historischen, soziologischen und kulturellen Ursachen sowie den Verlauf spezifischer Wandlungsprozesse christlicher Kirchen und Konfessionen und fördert damit das gegenseitige Kennenlernen und Verstehen. Die vielfältigen Beiträge zeigen eindrucksvoll, inwiefern die Herausforderung, sich im Spannungsfeld von Identität und Wandel zu bewegen, die Konfessionen verbindet. Zudem wird einsichtig, dass ein Fortschritt der Kirchen sowie der Ökumene nur im Rückbezug und in einer vertieften Besinnung auf das ihre Identität als christliche Kirchen begründende und tragende Christusgeschehen ermöglicht wird.

Eine abschließende Zusammenfassung würde den Ertrag des Bandes und seiner Beiträge konzentrieren und verdichten.

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

HARALD SEUBERT (Hg.): Mission und Transformation. Beiträge zu neueren Debatten in der Missionswissenschaft, Studien zu Theologie und Bibel 12, Wien/Zürich: LIT-Verlag 2015, kt., 124 S., ISBN 978-3-643-80197-5, € 29,90.

In der neueren missionstheologischen Diskussion spricht man seit Jahren zunehmend von „Transformation“. Interessanterweise wird der Begriff nicht nur von Theologen aus dem ökumenischen, sondern auch von Autorinnen und Autoren aus dem evangelikalen Umfeld verwendet: Von Autoren wie Johannes Reimer, Tobias Faix, Roland Hardmeier und anderen wird die Transformation von Ungerechtigkeit in Gerechtigkeit als *ein* Ziel der christlichen Mission angesehen. Dass diese Position, die in den 1960iger und 70iger Jahren zur Abwendung evangelikal geprägter Protestanten von der ökumenischen Bewegung und zur Gründung der Lausanner Bewegung geführt hatte, in den evangelikalen Kreisen eher kritisch beurteilt wird, verwundert nicht. Der vorliegende Band gibt in seinem Kern Vorträge aus einer Ringvorlesung zum Thema wieder, die 2014 an der Selbstständigen Theologischen Hochschule Basel gehalten wurden. Der Herausgeber

Prof. Dr. Harald Seubert wirkt an der Hochschule seit 2012 als Professor für Philosophie und Religionswissenschaft.

Der Beitrag Seuberts „Transformation und Mission? Neue Perspektiven in der Missionswissenschaft“ (S. 9–25) zeichnet die Veränderungen des Missionsverständnisses seit dem 19. Jahrhundert bis heute nach, stellt dann dem „Paradigma der Transformationstheologie“ die „Einwände des Tübinger Appells“ (2013) gegenüber, um am Ende zusammenfassend das „postmoderne Transformationsdogma“ dezidiert aus eigener Sicht in Frage zu stellen und die Aufgaben der Missionswissenschaft angesichts der postmodernen Herausforderungen zu formulieren. Besonders inspiriert haben ihn letztlich die Aussagen von Papst Franziskus in „*Evangelii Gaudium*“.

„Kontroverse um die Transformationstheologie – im Horizont der missionstheologischen Diskussion zwischen der evangelikalen und der ökumenischen Bewegung“ (S. 27–46) ist der Titel des Beitrages von Rolf Hille. Er stellt die Unvergleichbarkeit der menschlich-gesellschaftlichen und der göttlichen „Transformation“ im Heilswerk Jesu heraus. In der realen Geschichte müsse man bis zur Vollendung mit der „Macht des antichristlichen Verderbens“ (S. 31) rechnen. Von daher habe das gesellschaftlich-transformatorische Wirken der Christen einen „zwar begrenzten, aber legitimen Rahmen“. Christen engagieren sich politisch zur Erhaltung der Schöpfung und der Eindämmung der Sünde (*usus politicus legis*) und, inspiriert vom Geist Gottes, auch transformierend (*tertius usus legis*), aber dies eher zeichenhaft. Dabei müsse die Verkündigung des Evangeliums immer im Vordergrund stehen, denn Jesus habe zwar die Lösung der Schuldfrage gebracht, aber die Lösung der Machtfrage stehe noch aus und liege nicht im menschlichen, auch nicht im christlich-menschlichen Vermögen. Diejenigen Christen, die sich zu diesem politisch-gesellschaftlichen Dienst berufen sehen, möge man unterstützen, doch angesichts der „qualitativen Differenz zwischen zeitlichem Wohl und ewigem Heil“ (S. 35) und der „Ambivalenzen politischer Aktion und [der] Eindeutigkeit der Verkündigung“ (S. 36) müsse man das transformatorische Engagement immer dem Verkündigungsdienst der Kirche unterordnen. Abschließend zeichnet Hille die Geschichte der ökumenischen Bewegung und des evangelikalen Protestes nach, der angesichts der neuen Missionserklärung des Ökumenischen Rats der Kirchen von Busan 2013 nach wie vor notwendig sei. Wenn Christen sich zu sehr „transformatorisch“ engagierten, würden sie die für den Verkündigungsauftrag notwendige Kraft riskieren.

In seinem Beitrag „Die Position des Tübinger Pfingstaufrufs im Licht des trinitarisch-heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses“ (S. 47–61) kritisiert Peter Beyerhaus vor allem die kontextuelle Hermeneutik der „Neoevangelikalen“, die zu dieser Transformationstheologie geführt hat, die den „unbiblischen“ Positionen der Ökumenischen Bewegung sehr nahe komme. Apologetisch-kritisch beleuchtet er neben- und nacheinander evangelikale Transformationsaussagen und neuere Verlautbarungen des Ökumenischen Rats der Kirchen. Beide ruft er auf, zum heilsgeschichtlichen Missionsverständnis zurückzukehren.

Etwas differenzierter ist demgegenüber der Beitrag von Stefan Schweyer: „Salziges Salz. Welche Kirche braucht die Welt?“ (S. 63–79). Auch er plädiert eindringlich dafür, dass Kirche und Mission sich nicht zu sehr den gesellschaftlichen Nöten und Bedingungen anpassen sollten, doch habe er für die Transformationstheologen insofern Verständnis, als sie aus eng geprägten Gemeinden und Bewegungen kommen und nun Welt und Gesellschaft als Betätigungsfeld entdecken. Er könne die Rede von der Ganzheitlichkeit und der Diesseitigkeit der Mission gut nachvollziehen, doch dürfe Mission ihre prioritäre vertikale Dimension, ihren Gottesbezug, nicht vernachlässigen: „Die vertikale Dimension ist die

Mitte und bildet die Quelle für die ganzheitliche Lebensgestaltung in der horizontalen Dimension.“ (S. 70) Die vertikale Dimension der Mission habe immer die „sachliche Priorität“, auch wenn die horizontale Dimension der Mission situativ („zeitliche Priorisierung“) immer wieder angemessen sein mag; letztere ist aber „vorläufig und damit unvollständig“ und habe einen „zwiespältigen und reversiblen Charakter“ (S. 72). Diese theologischen Erkenntnisse führt Schweyer im Folgenden im Blick auf den Gemeindeaufbau aus.

Die letzten beiden Beiträge bringen die Diskussion um die transformatorische Mission in Zusammenhang mit dem Begriff des „Missionalen“. Beachtlich ist hierbei zunächst der Beitrag von Andreas Loos: „Das Heil in der missionalen Theologie. Ein Gesprächsangebot aus trinitätstheologischer Sicht“ (S. 81–94). Er nimmt wahr, dass Transformationstheologen um ihre Soteriologie ringen, benennt dabei kritisch manche einseitigen Ansätze, findet aber im Ganzen gute Ansatzpunkte, die er durch die Entfaltung eines trinitarischen Heilsverständnisses fördern will. Bemerkenswert sind dabei beispielsweise folgende Thesen: „2.3. Heil ist wegen seiner Fülle offen für geschichtliche Vollendung“ (S. 85), „3.1. Das Handeln Gottes ist in sich differenziert“ (S. 88) oder „3.2. Erlösung gründet in der liebevollen Weigerung Gottes, das Unheil zu akzeptieren“ (S. 89). Bei aller Anerkennung der missionalen und transformationstheologischen Ansätze setzt Loos sich dafür ein, dass der Heilsbegriff nicht verflacht und der Reichtum der biblischen Soteriologie ausgeschöpft wird, vor allem auch im Blick auf die Botschaft vom Kreuz.

Abgeschlossen wird der Band durch einen Aufsatz von Klaus W. Müller: „Was in der Welt ist ‚missional‘? Konstruktiv-kritische Gedanken zur Genese des Begriffs ‚missional‘ aus deutscher Perspektive. Ein Beitrag zur Diskussion“ (S. 95–124). Nach einer Darstellung der vielfältigen „missio-Dei-Verständnisse“ im 20. Jahrhundert deutet er auf die Verwurzelung der missionalen Theologie, wie sie im „missionalen Baum“ (S. 102) zum Ausdruck kommt und skizziert dann, ohne eigene Kommentare, vielfältigste Definitionen von „missional“ im deutschsprachigen Raum. Interessant ist seine eigene Folgerung, dass der fluide Charakter des „Missionalen“ zur Widerspiegelung der Kenosis Gottes in Christus in der Mission der Gemeinde passt. Die christliche Mission geht in einen bestimmten Kontext ein, verschwimmt mit diesem, verwirklicht sich darin in Bekenntnis und Gehorsam gegenüber Gott, in Dissonanzen und Spannungen. Wenn die konkrete christliche Gemeinde das Evangelium in ihrer Kultur lebt und damit zur Anschauung wird für eine christliche Lebensstrategie, kann die Kultur ihrerseits zunehmend christlich werden, „wenn biblische Werte, Institutionen, Sprache und Traditionen in der Praxis des Lebens eine Relevanz erhalten“ (S. 119). Mit eigenen Erfahrungen als Missionar in Mikronesien rundet Müller diesen Gedankengang und seinen Beitrag ab.

Fazit: In diesem Band „Mission und Transformation“ spiegelt sich vor allem die evangelikale Position wider, die der Transformationstheologie kritisch gegenübersteht. Die letzten drei Beiträge allerdings zeigen sich weniger apologetisch, mühen sich um ein anerkennendes Verstehen dieses missionstheologischen Ansatzes und bauen Brücken, die alle Beteiligten in dieser Diskussion weiter bringen können. Man mag den Transformationstheologen vorwerfen, dass sie zu ideologisch argumentieren und handeln, doch stehen auch die brüskten Gegner dieses Ansatzes in der Gefahr einer Ideologisierung. Wer das offene und verstehende Gespräch sucht, mag am meisten Gewinn aus dieser Diskussion ziehen.

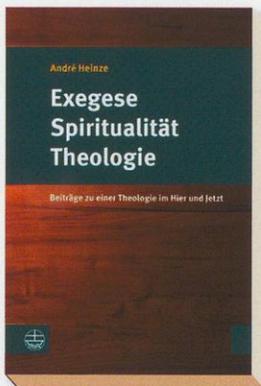
Prof. Dr. Michael Kisskalt, Professor für Missionswissenschaft und Rektor der Theologischen Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark-Elstal; E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de

Hrsg. von Christian Wehde | Simon Werner

André Heinze

EXEGESE – SPIRITUALITÄT – THEOLOGIE

Beiträge zu einer Theologie im Hier und Jetzt



André Heinze war von 2002 bis zu seinem frühen Tod im März 2013 Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Elstal. Er hat in seiner 11-jährigen Tätigkeit als Hochschulprofessor zahlreiche Studierende geprägt. Zugleich war er ihnen ein Vorbild dafür, dass wissenschaftliche Exegese und persönliche Spiritualität einander ergänzen und voneinander profitieren.

Der vorliegende Sammelband würdigt André Heinze, indem er die wichtigsten Aufsätze und Referate aus den Bereichen Exegese und Theologie mit besonderen geistlichen Texten verbindet. Dazu gehören auch theologische Reflektionen über seine schwere Krebskrankung sowie teilweise noch unveröffentlichte Beiträge.

280 S., Pb., 15,5 x 23 cm
ISBN 978-3-374-04291-3

34,00 Euro

Bestellung an:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | Versandbuchhandlung

E-Mail: buchhandlung@oncken.de | Tel.: 0561.520 05-88



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 40. Jahrgang • 2016 • Heft 2 • ISSN 1431-200X

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

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kißkalt 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 Kißkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark. Telefon: (0332 34) 74 310, E-Mail: michael.kisskalt@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: (0561) 520 05-24,

Telefax: (0561) 520 05-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und

Bundes-Verlag, Postfach 4065, 58426 Witten, Telefon: (023 02) 9 30 93-680,

Telefax: (023 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

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

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (0561) 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.

Fragebogen online ausfüllen:

www.skb-badhomburg.de



WÜRDEN
SIE UNS
IHRE
MEINUNG
SAGEN?



THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Mission neu denken

Aufsätze

Johannes Reimer: **Inklusive Mission – Widerspruch oder Notwendigkeit** 111

Matthias Ehmann: **Von der „Reverse Mission“ zur „Globalen Mission“**. Das Christentum des 21. Jahrhunderts im Angesicht von Mission, Migration und Globalisierung 126

Rezensionen 150

PREDIGTWERKSTATT

Jochen Wagner: Predigt über 1. Könige 19, 1–8
„Aufstehen zum Leben – mit Elija“ 140

Kommentar zur Predigt von Jochen Wagner (Martin Englisch) 145

ISSN 1431-200X

2016 • Heft 3

40. JAHRGANG

zi

Mission neu denken

In diesem Heft melden sich Missionstheologen des Bundes Freier evangelischer Gemeinden zu Wort, die Mission neu denken. Sie zeigen auf, welche Relevanz neuere Entwicklungen in Mission und Missionstheologie für den freikirchlichen Kontext haben.

Christliche Mission wird heute nicht mehr als kirchlicher Herrschaftsakt verstanden, sondern als Zeugnis des Evangeliums in Wort und Tat, mit großem Respekt vor den Menschen, zu denen man sich als Kirche und Christenmensch gesandt fühlt. Denn man weiß, dass Gott in seiner Mission auch außerhalb der Kirche am Wirken ist. Von daher sieht Mission die Welt nicht mehr als feindliches Gegenüber, sondern als Ort, an dem sie mit allen Menschen guten Willens zusammen wirken kann. JOHANNES REIMER, Professor für Missionswissenschaft an der Theologischen Hochschule Ewersbach, führt dies in seinem Beitrag *Inklusive Mission* theologisch-biblisch begründet aus und gibt starke Impulse für die missionarische Praxis.

MATTHIAS EHMANN, noch Pastor der FeG-Gemeindegründungsarbeit City-Church in Würzburg, ab September wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Missionswissenschaft an der Theologischen Hochschule Ewersbach, konkretisiert diesen Ansatz im Blick auf die globalen Veränderungen in der Christenheit und die wachsende Präsenz internationaler Gemeinden und Kirchen in Deutschland. Diese Umwälzungen im globalen Christentum bringen neuen Möglichkeiten und Herausforderungen für die Kirchen in Deutschland mit sich. In seiner Argumentation lässt Ehmann vor allem afrikanisch-stämmige Theologen zu Wort kommen.

Die Predigtwerkstatt enthält in diesem Heft eine in ökumenischen Kontexten gehaltene Predigt von Dr. JOCHEN WAGNER, Pastor der FeG Kirchberg, zum Thema: Aufstehen zum Leben – mit Elija (1. Könige 19, 1-8). Durchaus kritisch kommentiert wird die Predigt von MARTIN ENGLISCH, Pastor in der jungen Gemeinde „Jesus-Treff“ in Stuttgart.

Dieses Heft ist das erste THEOLOGISCHE GESPRÄCH, in dem mindestens ein Aufsatz pro Heft vor der Veröffentlichung ein Peer-Review-Verfahren durchlaufen musste. Die Mitglieder des „Akademischen Beirats“ werden im Impressum angezeigt. So erhält unsere Zeitschrift einen höheren akademischen Stellenwert, der ihrer Qualität gerecht wird.

Dass die Lektüre des Heftes Freude macht, zum theologischen Weiterdenken ermutigt und zu einer neuen missionarischen Praxis motiviert, wünsche ich den Leserinnen und Lesern von Herzen.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

Inklusive Mission – Widerspruch oder Notwendigkeit

I Erst teilnehmen, dann glauben

Es fällt uns Christen zunehmend schwer, säkularisierte Menschen mit dem Evangelium zu erreichen.¹ Die Kirche ist weitgehend sprachlos geworden. Ursachen hierfür sind vielfältig. Eine unter vielen, wenn nicht eine der wesentlichen, ist die selbstgewählte Isolation der Christen von der Welt. In seinem gut geschriebenen Buch „How to Reach Secular People“ schreibt der Amerikaner George G. Hunter III:

„Effective communicators do not try to do all the communicating. They know that the faith is more caught than taught, that a person’s meaningful ‚Involvement‘ can do its own communicating, and that involvement helps people to discover the faith for themselves; so they get seekers involved in the fellowship, message and service of the congregations. Many people come to believe from several months of involvement.“²

Hunter beobachtet, dass Menschen dann zum Glauben kommen, wenn sie vorher über viele Monate an kirchlichen Aktivitäten beteiligt waren. Ähnlich äußert sich Jim Harnish, der selbst partizipative Evangelisation praktiziert. Harnish berichtet:

„I grew up thinking that the sequence was accept Jesus, then read the Bible, then get into fellowship and serve in the world. But I learned that, usually, it is just the opposite; they get involved first, then they ask the biblical and theological questions, then they move into commitment.“³

Hunters und Harnish’s Bemerkungen regen Fragen an. Kann man Menschen, die noch keinen Glauben an Christus aufweisen, an kirchlichen Projekten beteiligen? Kann man mit Ungläubigen in missionarischer Hinsicht zusammenarbeiten? Diese Fragen stellen sich wohl die meisten freikirchlichen Gemeinden kaum. Ist eine solche Beteiligung gar Voraussetzung zum evangelistischen Gespräch? Setzt effektive Kommunikation des Evangeliums ein bewusstes Miteinander von Christen und Nichtchristen voraus? Ist eine so verstandene inklusive Mission denkbar? Auch in Freikirchen?

¹ Siehe dazu die Diskussion in REIMER, JOHANNES: *Leben. Rufen. Verändern. Chancen und Herausforderungen gesellschaftstransformativer Evangelisation heute*. Transformationsstudien Bd. 5, Marburg 2013, 11 ff.

² HUNTER, GEORGE G. III.: *How to reach secular people*, Nashville 1992, 99-100.

³ HARNISH, JIM in: HUNTER, GEORGE G. III. 100 (wie Anm. 2).

2 Eine Kirche für oder mit Anderen

Es wird weithin angenommen, dass Mission ohne Kontextualisierung und Inkulturation nur schwer zu verwirklichen ist. Man kann Menschen nur dann mit dem Evangelium erreichen, wenn man ihre Welt kennen, ihre Sprache sprechen lernt, ihre Kultur verstanden hat und ihre Nöte und Bedürfnisse benennen kann. Die Kirche gestaltet ihre Mission für die Menschen. Sie ist eine „Gemeinde für die Welt“, wie Karl Barth es einmal treffend formulierte.⁴ Und Dietrich Bonhoeffer unterstrich diese Tatsache mit seinem berühmten Satz: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“⁵ Sie muss sich, so Bonhoeffer, am allgemeinen Leben der Gesellschaft beteiligen, und zwar nicht herrschend, sondern helfend und dienend.⁶

Bonhoeffers Satz ist vielfältig national und international von evangelischer und katholischer Seite zitiert und diskutiert worden.⁷ Dabei ist auch deutlich geworden, dass *Kirche für Andere* potenziell auch ein problematisches Konstrukt sein kann. Theo Sundermeier verwies in seiner Reflektion der Forderung Bonhoeffers auf den liberal-humanistischen Hintergrund hin, auf dem dieser Satz entstand.⁸ In einem solchen Kontext ist die Haltung der *Kirche für Andere* schnell der Gefahr unterworfen, pro-existent für die anderen da zu sein; und dann ist sie wieder weniger die dienende, sondern eher die alles wissende und schnell zu Dominanz neigende Größe. Die Geschichte ist voll solcher Beispiele, wo diakonische Hilfe im Handumdrehen zur Frage der Kontrolle der Bedürftigen wurde. Sundermeier schlägt daher vor, statt über eine *Kirche für Andere* von der *Kirche mit Anderen* zu sprechen. Nicht Proexistenz ist gefordert, sondern Konvivenz.⁹ Ganz ähnlich stellt Gourdet fest, dass eine notwendige Identifikation mit den Menschen nur durch realistische Partizipation am Leben der Menschen und diese nur dann zu erreichen ist, wenn wir weniger *für* die Menschen arbeiten, sondern *mit* ihnen.¹⁰ Ohne eine solche Nähe zu den Menschen werden wir keine effektiven Wege der missionarischen Kommunikation entwickeln können; setzt doch die Entwicklung solcher Wege beides voraus, nämlich dass wir (a) von und

⁴ BARTH, KARL: Kirchliche Dogmatik IV,3, Zürich ³1979, 872 ff.

⁵ BONHOEFFER, DIETRICH: Entwurf für eine Arbeit, DWB 8, Gütersloh 1998, 556-561, 560.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Siehe dazu u. a. METZ, JOHANN BAPTIST: Unity and Diversity: Problems and Prospects for Inculturation, in: Concilium 204 (1989), 83; SHORTER, AYLWARD: Evangelization and Culture, London 1994, 89.

⁸ Vgl. SUNDERMEIER, THEO: Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: HUBER, WOLFGANG/RITSCHL, DIETRICH/SUNDERMEIER, THEO: Ökumenische Existenz heute 1, München 1986, 49-100, 62 ff. Ferner BOSCH, DAVID JACOBUS: Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission. Maryknoll, New York 2011, 384.

⁹ Vgl. SUNDERMEIER, a. a. O. 65 (wie Anm. 8)

¹⁰ Vgl. GOURDET, SANDRA: Identification in intercultural communication, in: Missionalia 24/3, 1996, 399-409, 407 f.

(b) mit den betroffenen Menschen lernen.¹¹ Ein solches gemeinsames Lernen ist entscheidend für jede sinnvolle Evangelisation.¹² Kommunikation des Evangeliums findet letztlich nur in einem offenen Raum statt, in dem alle Teilnehmer berechtigt sind, ihre Geschichte ohne Hindernisse mitzuteilen. Natürlich setzt ein solcher offener Raum eine Willkommenskultur voraus, der sich eine evangelisierende Gemeinde zu verschreiben hat.¹³

Das klingt logisch. Allerdings ist damit die Frage, ob partizipative Evangelisation den Vorstellungen des Neuen Testaments entspricht, noch nicht beantwortet. Ist eine *Kirche mit Anderen* biblisch-theologisch zu verantworten? Kann es so etwas wie christliche Mission in der Zusammenarbeit mit Nichtchristen geben? Und wenn Ja, wie begründet man diese biblisch-theologisch? Wie schwer und wie umstritten solche Fragestellungen sind, zeigt uns ja gerade die Diskussion über die *Common Ground Theologie*.¹⁴ Und dann stellt sich die Frage nach der Praxis. Wie gestaltet man eine inklusive Mission, ohne dabei den exklusiven Glauben zu kompromittieren?

Henning Wrogemann, der das missionstheologische Konstrukt Theo Sundermeiers zur Konvivenz weiterdenkt, fragt mit Recht, ob die Reduktion der Kirche auf ihr Dasein für die Welt, die Armen oder auch einfach für die Anderen theologisch zu vertreten ist und stellt dann fest:

„Kirche lebt ... nicht selbstbezogen im Sinne der Expansion des Eigenen (Kirchengründung und -ausdehnung), sie lebt auch nicht quasi funktionalisiert nur um der anderen willen (Kirche für andere), sondern sie lebt ihrem von Gott gestifteten Wesen nach ..., dass sie mit anderen und Fremden in einer Gemeinschaft des geteilten Lebens existiert, in einer Gemeinschaft des Leidens und einer Gemeinschaft des Feierns.“¹⁵

¹¹ Vgl. HESSELGRAVE, DAVID J.: *Communicating Christ Cross-Culturally. An Introduction to missionary communication*, Grand Rapids 1991, 46.

¹² Vgl. LOEWEN, JACOB A.: *Culture and Human Values: Christian Interpretation in Anthropological Perspective*, Pasadena 1977, 36; GOURDET 407 (wie Anm. 10); HIEBERT, PAUL G., *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids 1985, 81 f.

¹³ Zum Beteiligungskonzept in einer Willkommenskultur siehe auch REIMER, JOHANNES: *Herein-spaziert. Willkommenskultur und Evangelisation*, Schwarzenfeld 2013, 140 ff.

¹⁴ Mit dem Begriff *Common Ground Theology (CGT)* werden jene Konzepte gekennzeichnet, die das Evangelium radikal in einen religiösen Bezugsrahmen setzen, der es nichtchristlichen Religionen erlaubt, ihre äußeren Glaubenszeichen und -strukturen selbst zu bestimmen. Anhänger der CGT bezeichnen sich dann als Jesus Moslime oder Jesus Hindus und benennen ihre Versammlungsstätten mit Jesus Moschee oder Jesus Ashram. Siehe zur Diskussion REIMER, JOHANNES: *Common Ground oder doch nur Anknüpfungspunkt? Zur Frage der hochspektralen Kontextualisierung am Beispiel des Islam*, in: FAIX, TOBIAS/WÜNCH, HANS-GEORG/MEIER, ELKE: *Theologie im Kontext von Biographie und Weltbild*, GBFE Jahrbuch 2011-2012, Marburg 2012, 211-236; TENNENT, TIMOTHY C.: *Followers of Jesus (Isa) in Islamic Mosques: A Closer Examination of C-5 ‚High Spectrum‘ Contextualization*, in: *International Journal of Frontier Missions*, vol. 23/3 (2006), 101-115.

¹⁵ WROGEMANN, HENNING: *Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgealten. Interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte*, Münster 2012, 230.

Mit dem Epheserbrief gesprochen sind Christen da „zum Lob seiner Herrlichkeit“ (Eph 1, 12). Für Wrogemann ist deshalb nicht die Evangelisation der Noch-Nicht-Gläubigen, nicht der Gemeindebau, sondern einzig und allein die Doxologie das letzte Ziel der christlichen Mission. Er schreibt:

„Das Ziel der christlichen Sendung ist die Verherrlichung Gottes im Lob seiner erlösten Kreaturen. Es geht darum, den von Gott her ermöglichten Glanz widerzuspiegeln ... Die Welt soll auf diese Weise ‚transparent‘ werden für ihren letzten Sinn: Gott die Ehre zu geben.“¹⁶

Wo Gott geehrt wird – findet letztlich Mission statt! Und wo Mission stattfindet, wird Gottes Schöpfung eingeladen, Gott zu ehren!

„Die Zielrichtung der Mission ist damit das Gotteslob, die Doxologie, aber eben aus dem Munde der Kreaturen, die Hilfe, Befreiung und Erlösung ganzheitlich erfahren haben. Das vordringliche Ziel der Mission ist damit weder die zahlenmäßige Vergrößerung von Kirche und Gemeinde, nicht die Errettung von Einzelseelen, nicht die Christianisierung von Völkern und Ländern und auch nicht die sozialreformerisch verstandene Ausbreitung des Reiches Gottes. Ziel ist das Hineingenommenwerden von Menschen und Kreaturen in das Gotteslob.“¹⁷

Freilich ist damit nicht gesagt, dass Evangelisation, Gemeindebau und sozial-diakonische Transformation des Lebensraumes nicht im Sinne christlicher Mission wären. Genau das Gegenteil ist der Fall: Das primäre Ziel der Mission, die Verherrlichung Gottes, wird geradezu deshalb erreicht, weil das eine wie das andere stattfindet, denn diese Aktivitäten sind es unter anderem, die den Raum schaffen, in dem Gott gelobt und geehrt wird.¹⁸

Gotteslob als letztgültiges Ziel der Mission befreit die Gemeinde Jesu von den einseitigen Zuspitzungen in ihren missionarischen Bemühungen, weiß sie doch, dass alles, was Menschen zur Verherrlichung Gottes tun, letztlich zur Erreichung des Zieles dient. Die Kirche kann und muss sogar mit den Anderen leben, weil sie nur so den Anderen zu einem Gott lobenden Leben anleiten kann.

3 Kreative Spannung: In der Welt, aber nicht von der Welt

Freilich leben die Anderen in der Welt. Und die Welt ist nicht nur Gottes gute Schöpfung, sondern auch ein Ort der Rebellion gegen Gott. Man sollte schon genau zwischen den Christen in der Gemeinde und den Außenstehenden, den

¹⁶ A. a. O. 29. 39.

¹⁷ A. a. O. 30.

¹⁸ So führt Michael Herbst mit Recht aus, dass missionarischer Gemeindeaufbau, wie er ihn sieht, letztlich zur Verherrlichung Gottes führen soll; vgl. HERBST, MICHAEL: Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, Stuttgart 1996, 391.

Anderen, unterscheiden.¹⁹ Auch wenn es um Mission geht. John Howard Yoders berühmtes Diktum: „Wo es keine Welt gibt, gibt es auch keine Mission“²⁰ setzt die Agenda. Die Notwendigkeit, Evangelisation betreiben zu müssen, wird durch die offensichtliche Trennlinie zwischen uns in der Kirche und jenen außerhalb der Kirche, den Gläubigen und den Ungläubigen bestimmt. Ist ein solcher Unterschied klar beschrieben, dann wächst die Motivation, zu den Verlorenen zu gehen und sie zum Heil zu rufen. Und überqueren wir die Trennlinie – beginnt Mission. Mission ist schließlich Grenzüberschreitung.

Es steht nicht in Frage, dass wir Menschen gesündigt haben und der Herrlichkeit ermangeln, die wir bei Gott haben sollten. Sünde hat uns von Gott, von uns selbst und voneinander getrennt (vgl. Gen 3, 12.16; Gen 4, 8.23; Gen 11, 9). Aber in Christus wird aus dem Entzweiten wieder ein Ganzes (Eph 2, 15). Ja, Gott benennt unsere Trennungen, aber Er lässt uns nicht damit stehen. Er will Leben und Leben in aller Fülle (Joh 1, 12). Wenn Er trennt, dann nur, weil Er Leben schafft. Seine Trennungen sind niemals eine einfache Trennlinie, sondern eher zyklisch mit zwei und vielleicht sogar mehreren Polen, die Er zueinander bewegt, um eine Einheit des Lebens zu schaffen. Gott vereinfacht nicht, wenn Er trennt. Das von Ihm geschaffene und gewollte Leben ist wie das Licht, wie ein bunter Regenbogen. Und so ist der Lebensraum, in dem wir Menschen leben: Unsere Kulturen und unsere Religionen sind niemals einfach weiß oder schwarz, richtig oder falsch. Wer mit Gott missioniert, wird also niemals einfach Grenzen überqueren, sondern wird Brücken bauen, Grenzen überwinden und einen Raum betreten, in dem Gott die menschlichen Trennungen überwindet.

Gottes Leben schaffende Präsenz in der Welt ermutigt uns dazu, inklusiv zu denken und zu arbeiten. Ja, wir Christen sind nicht von der Welt, nicht weltlich im Sinne einer von Gott abgefallenen Welt und doch – wir sind in der Welt (Joh 17, 16). Unser Platz ist unter den Menschen, auch wenn die Menschen selbst Gott noch nicht kennen und seinen Willen verleugnen.

4 Und die „falschen Religionen“?

Man kann das Gesagte am einfachsten an der Haltung der Christen zu den Weltreligionen verdeutlichen. Noch vor wenigen Jahrzehnten war die Meinung der meisten Christen zu den nichtchristlichen Religionen eindeutig. Sie zogen eine klare Trennlinie zwischen dem „richtigen“ christlichen Glauben und

¹⁹ Siehe dazu HIEBERT, PAUL G.: Are We Our Other's Keepers?, in: Integral Mission. The Way Forward, ed. by C. V. Matthew, Tirruvala, Kerala: Christava Sahitya Samithi, 2006, 196-220 (Diskussion des westlichen Bildes vom Anderen und Anderssein).

²⁰ Vgl. REIMER, JOHANNES: Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus. Transformationsstudien Bd. 1, Marburg 2009, 182.

den „falschen“ Glaubensvorstellungen der Nichtchristen.²¹ Heute ist man sich weitgehend darüber einig, dass eine so stark vereinfachte Sicht nicht mehr gehalten werden kann. Peter Beyerhaus legte mit seinem tripolaren Modell einen differenzierteren Zugang vor. Danach ist jede Religion der Menschen geprägt von Gottes Anwesenheit in der Welt, der menschlichen Kreativität und der intellektuellen Fähigkeit, transzendente Zusammenhänge zu reflektieren, und von dämonischer Korruption menschlicher Vorstellungen.²²

Beyerhaus geht erstens grundsätzlich davon aus, dass Gott, der Schöpfer der Welt, zugleich ihr Erhalter ist. Die Spuren seiner Präsenz sind allgegenwärtig. „Gott ist gegenwärtig in allen menschlichen Gesellschaften, Familien und Kulturen“, schreibt auch Michael Nazir-Ali.²³ Wo immer Menschen ihre transzendenten Erfahrungen reflektieren und erklären, versuchen sie sich Ihm, dem Schöpfer, zu nähern. Man wird deshalb in allen Weltreligionen Spuren Gottes finden. Beyerhaus erblickt darin ein theonomes Prinzip. Andere würden dagegen von der allgemeinen Offenbarung reden.

Zweitens sind Religionen immer Konstrukte des menschlichen Geistes. Das Transzendente, Unerklärliche, Unbekannte zog sie an, sie suchten Namen und Erklärungen für die erfahrenen Phänomene, schufen ihre Theorien und religiösen Systeme und etablierten darin Rituale und Wertvorstellungen. Religion, so Theo Sundermeier, ist immer „eine gemeinschaftliche Antwort der Menschen auf transzendente Erfahrungen in Ritus und Ethik“.²⁴ Und natürlich ist jede vom Menschen geschaffene Religion niemals ganz falsch und niemals ganz richtig, sondern immer kontextbezogen, vorläufig und subjektiv.

Und drittens, so Beyerhaus, sind alle Religionen potenziell dämonisch beeinflusst. Satan sucht ständig nach Wegen, den Menschen auf dessen spiritueller Suche zu verführen und Gott zu entfremden.

Religionen sind somit komplexe Wirklichkeiten. Man kann nicht einfach zwischen uns Christen und den Nichtchristen trennen, zwischen uns, die wir immer „richtig“ liegen, und denen, die „selbstverständlich falsch“ sind. Ja, Christen sind nicht von dieser Welt, sie verwehren sich gegen einen Lebensstil, der Gottes Gebote in Frage stellt, aber die „Unterscheidung der Gemeinde Christi

²¹ Siehe hierzu als klassisches Beispiel die Position des holländischen Missionstheologen Hendrick Kraemer, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wie kein zweiter die Meinung der Kirche in dieser Frage prägte: KRAEMER, HENDRICK: *The Christian Message in a non-Christian World*. Reprint in: *Missiological Classics Series Vol. 6*, ed. by Siga Arles, general editor, Bangalore, Center for Contemporary Christianity 2009, 101 ff. Vgl. die Diskussion zu Kraemers Position mit der Berücksichtigung seiner Biographie und Zeit bei HALLENCREUTZ, CARL F.: *Kraemer towards Tambaram. A Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach*, Uppsala 1966.

²² Vgl. BEYERHAUS, PETER: *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, in: *KuD* 15/1969, 100-104.

²³ NAZIR-ALI, MICHAEL: *From Everywhere to Everywhere. A World View of Christian Mission*, London 1990, 168.

²⁴ SUNDERMEIER, THEO: *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh 1999, 27.

von der Gottesferne des in der Welt herrschenden Lebensverhaltens darf nicht gleichgesetzt werden mit Abwendung von den in der Welt lebenden Menschen und ihren Geschicken“.²⁵ Es wäre grundverkehrt, Gott in seinem Wirken unter den Menschen anderen Glaubens zu übersehen oder den Glauben der Anderen gar zu dämonisieren. Und es wäre sicher unweise, jeden Versuch des Menschen, Gott näher zu kommen, für irrelevant zu erklären, genauso wie es fatal wäre, dämonische Infiltration zu übersehen. Wir sind gut beraten, kritisch und weise zugleich zu unterscheiden. Und dann kann es passieren, dass wir völlig überrascht werden von der unerwarteten Begegnung mit Gott, dem Schöpfer und Erhalter der Welt, in einer Welt, in der wir Ihn weder gesucht noch vermutet haben. Wer Menschen anderen Glaubens missionieren will, der wird sich mit diesen Menschen auf den Weg machen müssen, Gottes Gegenwart unter ihnen zu entdecken. Dass das keine leichte Reise wird, versteht sich von selbst, aber lohnend ist sie allemal. Eine solche Reise setzt beides voraus: Gottes Präsenz in der Welt und unsere Bereitschaft, gemeinsam mit den Menschen Ihn zu entdecken. Mission und kritische Inklusion gehören somit zusammen.

5 Veränderung setzt gemeinsame Gestaltungsräume voraus – Einsichten aus der Kulturanthropologie

Mission will Veränderung. Jesus sendet seine Jünger dazu aus, die Völker (griechisch: *ethne*) der Welt zu Jüngern zu machen (Mt 28,19-20). Die Völker sollen ihr Leben nach den Lehren des Christus ausrichten. Wer missioniert, „krepelt“ also Altes um und führt Neues ein. Menschen, die zu Christus finden, werden zu „neuen Kreaturen“: „Das Alte ist vergangen – Neues ist dabei zu werden“ (2 Kor 5,17). Wie aber werden *ethne* – ich verstehe *ethne* als Lebensräume – verändert?

Ethnos als Volk beschreibt an erster Stelle dessen Kultur, sein „Design zum Leben“, wie Lothar Käser es treffend beschrieb.²⁶ Als solche ist jede Kultur auf den Schöpfer der Welt, Gott, zurück zu führen. Wilfried Härle schreibt:

„Konstitutiv für den Weltbegriff des christlichen Glaubens ist, dass er gebildet ist *im* *Gegenüber* zum Gottesbegriff, wobei ‚Gegenüber‘ sowohl Unterscheidung als auch Beziehung meint. ‚Welt‘ ist und umschließt nicht ‚Gott‘, aber ‚Welt‘ ist auch nicht denkbar ohne ‚Gott‘, sondern nur als von ‚Gott‘ bestimmt.“²⁷

²⁵ JOEST, WILFRIED/VON LÜPKE, JOHANNES: Dogmatik 1. Die Wirklichkeit Gottes, 5., völlig neu überarb. Aufl. Stuttgart 2010, 240.

²⁶ Vgl. KÄSER, LOTHAR: Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie, Bad Liebenzell 1997, 37. Zur Definition von Kultur als Lebenswelt und ihrer theologischen Einordnung siehe u. a. die Habilitationsschrift von MOXTER, MICHAEL: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000 (HUTh 38), in der er über 100 unterschiedliche Definitionen von Kultur bespricht.

²⁷ HÄRLE, WILFRIED: Dogmatik, Berlin/New York/Boston 2012, 221.

Ein *ethnos*, verstanden als Volk mit seinem Lebensraum, zum Jünger zu machen, wird nur möglich, wenn man es inhaltlich und strukturell versteht. Herbert Kane schreibt mit Recht:

„Eine Kultur zu verstehen wird den Unterschied ausmachen zwischen dem Erfolg und Misserfolg in unseren Versuchen, neue Ideen und Methoden einzuführen ... ein Missionar ... sollte sich alles zugängliche Wissen über die Gesellschaft und ihre Kultur aneignen, bevor er beginnt, neue Ideen einzuführen ...“²⁸

Und Dennis Teague, der die Abwesenheit von Kulturverständnis unter den Gemeindeleitern beklagt, sieht darin gar eine essentielle Variable für den effektiven Gemeindebau.²⁹ Das rechte Verständnis von Kultur ermöglicht eine funktionierende Strategie des Gemeindebaus.

Kultur als Lebensraum ist immer mehrdimensional.³⁰ Der bekannte Kulturanthropologe Gary Ferraro teilt den Kulturraum in vier Ebenen (*levels*) ein: (a) Dinge die wir haben, oder die materielle Kultur; (b) Dinge, die wir tun, oder die soziale Kultur; (c) Dinge die wir denken, oder die kognitive Kultur; und zuletzt (d) Dinge, die wir glauben, oder die religiöse Kultur.

Nach Ferraro beeinflusst das, was wir glauben, unser Denken; was wir denken, unser Handeln, und was wir tun, unseren materiellen Stand. Wir haben, was wir tun, und wir tun, was wir denken, und wir denken, was wir glauben. Der Kraftstrom verläuft somit aus dem Zentrum der Kultur, der Religion, zur Peripherie hin – der materiellen Kultur. Dies ist der Grund, warum wirkliche Veränderung nicht ohne eine Veränderung religiöser Überzeugungen möglich ist. Und somit gewinnt die Evangelisation von Menschen eine ganz neue Bedeutung. Rechter Glaube wird letztendlich das Denken, Handeln und den materiellen Stand der Menschen verändern.

Die Frage ist nun, wie wir das religiöse Herz einer Kultur erreichen. Auch hier sind die Einsichten aus der Kulturanthropologie sehr hilfreich. Anthropologische Studien machen deutlich, dass kulturelle Veränderungen nur in umgekehrter Abfolge möglich sind: Man beginnt mit der materiellen Welt, arbeitet sich durch die soziale und kognitive Kultur bis zum Glauben der Menschen durch. Die Abfolge ist durch die Notwendigkeit von Vertrauen als Grundlage jeder Veränderungsbereitschaft der Menschen festgelegt. Menschen werden erst dann potenzielle Wandlungen akzeptieren, wenn sie den Agenten der Veränderung Vertrauen entgegenbringen. Und Vertrauen wird nicht durch Diskussion und Debatte, sondern durch das gemeinsame Arbeiten am Wohl der Menschen und durch das Gespräch im Alltag erreicht. Und erst wenn Vertrauen aufgebaut

²⁸ Übersetzt nach: KANE, J. HERBERT: *Wanted: World Christians*, Grand Rapids 1989, 64; vgl. auch TEAGUE, DENNIS: *Culture – the Missing Link in Missions*, Manila 1996, 159.

²⁹ Vgl. TEAGUE, 166 (wie Anm. 28).

³⁰ Vgl. FERRARO, GARY: *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*, Wadsworth Publ. 1998, 18; DAHL, STEPHAN: Einführung in die Interkulturelle Kommunikation, 2001, in: <http://www.intercultural-network.de/einführung> (19.06.2013), 4 u. ö.

ist, werden Menschen den Diskurs über Recht und Unrecht, Vorteil und Nachteil ihrer eigenen Kultur suchen. Wer zu früh herausfordert, muss letztlich mit Blockade und Verweigerung rechnen. Hier scheitern die meisten Veränderungsprogramme, so gut diese auch gemeint sein können.

In der Mission und Evangelisation der Andersgläubigen verhält es sich nicht viel anders. Marvin Meyers spricht von der *Question of Prior Trust* (QPT), dem Basisvertrauen als unbedingter Voraussetzung für jede Kommunikation des Evangeliums.³¹ Die Menschen werden uns niemals glauben, dass wir die beste Nachricht für sie und ihr Leben haben, wenn sie uns als Person und der Gemeinde als *change agent* nicht vertrauen. Und auch hier ist Vertrauen nicht dadurch gewonnen, dass wir den Menschen eine religiöse Debatte anbieten, sondern eher durch bewusste Teilnahme an der Transformation des Alltags der Menschen, also des Gemeinwesens, in dem wir leben. Wo man sich Seite an Seite mit den Menschen für das Gute engagiert, da kann Vertrauen entstehen und wachsen.

Mit anderen Worten: Nur wer mit den Menschen an der Entwicklung des gemeinsamen Lebensraumes arbeitet, über die Bedürfnisse und Nöte der Menschen mit ihnen offen diskutiert und nach gemeinsamen Antworten sucht, baut ein Vertrauen auf, welches der Gemeinde das Recht verleiht, Denken und Glauben in Frage zu stellen. Transformation setzt somit Inklusion voraus.

6 Mission als Transformation setzt Gehorsam dem Ruf Gottes gegenüber voraus – Einsichten aus der Theologie

Veränderung ist aus der Sicht der Kulturanthropologie nur durch gemeinschaftliches Vorgehen möglich. Kann man das auch biblisch-theologisch sagen? Gibt es eine biblische Begründung für die *Mission mit den Anderen*? Kann man inklusive Mission biblisch rechtfertigen?

Im Folgenden will ich begründen, warum man diese Frage positiv beantworten und dann auch umsetzen kann und muss. Die Begründung finden wir zum einen im Kulturmandat Gottes an die Menschen und im Vorbild *Christi*.

6.1 Wir sind aufgerufen, gemeinsam die Erde zu bebauen.

Vertrauen zu den Menschen wird aufgebaut, indem man sich gemeinsam mit den Menschen für das Gemeinwesen einsetzt – so die kulturanthropologische Theorie.

Aber ist nicht genau das Gottes Auftrag an uns Menschen in Genesis 1,27? Man hat diesen ersten Auftrag Gottes auch Kulturmandat genannt.³² Gott befiehlt hier dem Menschen, über die Erde zu herrschen, sie sinnvoll zu bebauen

³¹ Vgl. MAYERS, MARVIN K.: *Christianity Confronts Culture*, Grand Rapids 1981, 32 f.

³² Der Begriff wurde in aller Tiefe von George W. Peters diskutiert; vgl. dazu PETERS, GEORGE W.: *A Biblical Theology of Missions*, Chicago 1972, 166.

und zu verwalten. Diesen Auftrag hat Er auch nach dem Sündenfall nicht zurück genommen. Der amerikanische Missiologe George W. Peters konstatiert: „It is man’s responsibility to build a wholesome culture in which man can live as a true human being according to the moral order and creative purposes of God.“³³ Diese Verantwortung hat Gott keinem Menschen entzogen. Und auch wir Christen sind davon nicht ausgenommen. Es ist nicht schwer zu sehen, zu welchen Kulturleistungen Menschen fähig sind, auch wenn sie nicht an Gott glauben. Ein kurzer Blick in die Hochkultur der Chinesen, der Khmer oder auch der Inka genügt, um die Wahrheit dieses Satzes zu verstehen. Dabei waren diese Menschen Konfuzianer, Buddhisten und Animisten. Und schließlich sind nicht gläubige Christen, sondern hartgesottene Kommunisten als erste in den Kosmos geflogen. Unabhängig von ihrer religiösen Orientierung vollbringen Menschen erstaunliche Kulturleistungen. Der Apostel Paulus kann sich sogar vorstellen, dass alle Verwaltungen von Gott kommen und sie dem Menschen zum Guten dienen. Und Christen sind deutlich aufgerufen, mit solchen Regierungen zusammenzuarbeiten (Röm 13, 1 ff.).

Warum können und sollen wir mit den Anderen zusammen am Wohl des Gemeinwesens arbeiten? Die Antwort ist: Weil das der ausgesprochene Wille Gottes ist. Er hat diesen Willen eindrucksvoll in seinem Kulturmandat zum Ausdruck gebracht. Und alle Menschen, egal ob sie Jesus Christus bereits folgen oder nicht, sind angehalten, diesem Auftrag zu folgen. So gesehen ist es nicht nur eine Möglichkeit, mit allen Menschen guten Willens zusammenzuarbeiten. Es ist unsere Pflicht! Das Ziel der *missio Dei* – Gottes Lob in der Welt zu mehren, ist nicht nur von Christen, sondern von allen Kreaturen zu erreichen!

6.2 Wir folgen dem Vorbild Jesu

Christliche Mission folgt dem Beispiel Jesu. Christen sind gesandt, wie er gesandt wurde (Joh 20, 21). Sie sind Botschafter an Christi Stelle (2 Kor 5, 18). Er ist der Meister-Missionar. Seine Mission hat Gott mit Menschen verbunden, die von uns heute in die Kategorie der Ungläubenden eingeordnet werden. Jesu Leben beginnt damit, dass nicht die geistlichen Führer Israels, sondern Magier aus dem Morgenland ihm huldigen (Lk 2, 1 ff.). Und später im Dienst sucht Jesus keinen Schulterschluss mit der religiösen Elite Israels. Er, der sich als zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt weiß, beruft zu seinen Jüngern galiläische Fischer und Steuereintreiber und umgibt sich mit Frauen, die einen zweifelhaften Ruf haben. Die religiöse Elite sah diesem Treiben zu und warf ihm vor, er würde mit Zöllnern und Sündern Gemeinschaft haben und mit ihnen essen und trinken (Lk 19, 7). Mehr als das: Er preist den Glauben eines römischen Offiziers und gebraucht das Beispiel eines Samaritaners, um sein Ideal der Barmherzigkeit zu erklären (Lk 10, 25-37). Jesus sucht das Gespräch mit einer Prostituierten in der

³³ A. a. O. 167.

Nähe der samaritanischen Stadt Sichar und lässt sie zur Botschafterin seiner Sendung werden (Joh 4, 1 ff.). Er weist seine Jünger an, fünftausend Männer zu speisen, obwohl er weiß, dass der einzige Mensch, der etwas zu Essen dabei hat, ein kleiner Junge ist, der in seinem Korb fünf Fladenbrote und zwei Fische trägt und gar nicht zu seinen Jüngern gehört, sondern zu der Masse von Menschen, die sie verpflegen sollen (Mk 6, 35-44). Die Jünger müssen die Lektion lernen, dass Jesus das, was in der Gemeinschaft der Hungrigen vorhanden ist, durch ihre Hände vermehren kann und will. Und wir kennen das Ergebnis: Alle wurden satt, und übrig blieben zwölf Körbe mit Brot! Die Botschaft der Geschichte ist klar: Baut nicht nur auf das, was ihr selbst habt, sondern arbeitet mit dem Potential der Menschen, zu denen ihr gesandt seid.

Diese Beispiele lassen sich verlängern. Jesus scheute keineswegs davor zurück, mit glaubensbedürftigen Menschen zusammen zu arbeiten. Demonstrativ zeigte er dem ungläubigen Thomas seine Wundmale, um diesem zum Glauben zu verhelfen (Joh 20, 24-29). Jesus lebte und wirkte mit den Menschen auch da, wo ihr Lebensstil und Glaubensstand nicht seinem Ideal entsprach.

Wie schwer das den jüdischen Jüngern Jesu fiel, zeigt die Geschichte des Petrus, der zu dem römischen Offizier Cornelius gesandt wurde, um diesen im Glauben zu erbauen und zu taufen. David Smith erblickt in der Geschichte von Petrus im Hause des römischen Hauptmanns Cornelius (Apg 10, 1 ff.) ein paradigmatisches Narrativ für inklusive Mission.³⁴ Cornelius war weit und breit bekannt für seine Frömmigkeit und auch dafür, dass er regelmäßig zu Gott betete (Apg 10, 1-2). Offensichtlich kamen in seinem Haus mehrere solcher Gottsucher zusammen, denn als Petrus das Haus betritt, findet er hier eine große Gruppe von Menschen versammelt (Apg 10, 27). Es wird sich dabei nicht nur um seine Familie gehandelt haben, sondern vermutlich um eine Reihe seiner Soldaten (Apg 10, 7). Aber er ist ein Römer, ein Heide. Und was haben Juden und Heiden gemeinsam? Deutlich wehrt Petrus ab, das Wirken Gottes im Hause eines Heiden zu vermuten. Und es bedarf einer besonderen Überzeugungsoffenbarung Gottes, um den Apostel zu bewegen, die Schwelle des römischen Hauses zu überqueren (Apg 10, 9-23). Petrus gehorcht, und als Ergebnis setzt er den Anfang für die Mission unter den Heiden.

Es ist recht bemerkenswert, was Petrus im Hause des römischen Offiziers tut, sobald er dessen Haus betreten hat. Erstens: Er erklärt sein Kommen mit dem Hinweis darauf, dass Gott das innere Suchen des Mannes gesehen habe und er, Petrus, sei deshalb gekommen. Denn Gott sieht jedes Herz des Menschen in jeder Nation und nimmt sich solcher an, die ihn suchen.

Zweitens: Er befiehlt dem vor ihm niedergefallenen Römer harsch, aufzustehen, denn auch er sei nur ein Mensch (Apg. 10, 26). Petrus will sicher auf der einen Seite jedes Missverständnis aus dem Weg räumen, dass hier, was in der Denkwelt der Heiden so üblich war, Götter in menschlicher Gestalt gekommen seien.

³⁴ Vgl. SMITH, DAVID: *Mission After Christendom*, London 2003, 69 ff.

Paulus und Barnabas hatten ja etwas später mit dem gleichen Problem zu tun (Apg 14, 11 ff.). Aber der Satz des Petrus beinhaltet noch viel mehr. Petrus identifiziert sich mit dem Heiden. Der Andere ist wie er selbst – ein Mensch. Sie gehören beide zur gleichen gottgeschaffenen Menschheit. Sie können sich auf gleicher Höhe begegnen.

Und drittens: Petrus räumt auf mit seiner eigenen jüdischen Problematik und erklärt, wie schwer ihm das Kommen gefallen sei (Apg 10, 28) und dass es Gott gewesen sei, der ihn hergeführt habe. Und die Überraschung ist perfekt: Petrus erkennt, dass es nicht seine Verantwortung ist, Menschen für gut oder schlecht zu befinden, sondern allein und einzig Gottes Sache (Apg 10, 34).

Weder Jesus noch später seine Jünger scheuten die missionarische Arbeit mit den Anderen, und wir tun gut daran, es ihnen gleich zu tun. Es ist also nicht falsch zu behaupten, dass eine *Mission mit Anderen* biblisch-theologisch begründbar ist. Freilich, die Bibel kennt auch das Gegenteil. Der Apostel Paulus, der selbst den Juden ein Jude und den Heiden ein Heide sein wollte (1 Kor 9, 19 ff.), warnt die Gläubigen in Korinth davor, unter ein Joch mit den Ungläubigen zu gehen (2 Kor 6, 14-18). In Vers 14 heißt es: „Zieht nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen. Denn was hat die Gerechtigkeit zu schaffen mit der Ungerechtigkeit? Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsternis?“ Das bedeutet nicht, dass Paulus jede gemeinsame Aktion mit dem Ungläubigen verbietet. Es geht dem Apostel nicht um gemeinsames Handeln an sich, sondern um solche Taten, die Gerechtigkeit in Frage stellen und der Ungerechtigkeit in die Hand spielen.³⁵ Paulus warnt davor, die Integrität des Glaubens zu kompromittieren.³⁶ Und doch ist die Warnung klar: Die Kirche, die in der Welt ist, soll ihren Status des Nicht-von-der-Welt-Seins nicht in Frage stellen (Joh 17, 16). Sie ist eben doch in aller Schwachheit ein *heiliges Volk* (1 Petr 2, 9-10), eine alternative Gemeinschaft, Gottes prophetische Stimme in der Welt, ein Zeichen des Reiches Gottes auf Erden.

Diese doppelte Bestimmung, in der Welt zu leben und nicht von der Welt zu sein, verursacht Spannung, nach David Bosch der Normalzustand einer missionarischen Gemeinde in der Welt von Rebellion, Ungerechtigkeit und Unglauben.³⁷ Damit ist die Kirche eingeladen kritisch zu erwägen, wann und wo sie was und wie mit wem tut, um Gottes Lob in der Welt zu vermehren.

Christen leben ihren missionarischen Auftrag da, wo Gott seine Mission verwirklicht. Sie sind eingeladen, Ihm zu folgen. Wo Er ist, sollen sie sein. Und Menschen, mit denen er arbeitet, sind immer auch unsere Partner, ob sie schon „so weit“ sind wie wir oder auch nicht. David Watson nennt solche Leute „Menschen des

³⁵ Siehe hierzu die Diskussion des Textes bei HUGHES, PHILIPP E.: *The Second Epistle to the Corinthians*, *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1962, 244-248; BARNETT, PAUL: *The Second Epistle to the Corinthians*. *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1997, 344-355; MARTIN, RALPH P.: *2 Corinthians*, *Word Biblical Commentary Vol. 40*, Waco 1986, 190-200.

³⁶ Vgl. HUGHES, a. a. O. 246; MARTIN, a. a. O. 197.

³⁷ Vgl. BOSCH 390 f. (wie Anm. 8).

Friedens“.³⁸ Sie sind Gottes Schlüssel zu den Menschen in der jeweiligen Gesellschaft. Sie kennen ihre Leute. Sie kennen ihre Sehnsüchte und Bedürfnisse, sprechen ihre Sprache und verstehen ihre Kultur. Und sie setzen sich für ihre Gemeinschaft ein, kämpfen für Gerechtigkeit und Transformation ihres Lebensraumes. Sie sind wie der Hauptmann Cornelius. Sicher, sie kennen Jesus noch nicht, aber Gott kennt sie und hat sie längst für seine Mission berufen. Mit solchen Menschen sollen wir zusammenarbeiten. Wir tun gut daran, uns Seite an Seite mit ihnen für ein besseres Leben im Gemeinwesen einzusetzen. So entsteht Vertrauen zueinander. Dabei müssen wir unseren Glauben nicht verstecken. Geradezu umgekehrt: Unser Glaube wird durch den Einsatz für das Wohl der Menschen attraktiv, und es wird nicht mehr schwer sein, darüber zu reden, wo immer man uns darauf anspricht.

7 Zur Praxis inklusiver Mission

Mission der Kirche in der Welt ist also immer beides: exklusiv und inklusiv. Folgt man der oben vorgestellten Matrix der Kulturanthropologen, kann und muss sich die Kirche auf der Ebene der materiellen, sozialen und kognitiven Kultur weitgehend *mit* den Menschen bewegen. Sogar im Bereich der Religion wird es jenen „gemeinsamen Raum“ geben, der den Dialog ermöglicht. Nur so kann Vertrauen aufgebaut und gestärkt werden. Aber Mission will Veränderung, Transformation. Und wie jeder Veränderungsprozess eröffnet sie früher oder später den Diskurs, die Auseinandersetzung, über Richtig und Falsch. Streit ist dabei wohl unvermeidbar. Aber da, wo Vertrauen entstanden ist, wo man gemeinsame Lebensräume aufgebaut hat, hält man einen solchen Streit aus. Ja, dieser wirkt sich früher oder später lebensverändernd, bereichernd aus – auch in Fragen des persönlichen Glaubens an Jesus Christus.

Es versteht sich von selbst, dass eine so gedachte missionarische Praxis Zeit braucht. Vertrauen entsteht nicht über Nacht. Inklusive Mission findet als Prozess in mehreren Stufen statt. Man beginnt, erstens, zusammen mit anderen sozialen Akteuren mit dem praktischen Einsatz zum Wohl des Gemeinwesens. Das zieht, zweitens, das Gespräch über Alltagsthemen im gemeinsamen Lebensraum nach sich und eröffnet ungeahnte Möglichkeiten für gemeinsame Themen, für Gemeinschaft und Dialog. Und gelebte Gemeinschaft wird, drittens, die Beteiligten früher oder später vor Fragen der (unterschiedlichen) Weltanschauung und Glaubensüberzeugungen stellen. Die Auseinandersetzung mit der Andersartigkeit des Gegenübers wird unausweichlich, aber jetzt findet sie in einer Atmosphäre der gelebten Freundschaft statt. Und dieser Streit, dieser Diskurs, verursacht nicht Trennung und Absonderung, sondern Verständnis und Annäherung.

Die vier Phasen inklusiver Mission dürfen nun nicht linear-chronologisch gedacht werden. Es handelt sich vielmehr um einen zyklischen Prozess, der bei

³⁸ WATSON, DAVID: Gemeindegründungsbewegungen, Schwelm 2011, 32.

Bedarf unterbrochen werden kann und der sich spiralartig wiederholt bis das Ziel der Mission Gottes erreicht und der sozio-kulturelle Raum für das Reich Gottes gewonnen ist und Gott gepriesen wird. Und da dieses Ziel erst im Eschaton erreicht ist, reden wir von einem fortwährenden Prozess gesellschaftstransformierender Evangelisation, die Präsenz, Dienst, Dialog, Diskurs und Proklamation des Evangeliums voraussetzt.³⁹

Auf allen Ebenen des Prozesses steht die christliche Mission „zwischen dem Evangelium und der Welt“⁴⁰ in der Rolle, wie Paul Hiebert es nannte, „mission as mediation“.⁴¹ Mediation oder Versöhnung gehört zur Kernkompetenz aller christlichen Mission in der Welt.⁴² Wenn Christen gemeinsam mit den Anderen in Gemeinwesenprojekten involviert sind, zeigen sie den Noch-Nicht-Gläubigen, wie man als Nachfolger Jesu Christi handelt, und daraus kann dann in deren Vorstellung ein Bild von der Bedeutung des Evangeliums für ihren Alltag entstehen. Daraus können sich Fragen und damit ein fruchtbarer Dialog über Lebens- und Glaubensfragen entwickeln. Und am Ende einer solchen gemeinsamen Reise mag dann die Entscheidung stehen, den Glauben an Jesus Christus für sich selbst anzunehmen.

In der konkreten Praxis kann es dann so aussehen wie in Brüchermühle, einem kleinen Dorf im Bergischen Land. Die kleine Freie evangelische Gemeinde begann mit einer Beschäftigungsgesellschaft, um den vielen Hartkernarbeitslosen vor Ort einen Weg in die Vollbeschäftigung zu ebnen. Vom ersten Tag an gestaltete sie das Projekt inklusiv. Das ganze Dorf war eingeladen, nach Interesse mitzugestalten und zu unterstützen. Es ist faszinierend, was aus den kleinen Anfängen geworden ist. Menschen fanden Arbeit und konnten bald ihr Leben ordnen. Zerbrochene Familien fanden wieder zusammen. Und nicht wenige von ihnen fanden ihren Weg in die christliche Gemeinde und dann zum persönlichen Glauben an Jesus.⁴³ Projekte dieser Art sind auch anderswo verwirklicht worden. Und die Erfahrungen sind ähnlich.⁴⁴ Inklusive Ansätze in der Mission sind offensichtlich effektiv und vielversprechend.

³⁹ Siehe dazu mehr bei REIMER, *Leben. Rufen. Verändern* 226-246 (wie Anm. 1).

⁴⁰ HIEBERT, PAUL G.: *The Gospel in Human Contexts. Anthropological Explorations for Contemporary Missions*, Grand Rapids 2009, 179.

⁴¹ Ebd.

⁴² Näheres bei REIMER, JOHANNES: *Der Dienst der Versöhnung – bei der Kernkompetenz ansetzen. Zur Korrelation von Gemeinwesenmediation und multikulturellem Gemeindebau*, in: *Theologisches Gespräch* 1/2011, 19-35.

⁴³ Dieser Dienst wurde von Martin Schulten in einer Studie beschrieben, vgl. SCHULTEN, MARTIN: *Gesellschaftstransformativer Gemeindebau. Am Beispiel der Evangelischen Freien Gemeinde Brüchermühle und deren Sozialarbeit für Hartkernarbeitslose in der Christlichen Beschäftigungsgesellschaft*. Unpublished MTh dissertation, Pretoria UNISA 2012.

⁴⁴ Einige dieser Projekte werden beschrieben von FAIX, TOBIAS u.a.: *Tat. Ort. Glaube. 21 inspirierende Praxisbeispiele zwischen Gemeinde und Gesellschaft. Transformationsstudien Bd. 6*, Marburg 2014.

Summary

Inclusive mission as a cooperation between Christians and non-Christians in church activities proceeds from the necessity of a comprehensive contextualization and interculturalisation of mission.

Barth and Bonhoeffer envisaged such an approach with respect to the orientation of the church vis-à-vis the world. Wrogemann went further by strongly emphasizing doxology as the ultimate aim of evangelism.

In this approach, other religions should not simply be rejected as being fundamentally erroneous, but should be carefully differentiated. The knowledge gained by cultural anthropology can be useful here. Only those who look for solutions of the needs of others have the right to question their beliefs. The episode of the Roman officer Cornelius is an example from the New Testament of inclusive mission.

Prof. Dr. Johannes Reimer, Professor für Missionswissenschaft an der Theologischen Hochschule Ewersbach, Kronberg-Forum, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal; E-Mail: johannes.reimer@th-ewersbach.de

Matthias Ehmann

Von der „Reverse Mission“ zur „Globalen Mission“

Das Christentum des 21. Jahrhunderts im Angesicht von Mission,
Migration und Globalisierung

Die Welt in diesen Tagen

Das Christentum als globale Religionsformation verstehen

Die gesellschaftliche Debatte und auch der Alltag vieler Freikirchen in Deutschland werden in den letzten beiden Jahren stark durch ein Thema dominiert, welches bis zum Jahr 2014 ein Randthema, eines für Spezialisten und Experten war: Migration. Nun ist das Phänomen globaler Migration nicht neu; es ist so alt wie die Menschheit und findet sich auch in den biblischen Texten, etwa in der Vätergeschichte oder den Exilerfahrungen Israels.¹ Die Rahmenbedingungen, unter welchen es zum Phänomen globaler Migration kommt, sind freilich ständigen Veränderungen unterworfen. Die Betrachtung dieser Bedingungen ist notwendig und gleichzeitig durch die Verschiedenheit der einzelnen Migrationsbiographien nicht abschließend zu leisten. Einige große Linien lassen sich dennoch nachvollziehen.²

Wie in der gesamten bundesrepublikanischen Gesellschaft sind auch die deutschen Freikirchen auf unterschiedlichen Ebenen in Thematiken rund um Migration, Flucht und Integration involviert. Es finden etwa spezielle Konferenzen zum Themenfeld statt, welche teilweise sehr hohe Besucherzahlen aufweisen können.³ Auf gemeindlicher Ebene sind nicht selten Unterstützungs- und Integrationsangebote entstanden. Diese werden teilweise selbstständig, häufig aber mit verschiedenen gesellschaftlichen Partnern durchgeführt. Dabei reicht die Bandbreite der gemeindlichen Aktivitäten vom Engagement einzelner Gemeindeglieder bei der lokalen Unterstützung von Asylbewerberinnen und Asylbewerbern über Angebote zur Integration – etwa Deutschkurse – in Ge-

¹ Vgl. KISSKALT, MICHAEL: The Challenge of Immigrants in Old Israel According to the Testimony of the Old Testament, in: PENNER, PETER F. (Hg.): Ethnic Churches in Europe. A Baptist Response, Schwarzenfeld 2006, 67-75.

² Einen ersten Überblick über das Thema bietet die Einführung von OLTMER, JOCHEN: Globale Migration. Geschichte und Gegenwart, München 2012.

³ Beispielhaft dafür kann die von der Allianz Mission am 5. März 2016 durchgeführte Konferenz „Deutschland verändert sich“ angeführt werden. Bilder und Videomitschnitte der Konferenz finden sich unter: <http://deutschland-verändert-sich.de/> (abgerufen am 12.05.2016).

meinderäumen bis hin zu missionarischen und gemeindebildenden Angeboten. Das Themenfeld von Konversion, Taufe und Asyl stellt die Gemeinden vor für sie bisher meist unbekanntere Herausforderungen. Neben der übergemeindlichen und gemeindlichen Ebene findet sich auch im Bereich der theologischen und gemeindepädagogischen Aus- und Weiterbildung ein Niederschlag des Themas „Flucht und Migration“. Die vom freikirchlichen Unternehmer Friedhelm Loh und der Stiftung Wertestarter finanzierte, neu geschaffene Professur für Migration, Integration und Interkulturalität an der CVJM-Hochschule Kassel zeigt dies besonders markant.⁴ Aber auch entsprechende Veröffentlichungen von weniger spezifischen Lehrstühlen machen deutlich, dass die Themen Flucht und Migration und die daraus resultierenden, neuen gesellschaftlichen Gegebenheiten rezipiert werden. Hierbei werden sowohl die Sorgen, Ängste und gesellschaftlichen Dynamiken der empfangenden Kultur thematisiert,⁵ als auch die Auswirkungen auf das gemeindliche Handeln betrachtet.⁶

In den Überlegungen zu Handlungsoptionen christlicher Gemeinden angesichts starker Migrationsbewegungen spielt gerade im freikirchlichen Bereich, neben der humanitären Hilfeleistung, die Frage nach „Mission“ eine bedeutende Rolle. Meist wird Migration nach Europa dabei als Chance aufgefasst, Angehörige bisher nur wenig mit dem Evangelium erreichter Kulturen nun durch die Gemeindegarbeit vor Ort mit dem Evangelium zu erreichen. Dabei liegen sicherlich unterschiedliche Vorstellungen dessen zu Grunde, was „Evangelium“ und „erreichen“ konkret meint. Vorherrschend ist jedoch meist die Vorstellung, dass die Personen, welche als „fremde Völker“ bisher Adressatinnen und Adressaten der Arbeit der kirchlichen Auslandsmissionen waren, nun auch zu Adressatinnen und Adressaten der missionarischen Bemühungen der Ortsgemeinden werden. In dieser Hinsicht fällt vielen Missionsgesellschaften eine neue Rolle als Kompetenzträger und -vermittler für das Handeln der Ortsgemeinden zu. Weniger Beachtung findet dagegen der Gedanke, dass Migrantinnen und Migranten selbst Förderer und Handelnde in Gottes Mission sein könnten. Obwohl sowohl in den Schriften des Alten als auch des Neuen Testaments Migration eine Möglichkeit des missionarischen Handelns Gottes in der Welt darstellt, dominiert beim Thema Migration eher die Angst vor einer Islamisierung des christlichen Europas als die Hoffnung auf eine Neubelebung des christlichen Glaubens durch christliche Migrantinnen und Migranten. Demgegenüber steht die Wahrnehmung afrikanischer Migranten von Europa als einem Kontinent geistlicher Dunkelheit, welcher seine christliche Prägung längst

⁴ Pressemitteilung der CVJM-Hochschule bezüglich der Einrichtung einer Professur für die Themen Migration, Integration und Interkulturalität: <http://www.cvjm-hochschule.de/presse/pressemitteilungen/berufung-bianca-duemling/> (abgerufen am 12.05.2016).

⁵ Vgl. z. B. ZULEHNER, PAUL: Entängstigt Euch! Die Flüchtlinge und das christliche Abendland, Ostfildern 2016.

⁶ Vgl. z. B. REIMER, JOHANNES: Evangelisation im interreligiösen Raum, Marburg 2015.

verloren hat.⁷ Diese Prägung könne aber durch das missionarische Wirken afrikanischer Missionare und das Entstehen von Migrationsgemeinden wieder erlangt werden. Grundlegend für die Wahrnehmung der Zusammenhänge von Flucht, Migration und Mission ist für europäische Christen dabei die Wahrnehmung des Christentums als globale Religionsformation. Die in der öffentlichen Debatte nicht selten polarisierend gebrauchte Rede vom „christlichen Abendland“ suggeriert, dass das Christentum sein Zentrum in Europa oder doch zumindest in den westlich geprägten Kulturen habe.⁸ Alles Fremde, ob in anderen Kulturräumen oder in der Präsenz von Minderheiten in Europa, wird so voreilig als nichtchristlich wahrgenommen. Dabei wird übersehen, welches enorme Wachstum sogenannte Migrationskirchen in den westlichen Gesellschaften erreicht haben. Ebenso wenig präsent scheint die enorme Ausbreitung des Christentums im Laufe des letzten Jahrhunderts in Süd- und Mittelamerika, Subsahara-Afrika und Asien, so dass nun vom Christentum als wirklich globaler Religionsformation gesprochen werden kann.

Welche Auswirkungen diese Veränderungen der Weltchristenheit auf ein zeitgenössisches Verständnis von Mission haben werden, hat zum Ende des letzten Jahrhunderts David Bosch versucht vorauszusagen. Nachdem er in seinem Werk „Transforming Mission“ verschiedene Paradigmen der Weltmission betrachtet hat, schließt er mit der Erwartung eines „ökumenischen Paradigmas“.⁹ Dabei versteht er dieses Paradigma nicht nur als ein Zeitalter der Zusammenarbeit verschiedener Kirchen,¹⁰ sondern auch als Zeitalter einer Vielzahl kontextueller Theologien.¹¹ Es haben sich dabei in den letzten Jahren verschiedene Begriffe herausgebildet, um die nun einsetzende Mission ehemaliger Empfängerländer von Missionaren in der Phase neuzeitlicher Missionsbewegungen des Westens zu benennen. Kirchen, die von Menschen mit Migrationshintergrund gegründet und geleitet werden, oder solche, welche überwiegend von Personen mit Migrationshintergrund besucht werden, werden meist als „Migrationskirchen“ bezeichnet.¹² Wird das Phänomen auf dem Hintergrund von Mission betrachtet,

⁷ Vgl. OLOFINJANA, ISRAEL: *Reverse in Ministry and Missions. Africans in the dark continent of Europe. A historical study of African Churches in Europe*, Milton Keynes 2010. Olofinjana verweist in einem Wortspiel im Titel seiner Monographie auf die Deutung Europas als geistlich dunkel.

⁸ Zu den Veränderungsprozessen und Schwerpunktverschiebungen in der Weltchristenheit und ihren Auswirkungen auf das westliche Christentum siehe: GRANBERG-MICHAELSON, WESLEY: *From Times Square to Timbuktu. The Post-Christian West Meets the Non-Western Church*, Grand Rapids 2013.

⁹ Vgl. BOSCH, DAVID JACOBUS: *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*, Gießen 2012; Zitat a. a. O. 432.

¹⁰ Vgl. a. a. O. 539-543.

¹¹ Vgl. a. a. O. 495-508.

¹² Damit verbunden ist eine recht eindimensionale Festlegung dieser Kirchen auf die Migrationserfahrung ihrer Mitglieder. Sie stellt ein wesentliches, jedoch nicht das einzige Merkmal dieser Kirchen dar. In der Selbstbezeichnung lassen sich häufiger Attribute wie „international“ oder „universell“ finden.

findet sich meist der Begriff der „Reverse Mission“. Dabei ist zu beachten, dass es sich bei dieser Begrifflichkeit um die sprachliche Deutung eines Phänomens handelt. Das damit beschriebene Phänomen von Missionsbewegungen aus den „Empfängerländern“ der westlichen Mission im Zeitalter der Moderne, in Richtung eben dieser „Senderländern“, kann auch anders gedeutet werden. Was der Begriff „Reverse Mission“ verdeutlichen will, ist eine geänderte Richtung der Mission, welche sich nun nicht in einer globalen Nord-Süd, sondern einer Süd-Nord-Bewegung vollzieht. Kritisiert wird der Begriff von Theologen afrikanischer Prägung, da er suggeriert, dass die heutigen afrikanischen Missionsbewegungen reine Reaktionen auf die europäischen Missionsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts seien.¹³ Der Begriff der „Reverse Mission“ ist also kritisch zu hinterfragen. Gleichzeitig ist er als Schlagwort in der internationalen missionswissenschaftlichen Debatte eingeführt und kann darum nur schwer vermieden werden. Auch in der deutschsprachigen Theologie wurde dieser internationale Diskurs in den letzten Jahren verstärkt aufgenommen. Schon früh kritisiert Claudia Währisch-Oblau, die wohl profilierteste deutsche Stimme im Diskurs, den Begriff der „Reverse Mission“.¹⁴ Weitere markante Beiträge aus Deutschland kamen in den letzten Jahren durch Dissertationen von Bianca Dümling¹⁵ und Benjamin Simon¹⁶ und durch einzelne Aufsätze anderer Theologinnen und Theologen besonders in Tagungsbänden zum Thema hinzu.¹⁷

Angesichts der breiten gesellschaftlichen Debatte in Deutschland zu Themen der Migration, mit Blick auf die Schwerpunktverschiebungen des Christentums als globaler Religionsformation und als Beitrag zur, auch in Deutschland ange-regt geführten, Debatte zur globalen Mission in Richtung Europa, soll dieser Artikel einen Überblick über die wichtigsten Stimmen und Entwicklungen geben. Dafür soll zunächst eine knappe historische Einordnung erfolgen. Danach werden drei Stimmen afrikanisch-stämmiger Theologen mit eigener Migra-

¹³ Vgl. KWIYANI, HARVEY C.: *Sent Forth. African Missionary Work in the West* (American Society of Missiology Series 51), Maryknoll 2014, 74.

¹⁴ Vgl. WÄHRISCH-OBLAU, CLAUDIA: *From reverse mission to common mission...we hope. Immigrant protestant churches and the program „Program for cooperation between German and Immigrant Congregations“ of The United Evangelical Mission: IMR 89 (2000) 467-483.* Der Artikel ist der früheste im internationalen Diskurs beachtete Beitrag deutschsprachiger Theologie zum Thema.

¹⁵ DÜMLING, BIANCA: *Migrationskirchen in Deutschland. Orte der Integration*, Frankfurt am Main 2011.

¹⁶ SIMON, BENJAMIN: *From Migrants to Missionaries. Christians of African Origin in Germany* (Studies in the Intercultural History of Christianity 151), New York 2010.

¹⁷ Einige Beiträge in Auswahl: HERBST, MICHAEL: *Mission kehrt zurück. Internationale Gemeinden in Deutschland*, ThBeitr 41 (2010), 8-24; GRAF, FRIEDRICH WILHELM: *Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, München 2014; MÜLLER, KLAUS W. (Hg.): *Missionare aus der Zweidrittel-Welt für Europa. Referate der Jahrestagung 2002 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie in Wiedenest, Nürnberg 2004*; DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT (Hg.): *ZMiss 37/2-3* (2011).

tionserfahrung kritisch aufgegriffen und anschließend wichtige Entwicklungen und zentrale Fragen für den Diskurs in Deutschland aufgezeigt.

Eine Geschichte von Mission und Migration

Eine globale Sicht des Christentums der letzten hundert Jahre

Die westlichen Missionsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts hofften, die ganze Welt zum christlichen Glauben zu führen. Besonders deutlich wurde dies in den Erwartungen und Zielen der frühen Weltmissionskonferenzen, etwa in Edinburgh 1910. Mit der christlichen Mission auf allen Kontinenten entstanden in vielen Ländern neue Kirchen. In der Theologie wurden jedoch über lange Zeit diese neuen Kirchen kaum beachtet. Die westliche Theologie war von einer eurozentristischen Perspektive auf das Christentum bestimmt. Einer der ersten westlichen Theologen, welcher versuchte, eine globale Sicht des Christentums zu gewinnen und in den theologischen Diskurs einzuspeisen, war der Schotte Andrew Finlay Walls. Zunächst beschäftigte er sich infolge seiner Missionstätigkeit in Sierra Leone und Nigeria mit dem afrikanischen Christentum. Später weitete er sein Interesse auf das globale Christentum aus. Er gründete verschiedene Zeitschriften zum Thema und schrieb eines der einflussreichsten Bücher über die globalen Veränderungen der Weltmissionsbewegung.¹⁸ Damit führte Walls die Frage nach einer Missionsbewegung aus den traditionellen Empfängerländern von Mission in die missionstheologische Debatte des Westens ein. Mit Leslie Newbigin begann ebenfalls ein westlicher Missionar nach dem bisher als selbstverständlich wahrgenommenen Verhältnis von westlicher Kultur der Moderne zum christlichen Glauben zu fragen.¹⁹ Während David Bosch, wie oben beschrieben, noch recht vage auf ein zukünftiges ökumenisches Paradigma der Mission blickte, explizierte Philip Jenkins diese Analyse zu Beginn des neuen Jahrtausends mit einem stark empirisch ausgerichteten Buch über die Zukunft des Christentums.²⁰ In seiner Einleitung zur dritten Auflage des inzwischen klassischen Werkes schreibt Jenkins über die Grundbeobachtung seiner Studie:

„Christianity has in very recent times ceased to be a Euro-American religion and is becoming thoroughly global. In 1900, 83 percent of the world's Christians lived in Europe and North America. In 2050, 72 percent of Christians will live in Africa, Asia, and Latin America, and a sizable share of the remainder will have roots in one or more of those continents.“²¹

¹⁸ WALLS, ANDREW FINLAY: *The Missionary Movement in Christian History*, Maryknoll 1996.

¹⁹ NEWBIGIN, LESSLIE: „Den Griechen eine Torheit“. *Das Evangelium und unsere westliche Kultur*, Neukirchen-Vlyen 1989.

²⁰ JENKINS, PHILIP: *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, New York 2011.

²¹ A. a. O. xi.

Zwar scheint eine gewisse Zurückhaltung gegenüber demographischen Zukunftsprognosen – auf welchen der Ansatz von Jenkins größtenteils basiert – geboten, doch wird gleichzeitig deutlich, dass zumindest bis zum heutigen Zeitpunkt tatsächlich eine enorme Umwälzung der Weltchristenheit stattgefunden hat und weiter stattfindet. Während ältere Ansätze vorsichtiger argumentierten, sind die neueren Veröffentlichungen seit der Jahrtausendwende weniger zurückhaltend. Die Entwicklung des Christentums hin zu einer globalen Religionsformation ist eine Realität, die in Fachkreisen nicht mehr angezweifelt wird. Neuere Ansätze stellen daher Fragen nach der theologischen Begründung, der praktischen Umsetzung und den gesellschaftlichen Folgen dieser Entwicklung.²² Gleichzeitig ist vielen Gemeindemitgliedern und auch kirchlichen Entscheidungsträgern der Wandel in der Weltchristenheit nicht in dem Maß bewusst, in welchem er stattgefunden hat. Einen hilfreichen und anschaulichen Überblick bietet etwa eine Studie zum globalen Christentum, welche anlässlich des hundertsten Jubiläums der Weltmissionskonferenz 1910 die Entwicklung des Christentums seit dieser Zeit nachzeichnet.²³

Neben der reinen Feststellung einer numerischen Verschiebung stellt sich die Frage nach Gründen, Deutungen und Konsequenzen aus dieser Entwicklung. War der Diskurs zum Phänomen anfangs wesentlich durch westliche Theologinnen und Theologen geprägt,²⁴ gibt es inzwischen viele Stimmen von Theologinnen und Theologen aus den wachsenden Kirchen in Afrika, Südamerika und Asien. Besonders bedeutsam erscheinen dabei die Stimmen derer, die selbst ihre afrikanische Heimat verlassen haben und als Missionare, Pastoren und Theologen in der westlichen Welt leben und arbeiten. Drei beispielhafte Perspektiven sollen im Folgenden mit ihren zentralen Thesen knapp dargestellt werden. Dies scheint wichtig, um als europäische Kirchen einen westlich dominierten Diskurs zum Thema zu vermeiden und eine ganzheitliche Sicht auf das Phänomen zu gewinnen.

Die Sicht afrikanischer Migrationstheologen

Theologische Stimmen afrikanischen Ursprungs zu Mission und Migration

Spricht man von der „Sicht afrikanischer Migrationstheologen“, beinhaltet dies eine doppelte Unschärfe, welche knapp geklärt werden soll. Zum einen sind die im Folgenden dargestellten Theologen nicht eindimensional auf das Thema „Mi-

²² Eine chronologisch und nach Kontinenten geordnete Übersicht und Bewertung zu bedeutenden Stimmen des Diskurses über eine afrikanische Mission findet sich bei: KWIYANI: Sent Forth 81-103 (wie Anm. 13).

²³ Vgl. PEW RESEARCH CENTER (Hg.): Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population, Washington 2011. (Online: <http://www.pewforum.org/files/2011/12/Christianity-fullreport-web.pdf> [abgerufen am 13.05.2016])

²⁴ Vgl. KWIYANI: Sent Forth 82 (wie Anm. 13).

gration“ festgelegt. Dennoch steht das Phänomen der Migration – unterschiedlich stark – im Fokus ihrer Theologie. Sie können daher als „Migrationstheologen“ bezeichnet werden, ohne dass sie ausschließlich „Migrationstheologen“ sind. Zum anderen sind die drei ausgewählten Theologen insofern „afrikanisch“, als dass sie alle drei in Subsahara-Afrika geboren und aufgewachsen sind. Gleichwohl sind sie keine rein afrikanischen Theologen, da sie alle drei seit vielen Jahren in Europa und Nordamerika leben und dort wesentliche Teile ihrer theologischen Ausbildung erlangt haben. Genau genommen handelt es sich also um Theologen afrikanischen Ursprungs, bei welchen das Thema Migration systematisch und biographisch im Mittelpunkt ihres Schaffens steht.

Die ausgewählten Autoren sollen unterschiedliche fachliche Perspektiven auf das Phänomen afrikanischer Mission in Europa und Nordamerika abdecken. Daher wurden eine stark pastoral geprägte Perspektive mit Israel Olofinjana, eine religionswissenschaftlich-soziologische Perspektive mit Afe Adogame und eine missionstheologische Perspektive mit Harvey C. Kwiyani gewählt. Neben biographischen Hintergründen zu den drei Theologen als führenden Stimmen afrikanischen Ursprungs im internationalen Diskurs, sollen die Schwerpunkte ihrer Arbeit mit ihren zentralen Thesen dargestellt werden.²⁵

Israel Olofinjana – eine pastorale Perspektive

Israel Oluwole Olofinjana ist ein baptistischer Pastor. Nach einem BA (Hons) in Religious Studies in Ibadan, Nigeria – dem Land, in dem er auch aufgewachsen ist – hat Olofinjana einen MTh an der Carolina University of Theology erlangt. Als er das für diese Darstellung seiner Perspektive analysierte Buch „Reverse in Ministry & Missions“²⁶ veröffentlichte, war er Pastor der Crofton Park Baptist Church in London. Später wurde er Pastor der Catford Community Church in London.²⁷ Olofinjana ist inzwischen Pastor der Woolwich Central Baptist Church in London und Direktor des „Centre for Missionaries from the Majority World“, einem Trainingszentrum für Missionare aus dem globalen Süden, welches diese für einen Dienst in der westlichen Kultur ausbilden möchte.²⁸ Inzwi-

²⁵ Neben diesen drei ausgewählten Theologen gibt es eine Vielzahl anderer Stimmen afrikanischen Ursprungs zur afrikanischen Mission im Westen. Zu nennen wären mit ihren wichtigsten Veröffentlichungen: KALU, OGBU: *African Pentecostalism. An Introduction*, New York 2008; HANCILES, JEHU J.: *Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*, Maryknoll 2008; LUDWIG, FRIEDER/ASAMOAH-GYADU, J. KWABENA: *African Christian Presence in the West. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe*, Trenton 2011. Auffällig ist, dass es schwer fällt, Stimmen afrikanischer Frauen zum Diskurs zu finden.

²⁶ OLOFINJANA, *Reverse in Ministry and Missions* (wie Anm. 7).

²⁷ Vgl. OLOFINJANA, ISRAEL: *Turning the tables on Mission: Stories of Christians from the global south in the UK*, Watford 2013, 17.

²⁸ Vgl. <http://www.cmmw.co.uk/team/> (abgerufen am 12.05.2016).

schen hat Olofinjana eine weitere Monographie zum Thema veröffentlicht.²⁹ Der Autor versucht sowohl in seinen Tätigkeiten als auch in seinen Ausführungen in „Reverse in Ministry and Missions“ eine pastorale Perspektive auf afrikanische Mission und Migrationskirchen, welche er meist als „Black Majority Churches“ bezeichnet, mit einem theologisch reflektierten Blick auf das Phänomen zu verbinden. Olofinjana findet die Grundlagen seiner Perspektive überwiegend in Erfahrungen aus teilnehmender Beobachtung und aus Gesprächen mit Leitern von Migrationskirchen.³⁰ Er beschreibt in seinem chronologisch geordneten Ansatz die Beiträge afrikanischer Christen in den Schriften des Neuen Testaments ebenso wie in der Zeit der Patristik. In den Kirchen Ägyptens und Äthiopiens sieht er eine Brücke auf dem Weg zur erneuten Ausbreitung des Christentums im neuzeitlichen Afrika.³¹ Nach einer Darstellung der europäischen Missionsgeschichte in Afrika³² folgt die Entstehungsgeschichte der neueren afrikanischen Kirchen, die er in die Gruppen der African Independent Churches, der Pfingstkirchen und der überkonfessionellen evangelischen Gemeinschaften einordnet.³³ In seiner Darstellung der ersten Migrationskirchen in England legt Olofinjana ein besonderes Augenmerk auf die 1931 von Daniel Ekarte gegründete „African Churches Mission“, in welcher er die erste afrikanische Kirche in England sieht.³⁴ Nachdem ab den 1950er Jahren zunächst Ableger afrikanisch-amerikanischer Freikirchen, etwa von Methodistenkirchen, gegründet wurden, entstanden nach dem Ende der Kolonialherrschaft auch viele Ableger Afrikanisch Unabhängiger Kirchen. Ab dem letzten Viertel des letzten Jahrtausends kam es zu einer großen Zahl von Gemeindegründungen mit einem neocharismatischen Hintergrund.³⁵

In seinem Ansatz versucht Olofinjana sowohl Stärken der Migrationskirchen und Gründe für ihren Erfolg herauszuarbeiten als auch ihre Schwächen zu benennen. Als Stärken sieht er sozial-kulturelle Angebote für Migrantinnen und Migranten, Beiträge zur Theologie- und Kulturkritik und besonders das ganzheitliche Engagement der Leiterinnen und Leiter.³⁶ Olofinjana benennt aber auch fünf Hauptkritikpunkte an den Migrationskirchen: Die monokulturelle Zusammensetzung der Gemeinden, das geringe Engagement für globale Themen, die Lehre eines Wohlstandsevangeliums, die Feststellung, dass große Gemeinden nicht per se gute Gemeinden sind und den Umgang mit Vorwürfen des

²⁹ OLOFINJANA, ISRAEL: *Partnership in Mission. A Black Majority Church perspective on mission and church unity*, Watford 2015.

³⁰ Vgl. OLOFINJANA, *Reverse* 3 (wie Anm. 7).

³¹ Vgl. a. a. O. 5-8.

³² Vgl. a. a. O. 9-19.

³³ Vgl. a. a. O. 20-27.

³⁴ Vgl. a. a. O. 34.

³⁵ Vgl. a. a. O. 36-37.

³⁶ Vgl. a. a. O. 48-50. Besonders deutlich wird das in einem Zitat zu den von Olofinjana interviewten Pastoren: „All the eight African ministers and leaders interviewed for this research are involved in mission and social action“ (a. a. O. 50).

Kindesmissbrauchs und der Hexenverfolgung.³⁷ Darüber hinaus sieht er in der mangelnden Zusammenarbeit afrikanischer Leiter eine Schwäche der Gemeinden.³⁸ Um auch Europäer ohne afrikanische Wurzeln mit ihrer gemeindlichen Arbeit zu erreichen, sieht Olofinjana die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung der Gemeinden und stellt fest: „African-led Churches will need to develop new approaches in the areas of cross-cultural communication and Bible Hermeneutics and to embrace ecumenism“.³⁹ Olofinjana versucht insgesamt mit einem pointierten, teils polarisierenden Beitrag die Leistung afrikanischer Christen und Kirchen zur Weltchristenheit und zur Mission in Europa herauszuarbeiten. Dabei verfällt er teilweise in überzogene Apologetik und bleibt stark in den Kategorien und Begriffen der Church-Growth-Bewegung verhaftet. Zu würdigen ist sein profundes Erfahrungswissen aus der eigenen pastoralen Praxis und aus Gesprächen mit anderen Leitern. In der Auseinandersetzung mit der Predigt eines Wohlstandsevangeliums in einigen Migrationskirchen in England nimmt Olofinjana eine pragmatisch-vermittelnde Position ein. Diese kennzeichnet seinen gesamten Entwurf in der Spannung zwischen dem Kampf für die Anerkennung afrikanischer Beiträge zur Weltmission und der Sicht für die noch kaum gelungene kulturüberschreitende Mission durch afrikanische Kirchen in Europa.

Afe Adogame – eine religionswissenschaftliche Perspektive

Ein weiterer wichtiger Vertreter afrikanischen Ursprungs im Diskurs zur afrikanischen Mission in Europa ist der ebenfalls in Nigeria geborene Afe Adogame. Er ist seit Frühjahr 2016 Professor am Princeton Theological Seminary. Er wurde an der Universität Bayreuth promoviert und lehrte dort einige Jahre. Von 2005 bis 2016 war er Associate Professor an der University of Edinburgh.⁴⁰ Neben seinem zentralen Werk „The African Christian Diaspora“⁴¹ hat er viele weitere Bücher herausgegeben und Aufsätze veröffentlicht.⁴² Seine Veröffentlichungen sind stärker religionswissenschaftlich als theologisch verortet. Adogame beginnt seine Studie zur „African Christian Diaspora“ mit der Diskussion verschiedener soziologischer Modelle zur Migrationsforschung. Sowohl eine klassisch neoliberale als auch eine marxistische Deutung lehnt Adogame ab.⁴³ Stattdessen folgt er

³⁷ Vgl. a. a. O. 53-56.

³⁸ Vgl. a. a. O. 57.

³⁹ A. a. O. 74.

⁴⁰ Vgl. <https://www.ptsem.edu/indexmobile.aspx?id=25769809470> (abgerufen am 13.05.2016)

⁴¹ ADOGAME, AFE: *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*, London 2013.

⁴² Unter anderem: ADOGAME, AFE (Hg.): *The Public Face of African New Religious Movements in Diaspora. Imaging the Religious „Other“*, New York Neuaufl. 2016; ADOGAME, AFE/ROSWITH, GERLOFF/HOCK, KLAUS (Hg.): *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*, London 2008.

⁴³ Vgl. ADOGAME, *The African* 3-4 (wie Anm. 41).

einer systemischen Theorie und ergänzt diese durch ein Verständnis von Transnationalismus, in welchem Migranten die sozialen Räume ihrer Herkunftskultur mit denen der neuen Heimatkultur verbinden.⁴⁴ In einem zweiten Kapitel legt Adogame die Verflechtungen zwischen Religion und Migration offen, indem er auf die Formbarkeit von Religion durch Migrationserfahrung und auf die Beteiligung von Religion in der Migrationswirtschaft hinweist.⁴⁵ In zwei weiteren Kapiteln beschreibt Adogame die lokalen Gegebenheiten und die historischen Zusammenhänge von Migration im westlichen Kulturraum. Danach entwickelt er eine Phänomenologie afrikanisch-christlicher Diaspora. Durch Untersuchungen zur Hierarchie und Struktur der „Celestial Church of Christ“,⁴⁶ der „Redeemed Christian Church of God“⁴⁷ und der „Christian Church Outreach Mission International“⁴⁸ wird deutlich, dass die Kirchen in ihren recht unterschiedlichen Strukturen durchweg ausgeprägte Hierarchien aufweisen. Daneben zeigt sich, dass die Kirchen transnationale Netzwerke bilden. Theologisch seien die Gemeinden durch die tägliche Erfahrung in der Diaspora stärker geprägt als durch systematisch-theologische Erwägungen.⁴⁹ Anschließend an diese grundsätzliche Darstellung der afrikanischen Diaspora analysiert Adogame diese anhand von fünf Themenkomplexen. Zunächst untersucht Adogame die Kirchen als Träger verschiedener sozialer Kapitalformen.⁵⁰ In einem weiteren Kapitel betrachtet er die Kirchen der afrikanischen Diaspora unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für die Identität von Migranten,⁵¹ bevor er die Mediennutzung der Kirchen auf dem Hintergrund der Globalisierung deutet.⁵² In seinem neunten Kapitel greift Adogame den Begriff der „reverse mission“ auf und befragt mit ihm die afrikanisch-christliche Diaspora nach ihren missionstheologischen Gehalten.⁵³ Sein letztes Kapitel widmet Adogame der Analyse der transnationalen Netzwerke, welche sich in der afrikanisch-christlichen Diaspora gebildet haben.⁵⁴ Schon seine Wortwahl zeichnet Adogame als Vertreter eines soziologisch-religionswissenschaftlichen Zuganges zum Phänomen aus. Mit dem Begriff der „Diaspora“ stellt Adogame das Phänomen in einen Zusammenhang sozialwissenschaftlicher Diskurse, welche er um theologische Perspektiven erweitert. Adogame bietet so theoriegeleitete Grundlagen zum breiteren Verständnis des Phänomens über die rein theologischen Zusammenhänge hinaus. Seine Phänomenologie der Kirchen

⁴⁴ Vgl. a. a. O. 6-7.

⁴⁵ Vgl. a. a. O. 15-33.

⁴⁶ Vgl. a. a. O. 81-83.

⁴⁷ Vgl. a. a. O. 83-84.

⁴⁸ Vgl. a. a. O. 84-85.

⁴⁹ Vgl. a. a. O. 86.

⁵⁰ Vgl. a. a. O. 103-122.

⁵¹ Vgl. a. a. O. 123-144.

⁵² Vgl. a. a. O. 146-160.

⁵³ Vgl. a. a. O. 170-189.

⁵⁴ Vgl. a. a. O. 191-208.

der afrikanisch-christlichen Diaspora schließt dabei auch die Rückkoppelung an theologische Fragestellungen mit ein, wenn er etwa die biblisch-theologische Begründung einzelner Leitungsmodelle hinterfragt.⁵⁵ Während Olofinjana sehr nahe an der Praxis afrikanischer Missionskirchen und an Fragen der Pastoraltheologie im Rahmen dieser Kirchen bleibt, stellt Adogame im Gegensatz dazu das Phänomen in einen weiten Deutungs- und Analysezusammenhang.

Harvey C. Kwiyani – eine missionstheologische Perspektive

Eine vermittelnde Perspektive zwischen diesen beiden Extrempunkten stellt der missionstheologische Blickwinkel von Harvey C. Kwiyani dar. Kwiyani wurde in Malawi geboren und arbeitete als Missionar im deutschsprachigen Europa und in England.⁵⁶ Anschließend leitete er in den Vereinigten Staaten eine Vineyard-Gemeinde und erlangte am Luther Seminary in St. Paul Minnesota einen Doktor in Missionswissenschaft.⁵⁷ Kwiyani lebt nun wieder in England und arbeitet unter anderem als Trainer für die Church Mission Society und als Leiter von *Missio Africanus*.⁵⁸ In seinem Buch „Sent Forth. African Missionary Work to the West“ stellt Kwiyani in sieben Kapiteln seine Perspektive auf afrikanische Mission in Europa dar. Zu Beginn expliziert Kwiyani schlaglichtartig die Bedeutung und Geschichte des afrikanischen Christentums seit der Frühen Kirche und schließt mit der Feststellung: „When we look at the numbers of African Christians outside Africa, it is fair to say that African Christianity is no longer just an African phenomenon“.⁵⁹ In seinem zweiten Kapitel stellt Kwiyani die Historie afrikanischer Mission dar. Dabei spielt für ihn besonders das Konzept eines „blessed reflex“ eine große Rolle, während er den Begriff „reverse mission“ eher zurückhaltend rezipiert.⁶⁰ In seinem dritten Kapitel stellt der Autor den Diskurs zum mit „reverse mission“ beschriebenen Phänomen recht ausführlich dar.⁶¹ Nach einer Beschreibung des afrikanischen Christentums in der Diaspora untersucht Kwiyani die Verhältnisbestimmung von Migration und Mission und kommt damit zum Kern seiner Missionstheologie. Dabei versteht Kwiyani, begründet mit dem Missionsbefehl in Matthäus 28, jeden Christen als Missionar.⁶² Mit einem solchen Verständnis von Mission und Missionar-Sein

⁵⁵ Vgl. a. a. O. 84.

⁵⁶ Vgl. KWIYANI, *Sent Forth* 1 (wie Anm. 13).

⁵⁷ Vgl. a. a. O. 245.

⁵⁸ Vgl. <http://www.cms-uk.org/Whatwedo/Ourstories/TabId/151/ArtMID/3885/ArticleID/6557/African-mission-partner-teaches-UK-students-about-cross-cultural-mission-.aspx> (abgerufen am 14.05.2016).

⁵⁹ KWIYANI, *Sent Forth* 25 (wie Anm. 13).

⁶⁰ Vgl. a. a. O. 71-74.

⁶¹ Vgl. a. a. O. 81-103. Dieses Kapitel eignet sich auch als Einstieg zu einer ersten Beschäftigung mit den theologischen Deutungen zum Thema.

⁶² Vgl. a. a. O. 135.

wird jeder christliche Migrant zu einem Missionar, auch wenn Mission nicht den Hauptbeweggrund für die Migration darstellte. Gleichzeitig stellt Kwiyani – gerade für den nordamerikanischen Kontext – fest, dass in den christlichen Kirchen eine radikale Trennung nach Kulturhintergründen stattfindet. Diese Analyse kulminiert in der Feststellung, dass der Sonntagmorgen immer noch die Zeitspanne mit der härtesten Rassentrennung im Alltag Nordamerikas sei.⁶³ Folglich ist es das Ziel Kwiyanis, von einem Diskurs über das Phänomen „reverse mission“ zu einer gemeinsamen Mission im Westen als einem „Multicultural Missionary Movement“ zu kommen.⁶⁴ Abschließend hält Kwiyani fest, dass die zunehmend multikulturellen Gesellschaften des Westens einer multikulturellen Missionsbewegung bedürfen, um erneut mit dem Evangelium durchdrungen zu werden.⁶⁵

Der Ansatz Kwiyanis stellt eine wohl-reflektierte, dezidiert missionstheologische Perspektive auf das Phänomen afrikanisch-christlicher Diaspora und Mission in Europa und Nordamerika dar. Biographisch ist sie stark vom eigenen Erleben als afrikanischer Missionar in Europa und den Vereinigten Staaten geprägt. Bittere Erfahrungen von Rassismus in der ökumenischen Zusammenarbeit finden sich in Kwiyanis Ansatz ebenso verarbeitet wie große Dankbarkeit gegenüber westlichen Missionaren in Malawi. Dabei verklärt Kwiyani weder das afrikanische Christentum noch die Leistungen der westlichen Missionsbewegungen der Neuzeit. Die Perspektive Kwiyanis stellt so einen ausgewogenen und gelehrten Überblick zum Phänomen dar. Sie ist gut als Einstieg in das Thema geeignet und bietet darüber hinaus eigene Diskursbeiträge, gerade aus missionstheologischer Perspektive.

Alle drei Theologen afrikanischen Ursprungs bringen eigene biographische und theologische Erfahrungen in den Diskurs mit ein und nehmen dabei unterschiedliche fachliche Perspektiven ein. Bei allen Unterschieden in den Perspektiven wird doch deutlich, dass die beiden Begriffe, „Migration“ und „Mission“, theologisch zu deuten und fruchtbar aufeinander zu beziehen sind. Dabei ist die Frage nach Machtverhältnissen in den Diskursen zu stellen. Greifbar wird das im Ringen um eine angemessene Redeweise zum beschriebenen Phänomen. „Reverse Mission“ suggeriert eine Vorrangstellung westlicher Mission, welche nun als reinen Rückfluss die afrikanische Mission im Westen zur Folge hat. Dabei wird das Entstehen einer gleichberechtigten multikulturellen Missionsbewegung im von Kwiyani angemahnten Verständnis von „collaborators in mission“⁶⁶ untergraben. In allen Ansätzen wird deutlich, dass eine Zusammenarbeit der unterschiedlichen christlichen Traditionen und kulturellen Hintergründe

⁶³ Vgl. a. a. O. 146.

⁶⁴ Vgl. a. a. O. 171-172.

⁶⁵ Vgl. a. a. O. 205.

⁶⁶ A. a. O. 191.

nötig und theologisch geboten ist. Dafür müssen offensichtlich Barrieren von Rassismus, Eurozentrismus und einer einseitig westlichen Sicht auf das Christentum von Seiten der europäischen Christen überwunden werden. Für den deutschen Kontext sollen zu beantwortende Fragen und mögliche Wege dahin nun zumindest thesehaft aufgezeigt werden.

Perspektiven und Fragen im deutschen Kontext

Kann es heute noch eine Inland- und eine Auslands-Mission geben?

Der theologischen Ausbildung kommt für das Entstehen einer multikulturellen Missionsbewegung wohl eine zentrale Rolle zu. Zum einen besteht in der theologischen Aus- und Weiterbildung die Chance, die eurozentristische Perspektive auf das Christentum bei zukünftigen Leiterinnen und Leitern zu durchbrechen. Ansätze dafür sind sowohl in der Interkulturellen Theologie als auch in einem Konzept einer globalen Geschichte des Christentums als Kirchengeschichte gegeben. Aber auch in den anderen Fächern sind Wege vorstellbar, mit welchen eine geweitete Sicht auf das Christentum als globale Religionsformation möglich wird. Darüber hinaus ist die theologische Aus- und Weiterbildung auch für Migrationskirchen in Deutschland eine zentrale Herausforderung. Häufig sind die Leiter dieser Gemeinden nicht formal theologisch ausgebildet und Bedarf an theologischer Weiterbildung besteht. Hierbei gibt es jedoch viele Faktoren für eine gelingende Partnerschaft zu bedenken. Der Diskurs dazu wird inzwischen, wenn auch noch begrenzt auf einige wenige Expertinnen und Experten, in der deutschsprachigen Missionswissenschaft geführt.⁶⁷ Einen besonders spannenden Weg geht dabei das ehemalige „Missionsseminar Hermannsburg“. Dieses, nun umgewidmet zur „Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg“, versucht, in verschiedenen akademischen Angeboten Leiterinnen und Leiter von Migrationskirchen in Deutschland für ihre Arbeit auszubilden.⁶⁸ Sie kann damit als Labor auch für andere Ausbildungsstätten – etwa im freikirchlichen Bereich – dienen.

Ein weiteres Thema ist die Frage nach der angemessenen Integration von Migrationskirchen in deutsche Kirchen. Beim Ziel einer gemeinsamen multikulturellen Missionsbewegung liegt es nahe, dass die Migrationskirchen und die traditionellen deutschen Kirchen versuchen, auf Dauer in einer einzigen Kirche organisiert zu sein. Da sich viele Migrationskirchen als Freikirchen verstehen,

⁶⁷ Vgl. FISCHER, MORITZ: Von Grenzgängern für Grenzgänger. Bildung und Weiterbildung in, mit und für neuere Migrationskirchen, in: EMW (Hg.): Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten, Hamburg 2011.

⁶⁸ Vgl. RIECHEBÄCHER, WILHELM: Unterwegs zu einer partizipatorischen theologischen Lehre und Praxis. Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg, Evangelische Aspekte 2 (2013), 25-27.

sind die damit verbundenen ekklesiologischen und organisatorisch-rechtlichen Fragen für die deutschen Freikirchen besonders dringlich.⁶⁹

Zu diesen und zu weiteren Fragen gibt es ein großes Forschungsdesiderat – gerade im Kontext deutscher Freikirchen. Dieses, im theologischen Gespräch mit Christinnen und Christen mit Migrationserfahrung, zu beheben, wird eine wichtige Aufgabe freikirchlicher Theologie in diesem Jahrzehnt sein. Sowohl für die Arbeit der einzelnen Ortsgemeinden als auch auf Ebene der Kirchenleitungen werden Fragen auftreten, die auf theologisch verantwortete Antworten warten. Diese Antworten zu suchen, sie zu erarbeiten und dabei im Gespräch mit den verschiedenen Strömungen des globalen Christentums zu bleiben, ist die Aufgabe für die Interkulturelle Theologie und Missionswissenschaft in diesen Tagen. Eine Trennung zwischen Gemeindeaufbau und Inlandmission in Deutschland einerseits und kulturüberschreitender Auslandsmission andererseits kann es nur noch bedingt geben.

Summary

The centre of gravity of global Christianity will in future lie in Africa, Asia and Latin America, which will contribute to the phenomenon known as “reverse mission”. Regarding this, the views of three theologians born in Africa are given.

Israel Oluwole Olofinjana presents the pastoral strengths and weaknesses of the churches of immigrants. Afe Adogame deals with them using a sociological-studies of religion approach regarding the use and broadening of the term “diaspora”, while questioning some of their practices from a biblical-theological perspective. Harvey C. Kwiyani introduces the theology of missions viewpoint – every Christian migrant is also a missionary, because multicultural societies are increasingly in need of multicultural mission.

The cooperation between different traditions and cultures is necessary and theologically imperative, so that for Germany the questions regarding the continued separation of inland and foreign missions as well as the integration of native and migration churches should be addressed.

Matthias Ehmman, MTh (Unisa); Pastor der CityChurch Würzburg im Bund Freier evangelischer Gemeinden; Brunostraße 3a, 97082 Würzburg;
E-Mail: matthias.ehmann@th-ewersbach.de

⁶⁹ Dazu etwa: WÄHRISCH-OBLAU, CLAUDIA: Die Spezifik pentekostal-charismatischer Migrationsgemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu den „etablierten“ Kirchen, in: BERGUNDER, MICHAEL/HAUSTEIN, JÖRG (Hg.): Migration und Identität. Pfingstkirchlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt a. M. 2006.

Jochen Wagner

Predigt über 1. Könige 19, 1–8

„Aufstehen zum Leben – mit Elija“

„Schluss mit lustig! Ich bin am Boden, am Boden zerstört. Es ist genug. Ich kann nicht mehr – und ich will auch nicht mehr!“¹ Die meisten von uns kennen solche oder ähnliche Gedanken in der ein oder anderen Lebenssituation. Vielleicht ist es noch gar nicht so lange her, dass Sie das letzte Mal so gedacht haben. „Es ist genug. Ich bin des Lebens müde.“ Diese tiefe Erfahrung ist nicht schön, und ich lade Sie heute ein, mit einer Person aus der Bibel diese Erfahrung nachzuempfinden und zu durchleben.

Wir begeben uns dazu in die Erzählung über den Propheten Elija, den großen Propheten des Alten Testaments. Obwohl nur sechs Kapitel (1 Kön 17 – 2 Kön 2) in den Büchern der Könige von ihm erzählen, ist er von überragender Bedeutung in der alttestamentlichen Überlieferung. So erwartete man in der Zeit Jesu die Wiederkunft des Elija. Sein Name fällt bei der Erzählung von der Verklärung Jesu, und manche dachten, Jesus würde am Kreuz nach Elija rufen. In die Lebensgeschichte dieses Propheten werden wir heute eintauchen.

Elijas Name sagt schon viel über ihn und sein Leben aus. Elija bedeutet nämlich: Mein Gott ist JHWH (Jahwe). Also: Mein Gott ist der Gott Israels. Und sein Leben lang kämpft Elija darum, dass dieser Gott angebetet und nicht vergessen wird. Ich lese uns aus 1. Könige 19, die Verse 1 bis 8.

Einsam

Elija ist allein.² Er ist von allem und von allen weggelaufen. Schon seit einiger Zeit war er einsam. Er war allein übrig geblieben unter den Propheten Gottes. Und er steht 450 Priestern gegenüber, die einen anderen Gott anbeten.³ Er ist also ziemlich einsam, obwohl er viele Menschen um sich hat. Okay, Gott hilft ihm, er lässt

¹ Der vorliegende Text ist die überarbeitete Fassung einer „Predigt auf dem Weg“ anlässlich des Ökumenischen Kirchentags an Pfingsten 2015 in Speyer unter dem Motto „Aufstehen zum Leben“. Sie wurde gehalten am 16. Februar 2014 in der Freien evangelischen Gemeinde Kirchberg sowie am 31. August 2014 in den Evangelischen Kirchengemeinden Rheinböllen und Dichtelbach.

² Da für mich bei dem Begriff „einsam“ etwas Negatives mitschwingt, der Begriff „allein“ indes zumindest neutral, wenn nicht sogar positiv besetzt ist, findet sich diese Tendenz auch in meiner Begriffswahl. Vgl. zur Zuordnung von „allein“ und „einsam“ u. a. im Roman von LUTZ SEILER: KRUSO, Berlin 42014, 48: „Ja, er wollte weg, abtauchen, einsam sein, aber nicht mehr allein“; vgl. dazu auch 109.

³ Siehe hierzu und zum Folgenden 1. Könige 18, 16 ff.

ihn nicht hängen. Gott steht zu seinem Propheten. Doch dann kommt der Bote der Königin Isebel und kündigt Elija in ihrem Namen den Tod an: „Bis morgen sollst du tot sein!“ (V. 2) Da fürchtet er sich, läuft weg und will ganz allein sein. Sogar seinen Diener lässt er zurück. Nun ist Elija wirklich allein. Er sucht die Einsamkeit. Dabei will er nicht vor Gott weglaufen – aber er bittet Gott auch nicht darum, dass er ihn aus der Situation befreit oder rettet. In der Einsamkeit der Wüste betet er zu Gott. Er sagt: „Ich kann nicht mehr.“ Oder mit anderen Worten: „Es ist genug. Lass mich sterben. Nimm mein Leben. Ich bin auch nicht besser als meine Väter.“ (V. 4) Damit meint er vermutlich seine „geistlichen“ Väter, also die Propheten vor ihm.⁴ Er sagt: „Ich war auch nicht erfolgreicher als sie. Ich habe auch nicht mehr bewirkt. Ich bin auch nicht besser geeignet als sie. Ich bin auch nicht fähiger als sie – ich konnte und kann die Aufgabe, die mir als Prophet gegeben ist, nicht erfüllen.“

Elija will, dass Gott ihm sein Leben nimmt. Eine sehr ungewöhnliche Bitte im Alten Testament. Wirkliche Todeswünsche kommen dort kaum vor. Denn nach alttestamentlichem Verständnis trennt der Tod von Gott.⁵ Als Elija die Erfolglosigkeit seines Tuns erkennt, ist er so verzweifelt, dass er Gott bittet, ihm das Leben zu nehmen. Ähnliches finden wir im Alten Testament nur bei Mose (Num 11, 15). Aber auch bei Mose geht Gott nicht auf diese Bitte ein. Der Alttestamentler Winfried Thiel schreibt in seinem Kommentar dazu: „Weil die Israeliten ungeachtet des leidenschaftlichen Eifers der Propheten für die Sache Jahwes von ihm abgefallen sind, seine Propheten ermordet haben und auch den letzten, Elia, aus dem Weg zu räumen gedenken, sieht Elia keinen Sinn in seinem Leben mehr und wünscht sich nur noch den Tod, aber von der Hand Gottes, nicht von der der abtrünnigen Israeliten.“⁶

Und so legt Elija sich hin und schläft ein in der Hoffnung, nie wieder aufzuwachen. Allein in der Wüste. Vielleicht muss er das, was ihn gerade beschäftigt und belastet, alleine mit Gott durchkämpfen. Seine Verzweiflung ist so groß, dass er sterben will. Er ist lebensmüde, des Lebens müde.

Kennen Sie das auch? Vielleicht fühlen Sie sich manchmal einsam, obwohl viele Leute um Sie sind. Denn Einsamkeit hat viele Gesichter. Oder Sie ziehen sich zurück wie Elija, weil sie das Gefühl haben: Das, was mich beschäftigt, muss ich allein mit Gott aushandeln.

Und dieses Alleinsein, diese Einsamkeit ist meist nicht leicht auszuhalten. Man empfindet sie als belastend. In manchen Zeiten muss jeder für sich allein vieles durchkämpfen. Manchmal muss man vor Gott allein mit etwas fertig

⁴ Vgl. u. a. ALBERTZ, RAINER: Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott, Biblische Gestalten 13, Leipzig 2006, 142. Siehe zur Diskussion THIEL, WINFRIED: Könige, BKAT IX/2, Lieferung 4, Neukirchen-Vluyn 2009, 253–254.

⁵ Daneben gibt es auch vereinzelte Hinweise darauf, dass Gottes Macht auch über die Todesgrenze hinaus reicht.

⁶ THIEL, Könige 252 (wie Anm. 4). Siehe die Verbindung von V. 4 mit V. 14.

werden. Das ist sehr schwer, aber diese Zeiten sind oft wichtige Stunden des Lebens.⁷ Und so hat das Alleinsein nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Seite. Denn aus dem Alleinsein mit und vor Gott kommt Kraft. Aus der Einsamkeit erwächst Elija neue Kraft. Durch das, was Gott schenkt, oftmals in Situationen des Alleinseins, bekommen Menschen neue Kraft. Das zeigt die Lebensgeschichte von Elija. Sie macht uns Mut, darauf zu vertrauen, dass auch wir diese Kraft von Gott geschenkt bekommen.

Aufstehen

Als Elija dort liegt und am liebsten sterben würde, begegnet ihm Gott. In unserer Erzählung geht es um eine indirekte Begegnung, indem Gott einen Boten schickt. In den Übersetzungen heißt es, dass es ein Engel sei, aber im Text steht schlicht: „Bote“. Das kann natürlich ein Engel sein, da Engel in den alttestamentlichen Überlieferungen oftmals Boten Gottes sind. Diesmal ist es jedenfalls nicht der Bote der Königin, sondern ein Bote Gottes. Er überbringt Elija eine Botschaft von Gott. Zunächst stößt er Elija an und weckt ihn aus dem Schlaf. Und dann lautet seine Botschaft: „Steh auf!“ (V. 5) Dadurch sagt Gott: Ich schenke dir nicht den Tod, sondern das Gegenteil: dein Leben. „Steh auf!“ Denn ich bin ein Gott der Lebenden, nicht der Toten. Auch wenn menschliche Machthaber mit dem Tod drohen, muss das nicht das letzte Wort sein. Ich habe die Macht, auch aus solchen Situationen zu retten. Und so lautet Gottes Botschaft: **Aufstehen.**

Aber Gott fordert nicht nur: „Los, aufstehen!“, sondern er gibt auch die Kraft dazu. Er schenkt Elija das, was er braucht, um in der Wüste wieder aufstehen zu können. Er schenkt Elija die Mittel, die er zum Leben braucht. Er stärkt Elija in dieser Zeit der Einsamkeit. Ebenso möchte uns Gott das schenken, was wir brauchen, um aufstehen zu können. Das Brot und die Flasche⁸ Wasser sind das, was Elija braucht, um neue Kraft zu erhalten, um zu leben. Was brauchen Sie? Was gibt Ihnen neue Kraft? Was stärkt Sie? Für manche mag es schlicht die Erfahrung sein: Gott ist da in meiner Einsamkeit. Er lässt mich nicht allein. Denn neben ihrem Botendienst sind Engel Zeichen für Gottes Gegenwart. In Elijas Einsamkeit und Verzweiflung ist Gott durch den Engel bei ihm und lässt ihn nicht allein.

Diese Erfahrung, dass Gott für uns da ist, kann auch uns neue Kraft schenken. Das ist sozusagen der Anfang aller neuen Kraft und Stärke: Gott lässt mich nicht allein. Er hilft mir aufzustehen. Aber manchmal brauchen wir auch einen konkreten Boten oder Engel. Keinen mit Flügeln, aber einen, der mit uns redet. Oft sind es

⁷ So schreibt DIETRICH BONHOEFFER (DBW 16, 349) an Max von Wedemeyer, den Bruder seiner späteren Verlobten, zum Tod des Vaters Hans von Wedemeyer: „In solchen Zeiten muß jeder vieles für sich allein durchkämpfen. Du wirst es draußen haben lernen müssen, wie man vor Gott manchmal allein mit etwas fertigwerden muß. Es ist oft schwer, aber es sind die wichtigsten Stunden des Lebens. Aus solcher Einsamkeit mit Gott kommt viel Kraft für die Gemeinschaft“.

⁸ So THIEL, Könige 257.

andere Menschen, die uns helfen, wieder aufzustehen. Vielleicht sind sie die Engel, die Gott uns schickt. Sie helfen uns, wieder aufzustehen und weiterzugehen.

Auf einer tieferen Ebene fragt dieser Text die Menschen der damaligen Zeit: Warum sucht ihr Kraft und Stärke, warum sucht ihr das, was ihr zum Leben braucht, woanders als bei dem lebendigen Gott? Denn damals beteten viele in Israel andere Götter an, die zum Beispiel die Fruchtbarkeit der Felder garantieren sollten. Und durch die Jahrhunderte fragt der Text auch uns: Warum sucht ihr Kraft und Stärke, warum sucht ihr das, was ihr zu Leben braucht, woanders als bei dem lebendigen Gott? Wenn der Engel hier Elija Brot und Wasser gibt, dann sagt Gott dadurch auch: Ich versorge dich. Warum suchst du woanders? Ich schenke dir neue Kraft und Stärke.

So kommt Gott in Elijas Lebenssituation und kümmert sich um ihn und um seine aktuelle Lebenssituation – mit all dem, was Elija an Erfahrungen, v.a. an negativen Erfahrungen, mitbringt. Gott ruft ihm in dieser Situation zu: Aufstehen.

... zum Leben

Aufstehen – zum Leben. Und Gott gibt die Kraft dazu. Er schenkt nicht den Tod, sondern Leben. Und zum Leben gehört hier auch der Blick nach vorne, eine Aufgabe, die da lautet: „Du musst irgendwo hingehen“ (V. 7). Elija scheint genau zu wissen, wohin er gehen soll. Aus dem „Es ist genug“ von Elija ist Gottes „Es liegt noch ein weiter Weg vor dir“ geworden. Und Elija macht sich auf zum Gottesberg. Bei Elija ist diese neue Kraft und Stärke so groß, dass er 40 Tage und 40 Nächte unterwegs sein kann. Diese Zahl 40 ist sehr bedeutend in der Bibel. Sie steht, ganz allgemein gesagt, für besondere Zeiten. Der Engel und damit Gott geben Elija eine neue Perspektive. „Du hast einen weiten Weg vor dir.“ (V. 7) Es kommt noch was. Es geht weiter. Ich habe noch etwas mit dir vor.

Elija bekommt neue Kraft. Es geht weiter. Und auf seinem Weg darf er Gott noch einmal ganz neu erleben und erfahren. Nachdem er am Gottesberg angekommen ist, spricht er vor Gott aus, was ihn bewegt.⁹ Als Gott ihn fragt: „Elija, was willst du hier?“ (V. 9), da fängt Elija an zu sprechen. Er schüttet sprichwörtlich sein Herz vor Gott aus. Er klagt über sein Scheitern. Er bringt es vor Gott. Ist das nicht schon ein erster Schritt zurück ins Leben, dass man das, was einen belastet, vor jemandem ausspricht, mit jemandem bespricht – mit Gott bespricht? Bei Elija scheint es so gewesen zu sein.

Und dann begegnet Gott Elija – und zwar auf eine für Elija ganz neue Art und Weise. Nicht im Sturm, nicht im Erdbeben oder Feuer, wie noch vor Kurzem, sondern in der sanften Ruhe. In ihr ist Gott. Das ist Leben pur, Gott neu zu erleben und ihn neu zu erfahren. Auch das darf Elija erleben. Nicht im Außergewöhnlichen, sondern in der sanften Ruhe, im sanften Wehen ist Gott. In den

⁹ Siehe 1. Könige 19,9ff.

weiteren Worten, die Gott zu Elija sagt, macht er ihm deutlich: „Du bist nicht allein.“ Gott sagt am Ende dieser Begebenheit zu Elija: „Ich will übriglassen 7000 in Israel, die auch an mir festhalten. Und ich schenke einen Propheten, der deinen Weg weitergeht.“ (V. 18) Es gibt Menschen an Elijas Seite. Auch hier bekommt Elija neue Perspektiven geschenkt. Das sind weitere Schritte zum Leben. Nachdem Gott Elija durch den Engel aufgefordert hat aufzustehen und Elija dann auch aufsteht, öffnen sich nach und nach neue Perspektiven, die deutlich machen: Bei Gott heißt **Aufstehen** immer auch: **Aufstehen zum Leben**. Elija war allein. Und diese Zeit des Alleinseins wird für ihn eine besondere Zeit mit Gott. Gott begegnet ihm und fordert ihn auf: Steh auf. Steh auf zum Leben. Ich gebe dir neue Perspektiven.

So begegnet Gott auch uns. Er ruft dir und mir zu: Steh auf. Steh auf zum Leben. Ich bin bei dir und schenke dir in deinem Leben neue Perspektiven.

Amen.

Pastor Dr. Jochen Wagner (BFeG), Oberstraße 15, 55481 Kirchberg;
E-Mail: jochen.wagner@feg.de

Martin Englisch

Kommentar zur Predigt von Dr. Jochen Wagner

I Erster Eindruck

Es ist früh morgens. Ich sitze an meinem Schreibtisch und lese die Predigt: „Aufstehen zum Leben – mit Elia“ von Dr. Jochen Wagner über 1. Könige 19, 1-8. Das ist genau das, was ich jetzt brauche: einen aktiven und zugleich dynamischen Zuspruch für den beginnenden Tag. Die Überschrift weckt meine Neugierde. Zwei Worte bleiben in meinem Fokus: *Aufstehen* und *Leben*. Ich nehme mir Zeit, um mir meine Assoziationen bewusst zu machen. Dann steige ich ins Predigtgeschehen ein.

Bereits nach wenigen Sätzen muss ich jedoch innehalten. Der Prediger lässt den Propheten Elia gleich zu Beginn in einer Ich-Erzählung von seiner Nieder geschlagenheit berichten und projiziert diese auf mich, den Hörer¹ bzw. Leser seiner Predigt. Ich stolpere über diese unvermittelten Worte gleich zu Beginn der Predigt. Etwas irritiert unternehme ich einen zweiten Versuch. Es dauert nicht lange, dann steige ich an einer anderen Stelle der Predigt erneut aus und muss erst einmal das Gelesene sowie mein Befremden über eine auf mich projizierte Elia-Todessehnsucht reflektieren. Die auf den Hörer bzw. Leser abgebildete Lebensgeschichte des Propheten Elia hinterlässt etliche Fragen in mir. Kann ich nun wieder „aufstehen zum Leben“? Ein analytischer Blick auf die Predigt wird mein Gefühl sicher erhellen können.

2 Der Kontext

Die vorliegende Predigt ist eine überarbeitete Fassung einer Pfingstpredigt, die Dr. Jochen Wagner 2015 auf dem regionalen Kirchentag in Speyer gehalten hat. In der ersten Fußnote wird sie als eine „überarbeitete Fassung auf dem Weg zum Kirchentag“, also vor Pfingsten, näher beschrieben. Erklärt sich so der gänzlich fehlende Pfingstbezug dieser Predigt?

3. Der analytische Blick

3.1 Die Struktur der Predigt

Die Struktur der Predigt orientiert sich an der Abfolge der inhaltlichen Aussagen des Predigttextes, der jedoch erst nach einem einleitenden Teil in der Predigt gelesen wird. Der Prediger wählt die klassische Drei-Punkte-Struktur:

¹ Selbstverständlich sind Hörer sowie Hörerinnen, Leser sowie Leserinnen gleichermaßen angesprochen und gemeint.

a) Einsam, b) Aufstehen und c) ... zum Leben. Den größten Raum nimmt dabei der erste Predigt punkt ein, der, zusammen mit dem inhaltlich verwandten Einstieg, ca. 37 % der Predigt ausmacht.

3.1.1 Einleitung: Der Prediger lässt den Propheten Elia in einer direkten Rede zu Wort kommen und die Schwere seiner Situation darstellen

3.1.1.1 Ansprache des Hörers und Versuch, diesen ins Geschehen zu involvieren

3.1.1.2 Eine kurze Erklärung zur Person des Propheten Elia

3.1.1.3 Eine kurze Nacherzählung des vorherigen Kapitels aus 1 Kön 18: Elia auf dem Berg Karmel

3.1.2 Erster Predigt punkt: „Einsam“ – mit vier Explikationen

3.1.2.1 Elia ist nicht besser als seine Väter

3.1.2.2 Elia bittet Gott, ihm das Leben zu nehmen

3.1.2.3 Anwendung des Gehörten auf den Hörer/Leser

3.1.2.4 Elia schöpft aus dem Alleinsein vor Gott neue Kraft

3.1.3 Zweiter Predigt punkt: „Aufstehen“ – vier Aspekte

3.1.3.1 Gott lässt Elia nicht im Stich und sendet ihm einen Boten

3.1.3.2 Gott gibt Elia die Mittel zum Aufstehen (Brot und Wasser)

3.1.3.3 Anwendung auf den Hörer/Leser

3.1.3.4 Die tiefere Ebene des Textes: Lebensnotwendiges kommt von Gott

3.1.4 Dritter Predigt punkt „... zum Leben“

3.1.4.1 Elias Blick nach vorn – eine Aufgabe

3.1.4.2 Zusammenfassung der nachfolgenden Perikope 1 Kön 19,9-18

a) Elia schüttet sein Herz vor Gott aus

b) Gott begegnet Elia im „sanften Wehen“

c) Elia ist Teil von 7000 treuen Nachfolgern JHWHs

3.1.5 Zusammenfassung der neuen Perspektive „... zum Leben“

3.1.5.1 Einladung an den Hörer, „zum Leben“ aufzustehen

3.2 Die exegetische Dimension

Die Predigt biblischer, besonders alttestamentlicher Texte stellt Prediger vor die Herausforderung, eine längst vergangene Zeit mit z. T. befremdlichen Riten, einem anderen Welt- und Menschenbild u. v. m. neu in die Lebenswirklichkeit des 21. Jahrhundert zu übertragen. Dazu gehört es, predigtrelevante Aspekte der Geschichte, des Glaubens und der handelnden Personen dem Hörer zugänglich zu machen. An mehreren Stellen der vorliegenden Predigt schafft der Prediger diese Transferleistung.

a) Zu Beginn wird Elia, der Hauptdarsteller, dem Hörer vor- und in einen größeren Deutungshorizont hineingestellt. Elia heißt: „Mein Gott ist JHWH“, und in seiner Wirkungsgeschichte ist er „der große Prophet des Alten Tes-

- taments“ mit einem Bezug zum Neuen Testament: „Sein Name fällt bei der Erzählung von der Verklärung Jesu, und manche dachten, Jesus würde am Kreuz nach Elia rufen.“ Seine Mission war ein „lebenslanger Kampf darum, dass dieser Gott angebetet und nicht vergessen wird“.
- b) Der Prediger ordnet die Perikope in den Kontext des ersten Buches der Könige. Dabei wird Bezug genommen zu 1 Kön 18 und den Geschehnissen auf dem Berg Karmel, sowie ein perspektivischer Ausblick auf 1 Kön 19, 9-18 gewährt.
- c) Es ist dem Prediger ein Anliegen, dem Hörer einige inhaltliche Aspekte des Predigttextes zu erklären. Er beginnt mit einer Ausführung zu V. 4 und der Erkenntnis Elias, „auch nicht besser als“ seine „Väter“ zu sein, die er nicht auf die leiblichen Vorfahren des Propheten, sondern auf die vor Elia handelnden Propheten und deren Unfähigkeit bezieht, Israel (ganzheitlich) zur Umkehr zu bewegen.

Wie Mose in Num 11, 15 will auch „Elija ...“, dass Gott ihm sein Leben nimmt“. Hier wäre ein Hinweis auf den Propheten Jona (vgl. Jon 4, 3.8) oder im weiteren Sinne auf Hiob (vgl. Hi 3, 11 f.21) sowie den Propheten Jeremia (vgl. Jer 15, 10.17 f.; 20,14 ff.) hilfreich. Ist diese Bitte darum wirklich „sehr ungewöhnlich“, wie es der Prediger erwähnt, zumal der gefühlte Misserfolg vieler biblischer Propheten kein Einzelfall war?

Es folgt eine kurze Explikation des Begriffs „Bote“, der sowohl in V. 2, als auch in V. 5 vorkommt und biblisch einerseits mit Bote (der Königin Isebel), als auch mit Engel (V. 5) wiedergegeben wird. Die vom Prediger erkannte Verbindung („Diesmal ist es nicht der Bote der Königin, sondern ein Bote Gottes“) wird m. E. leider nicht theologisch fruchtbar gemacht, sondern lediglich beim Vorbeigehen erkannt und erwähnt.

Im letzten Predigtunkt rekurriert der Prediger auf die Zahl 40. Die Auslegung erfolgt jedoch nur in zwei Sätzen: „Diese Zahl 40 ist sehr bedeutend in der Bibel. Sie steht, ganz allgemein gesagt, für besondere Zeiten.“ Der Prediger hat wohl die Qual der Wahl und bedient sich einer Fülle von exegetischen bzw. kontextuellen Aspekten, die ihn dazu verleiten, sie in seine Predigt einzubauen, sie jedoch des Umfangs wegen nur kurz anzusprechen, ohne ihnen an der einen oder anderen Stelle inhaltliche und kontextuelle Tiefe zu verleihen.

3.3 Die homiletisch-seelsorgliche Dimension

Von Anfang an versucht der Prediger, den Aspekt der Einsamkeit im Leben des Elia zu entfalten. Er tut dies, indem er in den ersten vier Sätzen der Predigt in die Rolle des frustrierten und lebensmüden Propheten schlüpft. Mit einem Paukenschlag beginnt die Predigt „Aufstehen ... zum Leben“: „Schluss mit lustig! Ich bin am Boden, am Boden zerstört. Es ist genug. Ich kann nicht mehr – und ich will auch nicht mehr!“ Das lässt den Hörer aufhorchen und innehalten, denn hier

spricht nicht ein Prediger *über* Elia, sondern *Elia selbst*. Leider beschränkt sich der Prediger auf diese vier Sätze aus dem Munde des Propheten und bringt sich so um die Möglichkeit, einen persönlichen Zugang in die schwere Thematik von Trauer, Einsamkeit, Depression und Lebensmüdigkeit zu eröffnen. Die Übertragung auf den Lebenshorizont der Hörer misslingt m. E. aus den folgenden Gründen:

- a) Ohne den Hörer in die Welt des Predigttextes mit hineinzunehmen, beginnt diese Predigt mit einem viel zu kurzen Einblick ins Seelenleben des Propheten, um unvermittelt schwere und seelsorglich sensibel zu behandelnde Themen einfach so im Leben der Hörer zu verorten. „Vielleicht ist es noch gar nicht so lange her, dass Sie das letzte Mal so gedacht haben. ‚Es ist genug. Ich bin des Lebens müde.‘“ Die existenzielle Schwere dieses Themas fordert eine sensiblere Transferleistung in die Welt der Hörer! Betroffene würden das nötige Fingerspitzengefühl beklagen, ich als hochmotivierter End-Dreißiger werde an dieser Stelle der Predigt ausgeschlossen, weil mir diese Gedanken und Gefühle zugegebenermaßen fremd sind. Die Möglichkeiten der eigentlich sehr guten Idee des Predigers, Elia selbst zu Wort kommen zu lassen und den Hörer an seinem Seelenleben zu beteiligen, werden leider nicht stringent weiterverfolgt. Eine behutsame seelsorgliche Übertragung in die Hörerwelt misslingt, auch weil zwischen dem Predigteinstieg und dem ersten Predigt-punkt ein Elia-Infoblick, also reine Sachinformationen zum Propheten Elia, folgen. Am Ende des ersten Predigt-punktes kommt es zum Déjà-vu, indem der Prediger intensiv und gelungen die verzweifelte Einsamkeit des Elia ausführt, diese aber wieder unvermittelt auf den Hörer appliziert: „Seine [gemeint ist *Elias*] Verzweiflung ist so groß, dass er sterben will. Er ist lebensmüde, des Lebens müde. *Kennen Sie das auch?*“
- b) Ein weiterer Grund, warum der Versuch scheitert, die Lebenswirklichkeit des Elia mit der der Hörer/Leser zu verbinden ist folgender: Unbewusst bagatelisiert der Prediger die von ihm angesprochenen großen und seelsorglichen Themen wie Einsamkeit, Lebensmüdigkeit und implizit auch Depressionen. So deutet der Prediger die Erfahrung, am Leben müde zu sein, folgendermaßen: „Diese tiefe Erfahrung ist oft *nicht schön* ...“ Und gegen Ende des ersten Predigt-punktes: „Und dieses Allein-Sein, diese Einsamkeit ist meist *nicht leicht auszuhalten*. Man empfindet sie als *belastend*.“ (Hervorhebungen M. E.) Erklärungen wie „nicht schön“, „nicht leicht auszuhalten“, „belastend“ sind nicht geeignet, um die tiefen und dunklen Täler eines Menschenlebens angemessen zu benennen. Es will dem Prediger nicht recht gelingen, adäquate Worte für die Dimension leidvoller Erfahrungen zu finden. Das scheint auch der Grund dafür zu sein, dass aus der beabsichtigten Nähe paradoxerweise eine seelsorgliche Distanz zum Hörer entsteht.

Inspirierend hingegen sind diejenigen Passagen der Predigt, wo es dem Prediger gelingt, die Ebene der Nacherzählung oder der sachlichen Information zu verlassen und die Dimension Gottes in der schwierigen Lebenssituation des Pro-

pheten zum Leuchten zu bringen. „Als Elija dort liegt und am liebsten sterben würde, begegnet ihm Gott ... Und Gott sagt: ‚Ich schenke dir nicht den Tod, sondern das Gegenteil: dein Leben.‘ Gott ist da in meiner Einsamkeit. Er lässt mich nicht allein ... Diese Erfahrung, dass Gott da ist, kann auch uns neue Kraft schenken. Das ist sozusagen der Anfang aller neuen Kraft und Stärke: Gott lässt mich nicht allein. Er hilft mir, aufzustehen.“

Leider fehlt es der Predigt an hilfreichen Konkretisierungen. Der Ausblick sowie eine inhaltliche Deutung des Lebens bleiben vage. „Und zum Leben gehört hier auch der Blick nach vorne, eine Aufgabe, die da lautet: ‚Du musst irgendwo hingehen‘“.

Dreimal wird gegen Ende der Predigt das wünschenswerte Leben mit dem Wort „Perspektiven“ zu konkretisieren versucht. Aber sowohl das „Leben“ in seiner theologischen wie auch anthropologischen Dimension wird an keiner Stelle konkret und auf die Lebenswirklichkeit des Hörers heruntergebrochen. Ist es aber nicht eben dieses „Leben“, zu dem die Predigt einzuladen versucht?

Die Überschrift „Aufstehen zum Leben“ ist von daher etwas irreführend. Nicht nur, weil sich ca. 50 % der Predigt mit dem eigentlichen Hauptanliegen der Predigt, der Einsamkeit beschäftigen, sondern weil der Hörer/Leser schlichtweg nicht weiß, wozu er aktiv werden und aufstehen soll, wenn die Perspektive nicht als lohnenswert erkennbar wird.

4 Die Hörerdimension

Der erste Eindruck von einer seelsorglichen Predigt, die dem Hörer einen Einblick in die Innenwelt des Elia gewährt, ihn abholt, ihn behutsam „aufstehen“ und mit Elia „zum Leben“ losgehen lässt, hält nicht stand. Dem Prediger gelingt es nicht, die Distanz zwischen der biblischen Geschichte und dem Hörer zu überwinden. Er kommt persönlich in der Predigt nicht vor, seine Sprache ist nicht konkret und pointiert genug. Auch Beispiele, die durch ihre Transferleistung einen Bezug zur Gegenwart herstellen könnten, sind nicht vorhanden, und die Perspektive des „Lebens“ bleibt vage.

Mir stellen sich nach dem Lesen der Predigt noch etliche Fragen. Jedoch stelle ich fest, dass gerade sie mir eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Propheten Elia ermöglichen.

Pastor Martin Englisch, Jesustreff, Stuttgart; E-Mail: martin.engelisch@jesustreff.de

Rezensionen

WEYEL, HARTMUT: Anspruch braucht Widerspruch. Die Freien evangelischen Gemeinden vor und im „Dritten Reich“, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5,7, hg. v. Wolfgang Heinrichs/Andreas Heiser/Hartmut Weyel, Witten: SCM Bundes-Verlag 2016, geb., 640 S., ISBN 978-3-86258-053-8, € 29,95.

Der inzwischen seit mehreren Jahren pensionierte Pastor Hartmut Weyel hat sein neues Werk vorgelegt. Seit langem schon veröffentlichte er zahlreiche Einzelstudien zu Personen und zur Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden. Dabei rückte die Zeit zwischen 1919 und 1945 immer wieder ins Zentrum seiner Forschung, die sowohl von Historikern als auch von Theologen stets mit großem Interesse verfolgt wurde. Das nun vorgelegte jüngste Werk ist aber – um dies voranzustellen – weit mehr, als die Summe seiner Einzelveröffentlichungen zu dieser Zeitspanne!

„Anspruch braucht Widerspruch!“ Der Anspruch als Bund Freier evangelischer Gemeinden, „Gemeinde Jesu Christi“ sein zu wollen und nur dem Wort Gottes in der Bibel zu folgen, muss andauernd einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Dies muss oder sollte sowohl in der aktuellen Entscheidungssituation der Handelnden geschehen, als auch im Rückblick auf Geschehenes. Genau dazu will Hartmut Weyel nun mit seinem Buch über die Zeit vor und im „Dritten Reich“ einen Beitrag leisten.

Das Werk ist in elf große Kapitel unterteilt, denen ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister sowie ein Ortsregister folgen. Auf dem Hintergrund der geschilderten historisch-gesellschaftspolitischen Entwicklungen werden die theologisch-kirchenpolitischen Schwerpunkte umfassend entfaltet. Die historische Bestandsaufnahme ist außerordentlich kenntnisreich und die theologische Analyse sehr gewissenhaft und gründlich durchgeführt. Alle bislang auffindbaren Quellen aus dem Raum Freier evangelischer Gemeinden wurden von ihm herangezogen, kritisch geprüft und fair genutzt! Als Leitfaden dient – soweit irgend möglich – die zeitliche Abfolge der äußeren und inneren Ereignisse.

Dem Ansatz folgend, die Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden im Kontext der deutschen Geschichte zu begreifen, beginnt Weyel mit der Darstellung des gesellschaftspolitischen Klimas in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und in der Weimarer Republik. Darin erfolgt schlüssig die Verortung der Freien evangelischen Gemeinden als Teilmenge einer deutsch-national orientierten Gesellschaft (Kapitel I und II). Sie empfand die Niederlage des Ersten Weltkriegs – besonders den Versailler Vertrag und nahezu alles, was während der Weimarer Republik politisch geschah, – als Katastrophe und deutete es als Prüfung Gottes. Hier sieht Weyel den Schlüssel für das Begreifen dessen, was nach der Machteroberung Hitlers im Bund Freier evangelischer Gemeinden an Entscheidungen getroffen wurde.

Es offenbart sich dem Leser zunehmend, dass im Bund Freier evangelischer Gemeinden der Anspruch, allein das Wort Gottes als Richtschnur des Lebens gelten zu lassen, seine Begrenzung im Verhältnis zum Staat fand. Man sah sich stets mit Verweis auf Römer 13 zum widerspruchslosen Gehorsam gegenüber der Obrigkeit verpflichtet, solange die Freiheit für die Verkündigung des eindimensional verstandenen Evangeliums gewährleistet schien. Dagegen blieb man im Verständnis der *vertikalen* Beziehung

zwischen Gott und Mensch, wozu auch die Ekklesiologie zählt, konsequent und unnachgiebig. Hier wurde hart gestritten und in vielerlei Hinsicht um den rechten Weg gerungen. Weyel dokumentiert dies in den Kapiteln IV–VII sehr detailliert und eindrucksvoll, wenn es beispielsweise um die Auseinandersetzung mit den „Deutschen Christen“ ging oder um die Frage nach einem freikirchlichen Dachverband bzw. der vollen Vereinigung der verschiedenen Freikirchen oder um die Forderungen einiger einflussreicher Pastoren im Bund Freier evangelischer Gemeinden, die eigene Bundesstruktur nach dem Führerprinzip auszurichten („interner Kirchenkampf“). Der Bund Freier evangelischer Gemeinden war Bestrebungen ausgesetzt, deren Umsetzung zu einer Gleichschaltung der deutschen Freikirchen und in der weiteren Konsequenz auch zu ihrem Aufgehen in der deutschen evangelischen Reichskirche hätte führen können, *de facto* also den Bemühungen der „Deutschen Christen“ nahe gekommen wäre. Die meisten Mitglieder der damaligen Bundesleitung betrachteten dererlei Bestrebungen, die auf unterschiedlichen Ebenen stattfanden, als Verlassen der von den Vätern tradierten Ekklesiologie und als unerlaubte Versuche der Gleichschaltung. Sie wehrten sich dagegen mit aller Macht. Dass es bei aller Sympathie mit dem Kampf und dem Anliegen der Bekennenden Kirche dennoch nicht zu einem sichtbaren Zusammenrücken mit ihr kam, war unter anderem der voneinander abweichenden Ekklesiologie (Volkskirche *versus* Freikirche bzw. Gemeinde der Glaubenden) geschuldet und leider auch Ressentiments auf beiden Seiten. Heute fragen wir uns als Nachgeborene, wie die Geschichte des Bundes verlaufen wäre, wenn hier die Weichen anders gestellt worden wären.

Die *horizontale* Ausrichtung des Wortes Gottes, verstanden als Verantwortung der Christen für Mitmenschen, Gesellschaft, Staat und Welt, erfuhr im Bund Freier evangelischer Gemeinden bereits in der Weimarer Zeit eine grobe Vernachlässigung. So kam es hinsichtlich des aufkommenden nationalsozialistischen Faschismus zu etlichen Fehleinschätzungen und nach 1933 zu argumentativen Verstrickungen, Versagen und Schuld. Eine Unterscheidung der Geister wurde in diesem Bereich zu unscharf oder gar nicht vorgenommen. Der Anspruch, als Bund und Gemeinden nur dem Wort Gottes zu folgen, bezog sich im Wesentlichen nur auf die Ekklesiologie und individuelle ethische Positionen. Er führte im politisch-gesellschaftlichen Raum zu fast keinem Widerspruch. Offensichtliches Unrecht wurde nicht als Unrecht erkannt. Eklatante Menschenrechtsverletzungen wurden nicht nur stillschweigend gebilligt, sondern teilweise offen als „großes Saubermachen“ in der Politik begrüßt und nahezu gefeiert. Die eigenen Ressentiments gegenüber allem, was nach Weimarer Demokratie aussah oder als Folgeerscheinung des Versailler Friedensvertrages ausgemacht worden war, verhinderten den aus dem Anspruch dringend gebotenen Widerspruch gegen inhumane, antidemokratische und rassistische Maßnahmen des nationalsozialistischen Staates.

Weyel beschreibt und belegt diese Defizite in den Kapiteln III und VIII–X durch erschreckend klar sprechende Quellen. Sie geben Zeugnis von den Folgen einer heute nur noch schwer zu ertragenden Blindheit gegenüber einem deutsch-nationalen Zeitgeist, der in weiten Teilen zu nationalsozialistischem Gedankengut mutiert war. Die besondere Betonung von deutschem Volk und Vaterland und einer wie auch immer zu verstehenden Volksgesundheit hatte sich bereits seit dem Ersten Weltkrieg massiv verstärkt. Gerade wegen der Niederlage des Weltkrieges mit all ihren Folgeerscheinungen hielt man fast trotzig daran fest. Über die zunehmende Infiltrierung dieses deutsch-nationalen Denkens durch nationalsozialistisches Gedankengut mit dessen gesamten menschenverachtenden und mörderischen Implikationen wurde schon vor 1933 hinweggesehen.

Hinzu kam der zunehmend offen gezeigte Hass auf *die* Juden. Sie waren bereits frühzeitig im deutsch-nationalen Dunstkreis als Mitverschwörer und entsprechend Mitverursacher der Kriegsniederlage ausgemacht worden. Diesem weit verbreiteten Antisemitismus war man auch im Bund Freier evangelischer Gemeinden nahezu widerspruchsfrei erlegen. Das ist trotz der Tatsache festzuhalten, dass man etwas verhaltener darüber schrieb und auch darauf verwies, dass es sich bei den Juden ja auch um Gottes auserwähltes Volk handeln würde.

Weyel versucht, möglichst das gesamte Spektrum des Lebens im Bund Freier evangelischer Gemeinden im „Dritten Reich“ darzustellen, sofern es sich denn aus den vorhandenen Quellen rekonstruieren lässt. Entsprechend widmet er sich auch der schwierigen Jugendarbeit des Bundes in jener Zeit, dem Diakonischen Werk Bethanien in Zeiten von Eugenik und Euthanasie, den Missionsgesellschaften, die den Freien evangelischen Gemeinden nahe waren, mit ihren internationalen Verflechtungen und dem eigengeprägten Hamburger Gemeinde- und Diakoniewerk Friedrich Heitmüllers. Auch wirft Weyel Blicke auf Vorgänge in Einzelgemeinden und auf betroffene Personen, wenn dies aufgrund der Quellenlage möglich ist.

In einem weiteren Kapitel wird die Lage zur Zeit des Zweiten Weltkrieges dargestellt. Sie ist sowohl von Kriegsbegeisterung als auch von schweren Beeinträchtigungen des Gemeindelebens gekennzeichnet. In den Kommentaren zum Zeitgeschehen aus dem „Gärtner“, der Wochenzeitschrift des Bundes Freier evangelischer Gemeinden als auch in Kalenderandachten und Rundbriefen der Bundesleitung wird deutlich, dass man sich weitgehend der Nazi-Propaganda anschloss und diese zum Teil theologisch verbrämte und personell überhöhte, etwa mit der Stilisierung eines Führerkultes um Hitler.

Auf diese Weise – auch durch die Fülle an verarbeiteten Informationen über die Arbeitskreise des Bundes und die dem Bund Freier evangelischer Gemeinden angeschlossenen Werke – fügt sich ein Bild zusammen, das unweigerlich in die Frage nach der Schuld münden muss.

Diese Frage beleuchtet Weyel in einem umfangreichen Schlusskapitel. Er bringt viele Teilaspekte zur Sprache und versucht auf diese Weise, die aus heutiger Sicht teilweise sehr befremdenden Argumentationsstrukturen damaliger Mitglieder der Bundesleitung sowie einiger Gemeindevertreter zu erhellen.

Hartmut Weyel hat ein sehr umfassendes und lesenswertes Werk vorgelegt, das sowohl in seiner historischen Vorgehensweise als auch in der theologischen Analyse und Bewertung auf ganzer Linie überzeugt.

Sabine Brockhaus; E-Mail: sabine.brockhaus@yahoo.de

KISSKALT, MICHAEL: Das Tagebuch des Richard Edube Mbene und sein missionshistorischer Kontext, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2015, kt., 289 S., ISBN: 978-3-515-11079-2; € 52,00.

Das Buch von Michael Kißkalt veröffentlicht eine ganz besonders kostbare missionshistorische Rarität: das Tagebuch des Kameruner Missionslehrers Richard E. Mbene (1879–1907). Das Tagebuch ist Zeugnis einer „verbotenen Liebe“ zwischen Richard Mbene und einer weißen Missionarin, Frieda Lutz. Man könnte sagen, dass es sich um „eine tragische Romanze in den Tropen“ handelt. In zehn Kapiteln analysiert Kißkalt diesen Ausschnitt

der Kolonialgeschichte Kameruns aus der Perspektive eines Kolonisierten und reflektiert diese Liebesgeschichte, die in der Mission keine sein durfte.

In der Einführung referiert er unter anderem die Grundlinien heutiger *Postcolonial Studies*, welche die Trennung zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten bzw. die dominante westliche Interpretationshoheit in Frage stellen.

Die folgenden zwei Kapitel behandeln den kolonial- und missionshistorischen Kontext des Tagebuchs. Dieser kurze Überblick streift den transatlantischen Sklavenhandel, seine Abolition und die Anfänge der baptistischen Mission (aus Jamaika und England) bis hin zum Übergang in die deutsche Kolonial- und Missionszeit.

Das vierte Kapitel lenkt die Aufmerksamkeit auf die Schularbeit der deutschen Baptistenmission in Kamerun als einen der entscheidenden Missionsfaktoren. Dabei stellt sich heraus, dass die Baptisten erst von den Baselern lernten, welche gesellschaftspolitische Rolle die Schule haben kann (vgl. 257).

Das fünfte Kapitel behandelt die sogenannten transkulturellen Bruchlinien in der Begegnung der deutschen Baptistenmission mit den einheimischen Baptistengemeinden. Vor allem die rassistischen und paternalistischen Haltungen der deutschen Missionare und die Machtkämpfe um die Leitung der Gemeinden werden thematisiert.

Im Mittelpunkt des sechsten Kapitels stehen die beiden Hauptakteure des Tagebuchs: Richard Edube Mbene und Frieda Lutz, seine Kollegin und Geliebte. Ihre Kindheiten, Ausbildungen, Wirksamkeiten auf dem Missionsfeld und ihre Tode bzw. ihre Nachrufe werden detailliert nachgezeichnet.

Erklärungen zur Edition des Tagebuchs liefert das siebte Kapitel. Es werden die Gattung („pietistisches Selbstzeugnis“), die Form, die Motivation erklärt und Anmerkungen zum besseren Verständnis des Tagebuchs gegeben.

Höhepunkt des Buches ist das im achten Kapitel editierte und spannend zu lesende Tagebuch. Die Eintragungen datieren von Montag, 12. November 1906, bis Montag, 7. Januar 1907, also einige Wochen vor dem unglücklichen Tod Richard Mbenes am 28. Februar 1907. In diesem Zeitraum bewegt sich Richard Edube Mbene zwischen Duala und Logobaba, einem Vorort von Duala, wo er für eine deutsche Firma neben seiner Tätigkeit als Missionar und Lehrer arbeitete.

Einige Themen des Tagebuchs werden im neunten Kapitel entfaltet. Das prägende Thema ist die Beziehung zwischen Frieda Lutz und Richard Edube Mbene. Ihre unglückliche, von der Missionsleitung verbotene Liebesgeschichte wird anhand des Tagebuches detailliert nachgezeichnet. Die inter- und transkulturellen Dynamiken von Richard Edube Mbene sowie die der Missionsleitung in Berlin und seiner Kollegen auf dem Missionsfeld werden thematisiert.

Im zehnten Kapitel werden die Ergebnisse im Blick auf die Kamerunmission einerseits und im Blick auf den Kameruner Missionslehrer Richard andererseits in ihren transkulturellen Entwicklungen dargestellt. Das Profil der deutschen Kamerunmission hat sich im Laufe der Zeit verändert. Wollte die deutsche Kamerunmission am Anfang brüderlich mit den „Einheimischen“ zusammenarbeiten, so verkehrte sich diese Haltung in ihr Gegenteil. Die transkulturelle Entwicklung Richards wird an seiner bodenständigen Pastoraltheologie und politischen Haltung festgemacht.

Die von Kißkalt vorgelegte Untersuchung ist ein wertvoller Beitrag zur Missionsgeschichte und zum Missionsverständnis. Es handelt sich, wie der Berliner Missionswissenschaftler Andreas Feldkeller in seinem Geleitwort schreibt „um eines der relativ seltenen erhaltenen schriftlichen Zeugnisse, in denen die durch protestantische Mission

in Afrika angestoßenen Begegnung von Kulturen aus einer originalen afrikanischen Perspektive in den Blick kommt“. (5). Die Besonderheit dieser Untersuchung besteht aber auch darin, dass sie einen Blick in die Kolonial- und Missionsgeschichte Kameruns aus der Perspektive eines in Europa ausgebildeten Kolonisierten wiedergibt. Kißkalt bringt auch Licht in das Wirken eines Pioniers der Kirchengeschichte Kameruns, der bis dato kaum wahrgenommen wurde. Man wird dem Autor in der Tat zustimmen, dass ohne Menschen wie Richard Edube Mbene, „die Entstehung der Baptistenkirchen Kameruns nicht denkbar gewesen wäre [...] und die deutsche Mission nichts hätte bewirken können“ (262). Die Untersuchung greift bis heute aktuelle und unerledigte Themen auf: Paternalismus und (verborgener) Rassismus westlicher Weltmission, eurozentristische Weltansicht und negatives Afrikabild. In dem Nachruf von Alfred Scheves nach dem Tod Richard Edube Mbenes wurde er als das Beispiel für die „verfehlte Zöglingspolitik“ dargestellt (108).

Diese gute Untersuchung hat leider kleine Mängel: Die Anfänge der Britisch-Jamaikanischen Mission in Kamerun sind sehr mager und teilweise fehlerhaft dargestellt (Joseph Merrick und nicht John Merrick (vgl. 35.47); er kam nicht 1841 sondern 1843 nach Fernando Po; er ist der Gründer der ersten Missionsstation in Bimbia; die erste Übersetzung, Teile des Neuen Testaments, wurde in der Isubu-Sprache publiziert, die später von Saker übersetzte Bibel in der Duala-Sprache fußte auf Merricks erste Arbeiten (vgl. 48).

Das Thema eines „verborgenen Rassismus“ hätte aus meiner Sicht stärker ausgearbeitet werden müssen. Dass die deutsche Missionsleitung zu dieser Liebe ihr „Nein“ sagte, fällt unter dieses Stichwort und hätte thematisiert werden müssen. Bei der Behandlung der Frage der Ehe zwischen den Völkern (vgl. 44–46), bleibt unerwähnt, dass die Baptist Missionary Society, die Vorgängerin der deutschen Mission, schon viel weiter war: Joseph Merrick aus Jamaika kam selbst aus einer „gemischten“ Beziehung; Joseph Jackson Fuller (1825–1908), ebenfalls aus Jamaika, heiratete in Kamerun nach dem Tode seiner ersten Frau, eine Engländerin, und der englische Missionar Grenfell verheiratete sich mit einer Afrikanerin.

Nichtsdestoweniger bleibt diese Arbeit eine hervorragende Untersuchung, die sowohl für die Forscher als auch für das breite Publikum (sowohl in Deutschland als auch in Kamerun) von Interesse ist. Ich habe von der Lektüre persönlich viel gelernt. Michael Kißkalt hat einen Weg geöffnet, und mein Wunsch ist, dass viele andere diesem Weg folgen. Vielleicht findet sich sogar ein Regisseur, der aus dem Material dieses Tagebuchs von Richard Edube Mbene einen spannenden Liebesfilm produzieren kann.

Rev. Dr. Samuel Désiré Johnson, 103, Impasse Angèle Davin, Résidence le Titien, Bat. A, Appt. 22, 34070 Montpellier/France; E-Mail: johnsonsamuel@yahoo.fr.

WENDEL, ULRICH (Hg.): Dem Wort Gottes auf der Spur. 21 Methoden der Bibelauslegung. Mit Beiträgen von Armin Baum u. a., Witten: Stiftung Christliche Medien R. Brockhaus 2015, geb., 240 S., ISBN 978-3-417-26642-9, € 14,95.

Haben Sie schon einmal mit dem Finger auf der Landkarte das Gericht Gottes verfolgt? Oder sich einen Psalm wie einen Film vor ihrem inneren Auge vorgestellt? Dies sind nur zwei der Herangehensweisen an biblische Texte, die in dem Buch „Dem Wort Gottes auf der Spur“ zum genaueren Hinsehen beim Lesen der Bibel einladen. Dieses sehr praktische Kompendium von 21 Methoden der Bibelauslegung fordert die Bibelleser und

Bibelleserinnen auf, sich tiefgründig mit den Texten und Aussagen der Bibel auseinander zu setzen. Dabei beginnt dies immer mit dem genauen Blick auf den einzelnen Text.

In den unterschiedlichen Kapiteln wird betont, dass es zunächst darauf ankommt zu erkennen, welche Textart vorliegt, damit die geeignete Methode zur Anwendung kommen kann und die „richtigen“ Fragen an den Text gestellt werden. So wird ein vertiefter Zugang zum Verständnis des Textes ermöglicht. Aus diesem differenzierten Textverständnis heraus ergeben sich zunächst schon einmal neue Perspektiven auf die jeweiligen Bibeltexte, und die erprobten Hilfen führen dann zu einem zweiten, intensiveren Blick auf bekannte und unbekannte Bibelstellen. Für spezielle Textgruppen (Prophetische Texte, Weisheitstexte und Gleichnisse) werden besondere Werkzeuge vorgestellt.

Die verschiedenen Wege der Bibelauslegung werden anhand von praktischen Anwendungen dargestellt: Wird z. B. zu einem Text ein *Textschaubild* erstellt, treten unterschiedliche Gliederungsebenen hervor, und es werden Querverbindungen deutlich. Oder ein genaueres Hinsehen lässt die *innere Struktur der Texte* erkennen. Anhand von Psalm 13 wird z. B. gezeigt, dass es unterschiedliche (Klage-)Psalmen gibt: ein Beispiel für die Vielzahl verschiedener Textformen, verschiedener *Gattungen* von Bibeltexten. Nach einer anderen Methode helfen die handelnden *Charaktere* in einer Erzählung, die Erzählung zu verstehen. Dies wird anhand von Sarai, Abram und Hagar verdeutlicht; ein weiterer Zugang ist, die *innere Dramatik* von Texten zu erkennen. Dies setzt eine exakte Beobachtung voraus und fördert das Verstehen. Wenn *Begriffe in ihrer Entwicklung* kennen gelernt werden, tritt der eigentliche Bedeutungsgehalt deutlich hervor, wie eine weitere Methode zeigt. Mit einer nächsten methodischen Annäherung an den Text wird dafür plädiert, Texte im *Kontext* zu erfassen. Hier hilft es, ganze Teile der Bibel fortlaufend zu lesen.

Ergänzt wird das Methodenkompendium durch praktische Hinweise: Ein Überblick über die verschiedenen Bibelübersetzungen zu Beginn hilft, die geeignete Bibel für das eigene Bibelstudium zu finden. Am Ende des Buches werden verschiedene Zusatzmaterialien vorgestellt. Das geht von Bibellexika und Atlanten, über Kommentare und Konkordanzen bis hin zu gängiger Bibelsoftware.

Das differenzierte Textverständnis, das durch die Vielzahl von Herangehensweisen und die methodische Vielfalt gefordert und gefördert wird, ist sehr zu begrüßen. Die Leserinnen und Leser der biblischen Überlieferung gewinnen so ein tieferes Verständnis für die geschichtlichen Hintergründe der Texte und für die Bedeutung, die sie für die ersten Leserinnen und Leser hatten. Durch verschiedene Methoden ist es möglich, tiefer in die Zeitgeschichte einzutauchen und auch die Geographie und andere im Text enthaltene Informationen in ihrer Bedeutung wertzuschätzen.

Besonders zu beachten sind die differenzierten Ausführungen zur heilsgeschichtlichen Auslegung und zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament. Hier wird auf Missverständnisse und Fallen der Auslegungsgeschichte hingewiesen. In einer sachgemäßen Weise wird erklärt, inwiefern sich Christen auf das Alte Testament beziehen und gleichzeitig Gottes Geschichte mit seinem Volk Israel ernst nehmen können.

Schließlich wird herausgestellt, dass die Bibel als Gottes Wort nicht nur ein Wort zum Lesen ist, sondern gelebt werden will. Mancher Vers erschließt sich gerade erst dadurch, dass er „gelebt“ wird. Das von Dr. Ulrich Wendel herausgegebene Methodenkompendium „Dem Wort Gottes auf der Spur“ eignet sich für das eigene Bibelstudium, aber auch für die Gemeindegemeinschaft, für Hauskreise, Bibelstunden und -seminare.

Die Stärke der verschiedenen hier vorgestellten Wege der Bibelauslegung zeigt sich im differenzierten Textverständnis und einer Beschäftigung mit den biblischen Texten. Sie

kommt oft mit nur wenigen Hilfsmitteln aus und bedient sich im Wesentlichen der biblischen Überlieferung und des eigenen Verstandes. Es wird zunächst genau geschaut, was in dem einzelnen Text steht, wie Struktur und Inhalt des Textes beschaffen sind, welche Begriffe oder handelnden Personen vorkommen, was über die Zeitgeschichte oder Geographie zu erfahren ist. Der Kontext des Textes wird durch das Lesen größerer Textzusammenhänge zum Verständnis hinzugezogen. Ferner werden weitere Bibeltexte, die mit der einzelnen Bibelstelle in einem inneren oder äußeren Zusammenhang stehen, in die Auslegung miteinbezogen. Die vorgestellten Methoden machen Lust, sich den Texten auf diese Art und Weise neu zu nähern. Durch sie wird ein systematisches Vorgehen angeregt, welches das Verstehen ganzer Zusammenhänge neu ermöglicht.

Die einzelnen Passagen aus „Dem Wort Gottes auf der Spur“ stammen aus der Zeitschrift „Faszination Bibel“. Die Autorinnen und Autoren der Beiträge kommen überwiegend aus dem akademischen Bereich und zeigen hier ihre Kunst, Erträge ihrer akademisch-theologischen Auseinandersetzung sehr praktisch für die Gemeinde bzw. einzelne Bibelleserinnen und Bibelleser fruchtbar zu machen. Das gelingt ihnen durchweg.

„Dem Wort Gottes auf der Spur“ ist eine Einladung, die Bibel wirklich zu studieren. Es ist eine Aufforderung, sich auf den Weg zu machen und genauer hinzuschauen, sich in der Tiefe mit den Texten auseinanderzusetzen und der Spur des Wortes Gottes im Zeugnis der Bibel zu folgen.

Prof. Dr. Andrea Klimt, Professorin für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark-Elstal;
E-Mail: andrea.klimt@th-elstal.de

LÜDKE, FRANK/SCHMIDT, NORBERT (Hg.), Evangelium und Erfahrung. 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung, Schriften der evangelischen Hochschule Tabor 4, Berlin: LIT-Verlag 2014, kt., 216 S., ISBN 978-3-643-12272-8, € 19,90.

In dieser Schrift sind Vorträge einer wissenschaftlichen Fachtagung, die 2013 zum Jubiläum 125 Jahre Evangelischer Gnadauer Gemeinschaftsverband an der Hochschule Tabor in Marburg gehalten wurden, versammelt. Fast alles, was innerhalb des Gemeinschaftsverbands durch historische Beiträge Rang und Namen hat, nahm an dieser Tagung teil. Die sechs veröffentlichten Tagungsbeiträge – ergänzt durch zwei weitere Aufsätze – waren thematisch breit angelegt. Martin Jung (Osnabrück) zeigt in seiner Studie die Losungsförmigkeit am Beispiel der eigenwilligen Wilhelmine Canz (1815–1901) auf, die neben der Gründung eines Mutterhauses in Großheppach und anderer diakonischer Arbeiten literarisch tätig war. Sie trug jedoch zur Gemeinschaftsbewegung kaum etwas bei. Den Freikirchen stand sie kritisch gegenüber. Bernd Brandl (Bad Liebenzell) stellt die Anfänge der Gnadauer durch den Blick auf die Entstehung der Glaubensmissionen in einen internationalen Bezugsrahmen. Hartmut Lehmann (Kiel) trägt für freikirchliche Leser interessante Aspekte bei. Er stellt die Anfänge der Gemeinschaftsbewegung in den politischen Kontext und kommt schließlich zu den Fragen: „Warum wurden damals die Freikirchen ausgegrenzt, anstatt mit diesen eine konstruktive Zusammenarbeit zu suchen? Warum wurde gegenüber den Landeskirchen nicht mehr Selbständigkeit eingefordert und praktiziert?“ Die Begründung einer „Freien Evangelischen Kirche“ hätte nach seiner Meinung das Bild der Kirchengeschichte auch durch eine kirchliche Pluralisierung anders gestaltet.

Schließlich wirft der frühere Direktor des Göttinger Max-Planck-Instituts für Geschichte und Amerika-Kenner Lehmann die Frage auf, warum die Beziehungen zu den erweckten Kreisen in der angloamerikanischen Welt nicht systematisch ausgebaut wurden. Thorsten Dietz (Marburg) kommt in der Entfaltung seines Themas „Glaube und Gewissheit – Variationen einer pietistischen Schlüsselfrage bei Theodor Christlieb, Theodor Jellinghaus und Karl Heim“ der im Buchtitel aufgeworfenen Thematik „Erfahrung“ am Nächsten. Klaus vom Orde (Halle) hat als Herausgeber von Spener-Briefen in einer sehr breit mit Quellen belegten gründlichen Studie eine Antwort auf die Frage „Wie pietistisch ist die Gemeinschaftsbewegung?“ herausgearbeitet. Eng mit dieser Frage verbunden ist die Erwägung, ob die Gnadauer sich zu Recht als „Neupietismus“ verstehen. Die Studie gründet den mit Speners „Ur-Pietismus“ vergleichenden Part der Gemeinschaftsbewegung auf zwei Vertreter aus dem Süden, nämlich Christian Dietrich (1844–1919) und Carl Heinrich Rappard (1837–1909). Obwohl sie teilweise andere Akzente als die Norddeutschen setzten, repräsentieren sie in den zur Debatte stehenden Fragen durchaus die Gnadauer Positionen. Klaus vom Orde weist eine erhebliche Differenz zwischen beiden Bewegungen nach. Im Grunde korrespondiert seine Studie mit einem Beitrag Frank Lüdkes (Marburg) über „Evangelisation und Diakonie bei Theodor Christlieb“. Lüdke zeigt darin die Differenz zwischen Christlieb (1833–1889) und Wichern (1808–1881) auf. Christlieb hatte Impulse des Londoner Mildmay-Park „Missionars“ William Pennefather (1816–1873) aufgenommen, der ein einflussreiches Evangelisationszentrum unter Einschluss diakonischer Initiativen betrieb. Sein ganzer Einsatz war eine weltzugewandte, evangelistisch ausgerichtete Mission. Wichern wandte sich, nachdem er von einer frühen Konferenz der Evangelical Alliance in London zurückgekehrt war, von dem englischen Stil ab, wie er überhaupt „Innere Mission“ anders verstand als die Engländer „inner mission“. Ging es Christlieb einseitig um die „Neuevangelisierung“ Deutschlands, also um nach außen gerichtetes Wirken, so hatte vorher der Hallenser vom Orde nachdrücklich darauf hingewiesen, dass es Spener um die Erneuerung der Kirche, also ein Wirken nach innen, gegangen war. Es ist genau diese Grundausrichtung, in welcher sich die beiden Beiträge in der Suche nach einem gegenwärtigen Selbstverständnis der Gnadauer gegenseitig ergänzen. Sie zeigen nämlich, dass die Geschichte der Gemeinschaftsbewegung mehr von angelsächsischer Evangelisations-Mission geprägt ist als von einem zur Erneuerung der Kirche erfüllten frühen Pietismus. Die radikal pietistischen Bewegungen hatten eher den Trend zur gewinnenden Mission. Inhaltlich wird der Sammelband abgerundet durch eine Studie von Jan Carsten Schnurr (Gießen), der am Beispiel der Ludwig-Hofacker-Konferenzen der 1960er bis 1980er Jahre der Frage nach „Zeiterfahrung und Zeitkritik auf pietistischen Glaubenskonferenzen“ nachgeht. In einer weiteren Arbeit wird am Beispiel des Unternehmers Ernest Mehl (1836–1912) dessen wirtschaftsethische Haltung unter der Überschrift „Glauben und Handeln in der Industrie“ in der Zeit des Kaiserreichs in einem Augsburgerischen Unternehmen durch dessen Ur-Urenkel (Stuttgart) untersucht.

Am Schluss wird auf fünf Seiten eine erste „Neupietismus-Bibliographie“ veröffentlicht, ferner werden einige kurze Anmerkungen zu den acht Autoren der Beiträge dieses Bandes gemacht.

Es ist sehr erfreulich, dass in der vierten Ausgabe der Reihe „Schriften der Evangelischen Hochschule TABOR (SETH)“, die teilweise grundlegende Beiträge für die zukünftige Formulierung des eigenen Selbstverständnisses publiziert hat, einer breiteren Öffentlichkeit Einblick in diese Erwägungen gegeben wird. Freikirchliche Leser werden einzelne Beiträge mit dem Gewinn neuer Einsichten lesen. Die Aufgabe, die in Frage

stehende Positionierung als „Neupietismus“ durch historische Linienführung aufzuzeigen, wird durch einige Beiträge noch wünschenswerter. Insgesamt zeigt der Band, wie die, durch die Ökumene und gesellschaftliche Situationen, veränderte Ausgangslage zu weiterführenden hermeneutischen Konsequenzen mit der Berücksichtigung anderer kirchlicher Aspekte und internationaler Kontexte der Entstehungszeit drängt. Allerdings nicht nur die Gemeinschaftsbewegung!

Karl Heinz Voigt, Toulser Straße 1c, 28211 Bremen; E-Mail: karl.heinz.voigt@gmx.de

4

Freikirchen in zwischenkirchlichen Beziehungen – neue Entwicklungen

Evangelische Freikirchen, wie sie sich im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) oder im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) zusammenfinden, sind in kritischer Abgrenzung zu den protestantischen Staats- und Landeskirchen entstanden. Trotzdem war ihnen immer bewusst, dass die Kirche Jesu Christi größer ist als ihre eigenen Gemeinschaften. Von Anfang an haben sie die interkonfessionelle Vernetzung gesucht, anfangs vor allem in der Evangelischen Allianz, aber auch in gemeinsamen Aktivitäten mit anderen Kirchen und Missionsverbänden.

Dr. MARKUS IFF, Professor für Systematische Theologie und Ökumenik an der Theologischen Hochschule des BFeG Ewersbach, beschreibt in seinem Artikel „Reformatorisches Erbe und Perspektiven für Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst – Freie evangelische Gemeinden (FeG) und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)“, wie sich diese Freikirche für das Gespräch mit dem europäischen Verbund von lutherischen, reformierten, unierten und methodistischen Kirchen öffnet, dabei aber auch ihr konfessionelles Erbe deutlich zur Sprache bringt.

Dass der Prozess des zwischenkirchlichen Diskurses auch das theologische Selbstverständnis der Freikirchen in Bewegung bringt, zeigt der Artikel von Dr. OLIVER PILNEI: „Neue Entwicklungen in der baptistischen Tauftheologie und Taufpraxis“. Pilnei, Leiter der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie in Elstal, vertritt den BEFG in diversen zwischenkirchlichen Gesprächen.

Eine andere Entwicklung erleben die Baptisten in Österreich, die sich zusammen mit anderen Freikirchen zu „Freikirchen in Österreich“ zusammengeschlossen haben, um in Österreich anerkannte Kirche zu sein. WALTER KLIMT, Generalsekretär des Baptistenbundes in Österreich, ehrenamtlicher Pastor in der baptistischen Projekt:Gemeinde in Wien, ehemaliger Vorsitzender von „Freikirchen in Österreich“ und deren derzeitiger Kassierer, beschreibt den Prozess des Zusammenwachsens der Freikirchen und dessen theologischen Hintergründe.

In der Predigtwerkstatt wird eine Predigt von MARCUS SCHÄFER, Pastor der FeG Ewersbach, zum „Schätze sammeln“ (Mt 6, 19-24) präsentiert. Aus verschiedensten theologischen Blickwinkeln wird die Predigt kommentiert von BERND DENSKY, Pastor im BEFG und derzeit freikirchlicher Referent der Ökumenischen Centrale (Geschäftsstelle der ACK) in Frankfurt am Main.

So will diese Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS dazu ermutigen, sich dem zwischenkirchlichen Diskurs zu öffnen und keine Angst vor Veränderungen zu haben. Nur Kirchen und Gemeinden, die im Gespräch mit anderen sind, können sich den aktuellen gesellschaftlichen Veränderungen stellen und sich dabei in Treue zu sich selbst weiterentwickeln.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

Reformatorisches Erbe und Perspektiven für Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst

Freie evangelische Gemeinden (FeG) und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)

Die „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE)¹ versteht sich als eine Gemeinschaft selbstständiger evangelischer Kirchen, die sich auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie (LK)² zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst verbunden und Kirchengemeinschaft erklärt haben. Mit der Leuenberger Konkordie, die am 16. März 1973 in Leuenberg bei Basel von Lutheranern, Reformierten und Unierten verabschiedet wurde, ist es gelungen, kirchentrennende Unterschiede durch ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums zu überwinden. Daran anschließend haben sich die Evangelischen Kirchen in Europa mit der auf der Wiener Vollversammlung 1994 einstimmig verabschiedeten Studie zur Ekklesiologie³ zum ersten Mal seit der Reformation auf ein gemeinsames Dokument über die Kirche und ihren Auftrag geeinigt. Die Studie stellt eine maßgebliche Erläuterung und Weiterentwicklung des Modells der Kirchengemeinschaft als einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit dar. Dieses Modell bildet gegenwärtig aus evangelischer Sicht – zumindest im kontinental-europäischen Kontext – das leitende Modell von Ökumene.

Die Leuenberger Konkordie versteht sich nicht als ein neues Bekenntnis. Sie ist vielmehr Ausdruck einer in zentralen Glaubens- und Bekenntnisaussagen gewonnenen Übereinstimmung, die Kirchengemeinschaft ermöglicht, wobei die Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen bestehen bleibt. Mit der 2003 erfolgten Umbenennung der „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ (LKG) in „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE), hat sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft deutlicher im europäischen Kontext platziert und versteht sich als Repräsentanz der gesamten evangelischen Christenheit auf dem europäischen Kontinent. Zu den gegenwärtig 94 Signatarkirchen gehören neben lutherischen, unierten und reformierten Kirchen und Bündeln auch die Methodistischen Kirchen in Europa. Bemerkenswert aus Sicht der Freien evangelischen

¹ Siehe dazu http://www.leuenberg.net/sites/default/files/media/PDF/publications/statut_de.pdf.

² Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), 16. März 1973, dreisprachige Ausgabe mit einer Einleitung von M. BÜNKER. Im Auftrag des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa hg. v. BÜNKER, MICHAEL/FRIEDRICH, MARTIN, Leipzig 2013. Im Folgenden werden die Artikel-Nummern direkt im Text nach den Zitierungen eingefügt.

³ Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, Leuenberger Texte Nr. 1 (1995), 4., rev. Aufl., Leipzig 2012.

Gemeinden ist, dass mit der Brüderkirche in der Tschechischen Republik auch ein Gemeindebund zur GEKE gehört, der zu den Bünden Freier evangelischer Gemeinden in Europa zählt.⁴

Die GEKE bemüht sich gezielt um eine Klärung des Verhältnisses auch zu jenen Kirchen und Gemeindebünden, mit denen noch keine Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie besteht. So heißt es in der Kirchenstudie: „Wo die Bedingungen für die Kirchengemeinschaft noch nicht voll erfüllt sind, ist danach zu streben, dass die kirchentrennenden Faktoren überwunden werden. Dies gilt insbesondere für die Überwindung der kirchentrennenden Faktoren, die der vollen Kirchengemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche, den Orthodoxen und einigen evangelischen Freikirchen noch im Wege stehen. Hier wünschen die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft einen weiteren verbindlichen Dialog.“⁵ Zu den hier gemeinten evangelischen Freikirchen gehören auch die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland und anderen Ländern Europas.

Die nationalen Bünde der Freien evangelischen Gemeinden in Europa, die im nationalen Kontext im Vergleich zu anderen Konfessionen und Denominationen zumeist kleine Kirchen sind, haben in ihren Ländern bisher nur in Einzelfällen direkte Berührung mit der GEKE. Das hängt u. a. mit unterschiedlichen Prägungen und Überzeugungen dieser Bünde in Bezug auf die Ökumene zusammen. Sie stellen auf europäischer Ebene in ökumenischer Perspektive ein äußerst heterogenes Gebilde dar. Zudem gibt es kein gemeinsames Forum oder eine Art Dachverband zur Stärkung ihrer geistlichen Gemeinschaft und praktischen Zusammenarbeit, die möglicherweise auf europäischer Ebene ein Dialog-Partner für die GEKE sein könnte.⁶

Wie können sich die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland angesichts dieser Ausgangslage auf die Leuenberger Konkordie und das daraus resultierende Verständnis der Kirchengemeinschaft beziehen? Dieser Frage will ich im Folgenden in vier Schritten nachgehen. Zunächst sollen die Gemeinsamkeiten der Freien evangelischen Gemeinden mit der GEKE im reformatorischen Erbe in den Blick genommen werden, bevor das Verständnis von Kirchengemeinschaft im Anschluss an die LK aus Sicht Freier evangelischer Gemeinden analysiert und erörtert wird. Im dritten Teil geht es um Differenzen im Glaubens-, Tauf- und Kirchenverständnis sowie deren Gewichtung und Einordnung,

⁴ <http://www.leuenberg.net/de/kirche>. Vgl. dazu: DEMANDT, JOHANNES (Hg.): Freie evangelische Gemeinden. Die Kirchen der Gegenwart 4, hg. v. SCHNEIDER-LUDORFF, GUY/FLEISCHMANN-BISTEN, WALTER, Göttingen 2012, 149-158.

⁵ Kirche 72 (wie Anm. 3).

⁶ Anders stellt sich die Situation für die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden dar, die mit der 1950 gegründeten Europäisch Baptistischen Föderation (EBF) ein Forum zur Stärkung geistlicher Gemeinschaft und praktischer Zusammenarbeit unter den europäischen Gemeindebünden haben. Zu den Dialogen zwischen EBF und GEKE vgl. SWARAT, UWE: Baptisten im ökumenischen Gespräch. Die jüngsten zwischenkirchlichen Dialoge und ihre Ergebnisse, in: STRÜBIND, ANDREA/ROTHKEGEL, MARTIN: Baptismus. Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012, 229-258, darin 239-245.

bevor im Schlussteil Perspektiven für gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst angedeutet und eröffnet werden.

I Zum gemeinsamen reformatorischen Erbe

Es ist gemeinsames reformatorisches Erbe, dass „die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden durch die Botschaft des Evangeliums von der freien Gnade Gottes begründet und erhalten wird, die allen Menschen allein aus Glauben ohne alle Werke gilt“.⁷ Diesem reformatorischen Erbe wissen sich auch die Freien evangelischen Gemeinden verpflichtet, wie die folgenden Belege zeigen.

1967 wurde in der Zeitschrift „Der Gärtner“ zum 450 jährigen Reformationsjubiläum ein von dem frei-evangelischen Theologen Jakob Millard (1860-1938) bereits 1917 zum 400jährigen Reformationsjubiläum verfasster Artikel mit dem Titel: „Die Reformation und die außerkirchlichen Brüderkreise“ als „Zeichen unserer Zustimmung“ erneut abgedruckt.⁸ In diesem Beitrag stellt Millard für die Freien evangelischen Gemeinden fest: „Und wir stehen selber auch, sonderlich in der Lehre von der Heilsgewissheit durch den Glauben auf Grund der Rechtfertigung ... ganz entschieden auf dem Standpunkte Luthers und Calvins“ und „bekennen uns als Freie evangelische Gemeinden ... um jenes Haupt- und Mittelpunktes der evangelischen Heilswahrheit willen ... als Kinder der Reformation“.⁹ Damit wird aus Sicht der Freien evangelischen Gemeinden ein Fundamentalkonsens in Bezug auf die Rechtfertigungslehre festgestellt, die als die Lehre von der bedingungslosen Annahme und Rechtfertigung des Sünders durch Gott das eigentliche Herzstück reformatorischer Kirchen und Theologie ist. In dieser Lehre gründen das evangelische Glaubens- und Freiheitsverständnis sowie auch das Kirchenverständnis mit dem Kerngedanken vom Priestertum aller Gläubigen.

Der Theologe und Schriftleiter Wilhelm Wöhrle stellt im „Mitteilungsblatt des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland“ vom September 1957 die Frage: „Sind die Freien evangelischen Gemeinden heute noch daseinsberechtigt?“¹⁰ In seiner Antwort entfaltet er u. a. die, wie er es nennt, „evangelische Bindung“ der Freien evangelischen Gemeinden. „Das zweite Wort in unserem Namen“, so schreibt er, „ist im Grunde noch wichtiger als das erste ... Denn die Bezeichnung ‚evangelisch‘ bindet uns an Jesus Christus und an das ganze Evangelium und somit an die volle Schriftwahrheit“. Dies – so Wöhrle – impliziert ein „Ernstnehmen

⁷ NÜSSEL, FRIEDERIKE/SATTLER, DOROTHEA (Hg.): Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 125.

⁸ MILLARD, JAKOB: Die Reformation und die außerkirchlichen Brüderkreise, in: Der Gärtner, 1917, erneut abgedruckt in: Der Gärtner 74 (1967) Nr. 44 v. 29. Oktober 1967, 884.

⁹ Ebd.

¹⁰ WÖHRLE, WILHELM: Sind die Freien evangelischen Gemeinden heute noch daseinsberechtigt? In: Mitteilungsblatt des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, Nr. 19, Witten 1957, 1-6.

des Wortes Gottes“, was wiederum nichts anderes bedeutet als evangelisch, d. h. im Gehorsam des Glaubens, zu leben.¹¹

Anlässlich des 450jährigen Reformationsjubiläums 1967 stellt Wöhrle seinen Rückblick auf das Erbe und den Auftrag der Reformation unter die Überschrift: „Unvollendete Reformation“.¹² Er sieht Luther als „Werkzeug Gottes“ und als denjenigen, „auf dessen Schultern“ seit Jahrhunderten viele Generationen „reiche Wahrheitserkenntnisse gewonnen haben und auf dem Weg des Glaubens das Heil in Jesus Christus gefunden und erfasst haben“.¹³ Mit Dank für eine neue Würdigung der Reformation durch römisch-katholische Theologen unterstreicht Wöhrle deren Behauptung offensichtlicher „katholischer Reste“ bei Luther und fordert deshalb, dass man im Sinne des Prinzips *ecclesia semper reformanda* in freikirchlicher Sicht von einer „unvollendeten Reformation“ sprechen müsste.¹⁴

Ein weiterer Beleg des gemeinsamen reformatorischen Erbes, das die Freien evangelischen Gemeinden mit der GEKE teilen, ist die Stellungnahme der Bundesleitung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden zum Verständnis des Evangeliums in der Leuenberger Konkordie von 2009.¹⁵ Anlass und Hintergrund dieser Stellungnahme war ein Diskussionsprozess innerhalb der Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF). Im Blick auf die regelmäßigen Kontaktgespräche mit dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) sollte eine Basis zur Verständigung geschaffen werden, was ‚Evangelisch sein‘ bedeutet.

In der Stellungnahme der Bundesleitung der Freien evangelischen Gemeinden heißt es: „Wir bekräftigen die Aussage über das Evangelium in der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa und stimmen dem in der Leuenberger Konkordie (LK 6-13) umrissenen gemeinsamen Verständnis des Evangeliums überein.“¹⁶ Explizit wird auf das gemeinsame Erbe der Reformation verwiesen: „Sie [die Freien evangelischen Gemeinden, M. I.] teilen mit den evangelischen Landeskirchen und anderen evangelischen Freikirchen und Gemeindebünden das Erbe der Reformation, das sein Zentrum im Evangelium als der frohen Botschaft von Gottes freier Gnade für die in der Sünde gefangenen Menschen hat, und das in den ‚vier sola‘ (‚sola gratia‘, ‚sola fide‘, ‚solus Christus‘, ‚sola scriptura‘) zum Ausdruck kommt.“ Daran schließt sich der Verweis auf drei in der Reformation offen gebliebene Fragen an, die das Entstehen Freier evangelischer Gemeinden in theo-

¹¹ WÖHRLE, Freie evangelische Gemeinden (wie Anm. 10), 3f. Übereinstimmend damit weist auch JOHANNES DEMANDT darauf hin, dass der Begriff „evangelisch“ für Freie evangelische Gemeinden wichtiger sei als der Begriff „frei“, weil er auf die Grundlage des Glaubens und der Gemeinde verweise. Vgl. dazu auch DEMANDT, JOHANNES: Mehr frei als evangelisch? Eine kritische Besinnung zum Selbstverständnis der Freien evangelischen Gemeinden, in: Der Gärtner, 48.49/1979, 756f.772f.

¹² WÖHRLE, WILHELM: Unvollendete Reformation, in: Der Gärtner, 44/1967, 868.

¹³ A. a. O. 868.

¹⁴ WÖHRLE, Reformation, in: Der Gärtner, 51/1967, 1008.

¹⁵ Zum Verständnis des Evangeliums. Stellungnahme der Bundesleitung, FeG-Text, Witten 2009. https://www.feg.de/fileadmin/user_upload/Presse/FeG-Text_2009_Evangelium.pdf

¹⁶ Stellungnahme II., I., 1.1. (wie Anm. 15).

logischer Perspektive ermöglicht haben: „Wie können wir als Menschen Gottes Wort annehmen? Wie ist eine Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden zu verwirklichen? Wie ist eine Erneuerung des Lebens durch das Evangelium möglich?“¹⁷

Die Stellungnahme verweist dezidiert auf Martin Luthers Vorrede in seiner Schrift ‚Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes‘ von 1526 als Wurzelgrund frei-evangelischer Ekklesiologie: „Freie evangelische Gemeinden sehen ihr Verständnis von Gemeinde als ‚Gemeinschaft der Glaubenden‘ u. a. in Martin Luthers Schrift über den Gottesdienst von 1525/26 intendiert.“¹⁸ Was Luther aus Sicht der Freien evangelischen Gemeinden hier entfaltet, ist eine Freiwilligkeitsgemeinschaft bekennender Christen, die zu einem eigenen Gottesdienst zusammenkommen, aber auch Taufe und Abendmahl feiern sowie christliche Werke und Gemeindeglieder nach der Regel Christi in Matthäus 18, 15 f üben. Dieses Modell findet sich auch im Genf Calvins und macht ernst mit der Kirchenzucht als aus dem Glauben erwachsende Form der geistlichen „Sozialdisziplin“, als auch einer den äußeren Nöten der Glieder nachgehenden Diakonie und ist für Freie evangelische Gemeinden bestimmend. Das Zögern an der praktischen Umsetzung bei Luther selber ändert nichts daran, dass Luther wie auch Zwingli und Calvin eine Freiwilligkeitskirche ernsthafter Christen als legitime Form des Kircheseins aus evangelischer Sicht ansahen, auch wenn sie diese nicht realisierten.

2 Kirchengemeinschaft durch das Evangelium und die Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche

Aus Sicht der Leuenberger Konkordie bedeutet Kirchengemeinschaft, „dass Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben“ (LK 29).

Warum stellt das gemeinsame Verständnis des Evangeliums die offene Tür zur Kirchengemeinschaft dar und was genau meint hier Kirchengemeinschaft? Der Ausgangspunkt hängt mit der evangelischen Überzeugung zusammen, dass das Wort des Herrn „jeder menschlichen Gestaltung der christlichen Gemeinde überlegen“ (LK 4) bleibt. Die Kirche wird durch das Wort Gottes geschaffen, indem sie das Wort in der Verkündigung und den Sakramenten ausrichtet und Jesus Christus selber durch Wort und Sakrament die Gemeinde sammelt und sendet. „Die Kirche ist allein auf Jesus Christus gegründet, der sie durch die Zuwendung seines Heils in der Verkündigung und in den Sakramenten sammelt und sendet“ (LK 2).

¹⁷ A. a. O. I., 2.

¹⁸ A. a. O. I., 2. Zum ausführlichen Rückbezug auf Luthers Schrift über den Gottesdienst vgl. BUSSEMER, KONRAD: Die Gemeinde Jesu Christi. Ihr Wesen, ihre Grundsätze und Ordnungen, 8. Aufl. Witten 1984, 9f.

Das Evangelium als Grund des Glaubens und der Gemeinde ist dabei in seinem Kern die Zusage, dass Gott allein in seinem Sohn Jesus Christus seine Beziehung zur Menschheit schöpferisch wiederhergestellt hat. Dementsprechend ist für die Leuenberger Konkordie das Evangelium, „die Botschaft von Jesus Christus, dem Heil der Welt“ (LK 7) der Ausgangspunkt für Glauben und Kirche. Wer dem Evangelium vertraut, „ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott ... Er lebt in täglicher Umkehr und Erneuerung zusammen mit der Gemeinde im Lobpreis Gottes und im Dienst am anderen ... So schafft Gott neues Leben und setzt inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit“ (LK 10). Diese Botschaft, die zum „Dienst in der Welt“ aufruft und befreit (LK 11), ist „als Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche“ (LK 12).

Der Konkordie zufolge bestehen zwischen den evangelischen Kirchen „beträchtliche Unterschiede in der Gestaltung des Gottesdienstes, in den Ausprägungen der Frömmigkeit und in den kirchlichen Ordnungen“ (LK 28), die zudem auch bleiben. Diversifizierung ist also nicht das Problem, sondern die Realität der Trennung. Die entscheidende Frage ist: Ist eine Trennung aufgrund der unterschiedlichen aus der Reformation entsprungenen Wege der Kirchen unerlässlich? Die Konkordie führt dazu aus: „Dennoch ... vermögen wir in diesen Unterschieden keine kirchentrennenden Faktoren zu erblicken“ (LK 28). Und in der Kirchenstudie heißt es daran anschließend: „Die ‚ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi [ist] die Mitte der Schrift, und die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes [ist] Maßstab aller Verkündigung der Kirche‘ (LK 12). Diese Botschaft ist der Ort des für die Erklärung der Kirchengemeinschaft nötigen und ausreichenden Konsenses. Entscheidend ist, wie die jeweiligen Kirchen sich auf die ihnen vorgegebene Wirklichkeit beziehen. Dadurch werden sie durch das Evangelium selbst in die Lage versetzt, sich gegenseitig Kirchengemeinschaft zu gewähren“.¹⁹

Durch die Berufung auf eine Art Hierarchie der Wahrheiten, bei der Elemente, die für ein Glaubensbekenntnis essentiell sind, von anderen unterschieden werden, die nebensächlicher sind, öffnet sich der Weg in eine Einheit in Vielfalt. Auf der Basis der Übereinstimmung im Grund des Glaubens und der Kirche, dem Evangelium von Jesus Christus, kann eine legitime Vielfalt der Kirchen und ihrer Amtsstrukturen anerkannt werden. Dies ist keine einheitliche Kirche, aber auch keine Trennung, sondern eine Kirchengemeinschaft, die auf dem Evangelium gründet und grundlegend von dem Evangelium angefordert wird. Kirchengemeinschaft ist hier verstanden als ein Mittleres zwischen dem Zustand der Kirchentrennung und dem Zustand der Kirchenvereinigung. Das Charakteristikum des Begriffs besteht darin, deutlich zu machen, dass konfessionsverschiedene Kirchen unbeschadet ihrer rechtlichen Selbstständigkeit in gottesdienstlicher, geistlicher Gemeinschaft stehen und dabei gemeinsam das Evangelium in Wort und Tat bezeugen. Kirchengemeinschaft ist somit definiert

¹⁹ Kirche 69 (wie Anm. 3).

als in Wort und Sakrament gegründete Zeugnis- und Dienstgemeinschaft rechtlich autonomer Kirchen. Obgleich dieser Schwerpunkt auf dem Evangelium als Tür zur Kirchengemeinschaft minimalistisch erscheint, beinhaltet er doch die entscheidende theologische Substanz, die das Erbe aller protestantischen Kirchen ausmacht, da man von der freien Gnade Gottes als Grundlage des Rechtfertigungsgeschehens, des Glaubens und der Kirche nicht anspruchsvoll genug denken kann, wie auch Freie evangelische Gemeinden betonen.²⁰

Martin Friedrich hat darauf hingewiesen, dass die Leuenberger Konkordie anders als spätere ökumenische Dokumente nicht von der gegenseitigen Anerkennung der Kirchen spricht, sondern davon, „dass sie [die zustimmenden Kirchen, M. I.] gemeinsam an der einen Kirche Jesu Christi teilhaben“ (LK 34).²¹ Darin drückt sich, so Friedrich, die richtige Erkenntnis aus, „dass eine partikuläre Kirche nicht aus einer Form der Autonomie heraus Aussagen über andere Kirchen treffen sollte“.²² Sie kann nur feststellen, gemeinsam mit anderen Kirchen an der einen Kirche zu partizipieren.

Aus Sicht der Freien evangelischen Gemeinden ist die in der Leuenberger Konkordie erkennbare Dynamik zur Verwirklichung von Kirchengemeinschaft als der „möglichst große[n] Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt“ (LK 29) von entscheidender Bedeutung. Martin Friedrich nennt diese Formulierung einen „Geniestreich der Konkordie“.²³ Sie hält fest, dass gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst keine Arbeitsfelder sind, die eine Kirche nach eigenem Belieben pflegen oder auch vernachlässigen kann. Kirche ist Werkzeug der *missio Dei* oder sie ist nicht Kirche. Die Kirchenstudie nimmt diese Überlegung insofern auf, als sie neben Grund und Gestalt von der Bestimmung der Kirche redet. Wenn die Kirchen sich bewusst sind, im Grund übereinzustimmen, dann gilt ihnen gemeinsam der Auftrag, ihre Bestimmung – die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat – gemeinsam zu verwirklichen, unabhängig davon, welche Gestalt und Ordnung sie im Einzelnen haben. Entscheidend ist zudem, dass sich die Kirchengemeinschaft „im Leben der Kirchen und Gemeinden“ (LK 35) verwirklicht, die „im Glauben an die einigende Kraft des Heiligen Geistes“ (LK 35) ihr Zeugnis und ihren Dienst gemeinsam ausrichten und sich „um Stärkung und Vertiefung der gewonnenen Gemeinschaft“ (LK 35) bemühen. Die Formel von der „Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst“ ist in den Augen von Martin Friedrich noch kennzeichnender für das Modell der Kirchengemeinschaft der GEKE als die Formel „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Letztere sagt, so Friedrich, „wie die Gemeinschaft ist, erstere dagegen, wozu sie ist“.²⁴

²⁰ Vgl. dazu IFF, MARKUS: Was sind Freie evangelische Gemeinden? Systematisch-theologische Grundzüge zum Selbstverständnis, in: Theologische Impulse 22, Witten 2011, 138-168, 142 f.

²¹ FRIEDRICH, MARTIN: Kirchengemeinschaft auf Grundlage der Leuenberger Konkordie, in: Kirchen in Gemeinschaft – Kirchengemeinschaft? Impulse der Leuenberger Konkordie für die ökumenische Zukunft, hg. v. WEINRICH, MICHAEL, Neukirchen-Vluyn 2014, 20.

²² A. a. O. 20.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

Die Unterscheidung von Grund, Gestalt und Bestimmung der Kirche teilen die Freien evangelischen Gemeinden. Für sie ergibt sich die missionarische Ausrichtung der Kirche aus ihrem Kirche-Sein, sie verstehen Kirche als Werkzeug der *missio Dei*. In der Stellungnahme der Bundesleitung zur LK von 2009 heißt es: „Wir gehen von der fundamentalen Unterscheidung zwischen Grund und Gestalt der Gemeinde Jesu Christi aus, sehen im Evangelium das Fundament und die Mitte der Kirche und in Diakonie und Mission deren zentrale Aufgaben in dieser Welt.“²⁵ Von daher ist die Schlüsselformel der LK von der „möglichst große[n] Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt“ (LK 29) für Freie evangelische Gemeinden ein zentraler Zugang zur LK und zu einer noch näher zu bestimmenden Form der Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst.

3 Differenzen im Kirchenbild, im Glaubens- und Taufverständnis

Die Leuenberger Konkordie als Konsensdokument basiert auf den Kennzeichen der wahren Kirche, die nach der *Confessio Augustana* (CA VII) hinreichend für ihre wahre Einheit sind. Die Kirche ist die „*congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*“. Ausdrücklich hinzugefügt wird: „*Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*.“ Die deutsche Fassung lautet in modernisiertem Wortlaut: Die Kirche ist „die Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.“²⁶ Die Leuenberger Konkordie bekräftigt diese Kriterien: „Nach reformatorischer Einsicht ist ... zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend“ (LK 12). In der Kirchenstudie wird dann weiter ausgeführt, dass sich die Zugehörigkeit einer Kirche zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche an der reinen Predigt des Evangeliums und der einsetzungsgemäßen Feier der Sakramente entscheidet, also an denjenigen „elementaren Züge[n] des sichtbaren Lebens der Kirche ... durch die sich der Ursprung der Kirche vergegenwärtigt und durch die eine Kirche sich an ihren Ursprung hält“.²⁷

Die Studie sieht als weitere Kennzeichen der wahren Kirche, durch die sich Gottes Gnade verwirklicht, auch die Ordnung des Predigtamtes, den Gottesdienst und das christliche Leben an.²⁸ Aber diese Erkennungszeichen sind

²⁵ Stellungnahme, II., 1.7. (wie Anm. 15)

²⁶ BSLK 61,4-12.

²⁷ Kirche 28 (wie Anm. 3).

²⁸ Vgl. a. a. O. 28 f.

keinesfalls so „völlig eindeutig“²⁹ wie jene beiden das Evangelium als Ursprung der Kirche unmittelbar vergegenwärtigenden Merkmale. Sie sind daher diesen beiden fundamentalen Kennzeichen nach- und untergeordnet.

Die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums bildet die Voraussetzung für die Gemeinschaft an Wort und Sakrament. Umgekehrt bedeutet das aber auch: „Die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums kann und wird in einer legitimen Vielfalt von Lehrgestalten ausgedrückt werden.“³⁰ Daher ist auch eine Pluralität im Verständnis der konkreten Gestaltung des kirchlichen Dienstes und der Leitung der Kirche möglich. Sie ist im Konsens über die grundsätzliche Notwendigkeit des ordinierten Amtes fundiert. „Dass Christus das Amt eingesetzt hat im Dienst der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung und dass dieses Amt zum Kirchesein hinzugehört, bedarf der vollen Übereinstimmung.“³¹ Dagegen gehören die besondere Gestalt sowie die Strukturen dieses Amtes und der Kirche in den Bereich der legitimen geschichts- und ortbedingten Vielfalt, die die Kirchengemeinschaft nicht in Frage stellt. In diesem Zusammenhang wird unterstrichen, dass die Vielfalt nicht im Sinne des Beliebigen missdeutet werden darf. Gerade die Vielfalt bedarf „der steten theologischen Überprüfung am Ursprung und an der Bestimmung der Kirche, damit sie eine legitime Vielfalt bleibt.“³²

Aus der Sicht Freier evangelischer Gemeinden geht es um die Frage, wie belastbar das „*satis est*“ von CA VII ist, wie weit es reicht, auf welcher Ebene es uneingeschränkt gilt und auf welcher Ebene es sich als ergänzungsbedürftig erweisen könnte. In seiner *Institutio Christianae religionis* hebt Johannes Calvin hervor, dass die Kirche überall dort anschaulich und erfahrbar wird, wo Gottes Wort lauter gepredigt und gehört wird (*Dei verbum sincere praedicari et audiri*) und wo die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden.³³ Für Freie evangelische Gemeinden sind hier die Akzente entscheidend, die über CA VII hinausgehen, nämlich dass Kirche auch dort sei, wo das Evangelium – Calvin sagte „Wort Gottes“ – lauter gehört wird. Auch das erkennbare Christsein der Glieder der Kirche spielte für Calvins Kirchenbegriff eine wesentliche Rolle. Er hat zwar mit Nachdruck unterstrichen, dass allein Gott die Seinen kenne, aber er hat nach Anhaltspunkten suchen können, an denen man wenigstens die Glieder der Kirche erkennen kann, nämlich diejenigen „die durch das Bekenntnis des Glaubens, durch das Beispiel ihres Lebens und durch die Teilnahme an den Sakramenten mit uns den gleichen Gott und Christus erkennen“.³⁴ Es gibt also äußere Erken-

²⁹ A. a. O. 29.

³⁰ A. a. O. 57.

³¹ A. a. O. 70.

³² Ebd.

³³ CALVIN, JOHANNES: *Institutio Christianae religionis* (letzte Ausgabe 1559) IV,1,9 = Unterricht in der christlichen Religion, nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet v. WEBER, OTTO, im Auftrag des Reformierten Bundes bearb. und neu hg. v. FREUDENBERG, MATTHIAS, Neukirchen-Vluyn 2008, 571.

³⁴ CALVIN, *Institutio*, IV,1,8 = Unterricht 570 (wie Anm. 33).

nungszeichen des Christseins, die zu den *notae ecclesiae* der wahren Kirche hinzutreten und auf diese Weise die Glaubwürdigkeit der Kirche dokumentieren. Die Genfer Christen, die im Genfer Katechismus von 1537 unterwiesen worden sind, hatten sich als „das rechte Zeichen, woran man die Kirche Jesu Christi erkennen kann“ einzuprägen: „wenn sein heiliges Evangelium dort rein und getreu gepredigt, verkündigt, gehört und befolgt wird, und ebenso seine Sakramente recht verwaltet werden, auch wenn in ihr noch manches Unvollkommene und Falsche vorkommt, wie es immer unter Menschen der Fall sein wird“.³⁵

Im Anschluss an diese Überlegungen geht es Freien evangelischen Gemeinden darum, die wahre Gemeinde Jesu Christi sichtbar darzustellen, ohne damit einem Perfektionistischen Gemeindeverständnis Vorschub zu leisten.³⁶ Die beiden Merkmale des Kircheseins, wie sie in CA VII beschrieben sind, müssen aus Sicht der Freien evangelischen Gemeinden unter Rückbezug auf Calvin, aber auch auf Luthers Kirchenpostille (1522) und das zweite Helvetische Bekenntnis (1566) durch ein drittes Merkmal ergänzt werden, worauf der frei-evangelische Kirchenhistoriker Hartmut Weyel verweist.³⁷ Die Gemeinde Jesu Christi besteht aus Menschen, „die an das Evangelium glauben, durch den Geist Gottes wiedergeboren sind und in Christo gerechtfertigt und geheiligt sind“.³⁸ Die sichtbare Darstellung der verborgenen Gesamtgemeinde Jesu Christi erfolgt dort, „wo Gottes Wort verkündigt, geglaubt und in der Gemeinschaft der Heiligen gelebt wird“.³⁹ In der Stellungnahme der Bundesleitung der Freien evangelischen Gemeinden zum Evangeliums-Verständnis der Leuenberger Konkordie heißt es dazu: „Aus dem Wesen der Gemeinde als Gemeinschaft der Glaubenden ergeben sich für Freie evangelische Gemeinden als äußere Kennzeichen (*notae externae*) der Ge-

³⁵ Genfer Katechismus und Glaubensbekenntnis (1537), in: Calvin-Studienausgabe, hg. v. BUSCH, EBERHARD u. a., Bd. 1-8, Neukirchen-Vluyn 1994-2011, Bd. I,1, 138-223, 221.

³⁶ Vgl. dazu HEINRICHS, WOLFGANG: Freikirchen – eine moderne Kirchenform, 2. Aufl., Gießen/Wuppertal 1990, 384-386.

³⁷ WEYEL, HARTMUT: Evangelisch und frei. Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, Witten 2013, 18. Vgl. dazu auch aus baptistischer Sicht: SWARAT, UWE: Die Kennzeichen der wahren Kirche (*notae ecclesiae*), in: Theologisches Gespräch 24 (2000), 4-19.

³⁸ RODT, KARL VON: Darstellung der Gründe, die mich bei meiner Trennung von der Landeskirche geleitet haben, St. Gallen 1838, 4f.

³⁹ DEMANDT, JOHANNES: Kirchen in Gemeinschaft? – Wachsende Gemeinschaft aller Glaubenden! Anmerkungen aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden zu einer Ökumenischen Studie zu Fragen der Ekklesiologie; in: Theologisches Gespräch 19 (1995), 15-23, 21. In der Verfassung der ersten Freien evangelischen Gemeinde Elberfeld und Barmen von 1854 formuliert Artikel 2: „Wer Mitglied dieser Gemeine sein will, muss ... durch sein Leben bezeugen, dass er die von ihr bekannten Heilswahrheiten des Evangeliums an dem eigenen Herzen erfahren hat.“ Zitiert nach DIETRICH, WOLFGANG (Hg.): Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 2, Witten 1988, 111-136, 129. Zur Gemeinschaft der Glaubenden als äußeres Kennzeichen der wahren Gemeinde Jesu Christi in der reformierten Bekenntnistradition vgl. Confessio Helvetica posterior (Zweites Helvetisches Bekenntnis von 1566), Kapitel XVII; in: PLASGER, GEORG/FREUDENBERG, MATTHIAS (Hg.): Reformierte Bekenntnisschriften, Göttingen 2005, 213-220, 217.

meinde im Anschluss und im Unterschied zur Confessio Augustana (CA 7) die unverfälschte Verkündigung des Evangeliums und der durch Wort und Tat bezeugte Glaube. Von Gemeinde Jesu Christi ist da zu sprechen, wo Gottes Wort verkündigt, geglaubt und in der Gemeinschaft der Heiligen gelebt wird.⁴⁰

Das „*satis est*“ von CA VII wehrt zwar einer Spiritualisierung und Ethisierung der Kennzeichen des wahren Kircheseins und damit einer wesentlichen Gefahr, der Freie evangelische Gemeinden nicht selten erliegen. Allerdings geht aus Sicht Freier evangelischer Gemeinden das Elementargeschehen von Kirche über das „*satis est*“ von CA VII hinaus, insofern es aus ihrer Sicht zum Kirchesein gehört, dass nicht nur das Evangelium bzw. Gottes glaubensweckendes Wort verkündigt wird, sondern dieses auch im Gehorsam des Glaubens angenommen wird.⁴¹ Auf diesem Hintergrund wird man einen verbindlichen Dialog nicht nur als Suche nach dem tragenden Konsens im Verständnis des Evangeliums zu begreifen haben, sondern auch als unumgänglichen Klärungsprozess zur wechselseitigen theologischen Überprüfung des jeweiligen Verständnisses von Kirchesein am Evangelium. Damit aber stehen Freie evangelische Gemeinden vor der großen Herausforderung, ihren Glaubensbegriff mit seinen theologischen und anthropologischen Dimensionen sowie deren Verhältnis zueinander zu bestimmen. Der Glaube des Menschen ist und bleibt zudem eine schwankende Größe, derer sich der Mensch niemals ganz gewiss sein kann. Daher muss der Glaube an die Objektivität des Wortes Gottes verwiesen bleiben, das den Unterschied zwischen dem Sein Gottes für uns und unserer Spiritualität offenhält. Der Glaube steht und fällt nicht mit unserem Glaubensbewusstsein. Und ist das, was in Freien evangelischen Gemeinden Glaubensgehorsam genannt wird, wirklich *Heilsgehorsam*, also ein Gehorsam, der aus dem Zuspruch der Gnade und der Erfahrung der Gemeinschaft mit Jesus Christus, also aus dem Evangelium, erwächst?

Der frei-evangelische Theologe Kurt Seidel sieht in seinen „Anmerkungen eines Freikirchlers zum Lutherjahr“ 1983 grundsätzlich eine doppelte Gefährdung für das Evangelisch-sein Freier evangelischer Gemeinden, die darin besteht, „dass Glaube und Werke vermenget werden oder dass Glaube und Werke getrennt werden.“⁴² An die Freien evangelischen Gemeinden gewendet fragt er kritisch: „Aber könnte es nicht sein, dass der rechtfertigende Glaube neben Christus als seinem Inhalt bei uns die Würdigkeit der Person einschließt, so dass z. B. bürgerliche Anständigkeit, gesellschaftliches Ansehen, Erfolg im persönlichen Leben

⁴⁰ Stellungnahme, II., 3.2 (wie Anm. 15).

⁴¹ In der Präambel der gegenwärtigen Verfassung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden heißt es: „In Freien evangelischen Gemeinden kann Mitglied werden, wer an Jesus Christus glaubt und bekennt, durch ihn Vergebung seiner Sünden empfangen zu haben, und wer bereit ist, seine Lebensführung von ihm bestimmen zu lassen.“ Präambel (3), in: Verfassung des BFeG in Deutschland. KdöR, Witten 1995, Sonderdruck, 1.

⁴² SEIDEL, KURT: Anmerkungen eines Freikirchlers zum Lutherjahr, in: Der Gärtner 90 (1983) v. 26. Juni 1983, 402-404.

und in der Gemeinde nicht *Folge* des rechtfertigenden Glaubens sind, sondern zu seinem rechtfertigenden Inhalt und damit zur Begründung des Heils gehören?⁴³

Freie evangelische Gemeinden müssen von diesen Überlegungen ausgehend klären, wie in ihrer Konzeption von Gemeindemitgliedschaft als Ausdruck der Zugehörigkeit zur Kirche als dem verborgenen Leib Jesu Christi der Glaube sowohl in seiner Passivität als auch Aktivität, in seiner Gewissheit und Angefochtenheit, in seinem Bezug auf Vernunft, Wille und Gefühl, in seiner Bedingtheit durch Lebensgeschichte und gesellschaftlichen Kontext sowie deren Transzendierung wahrgenommen und gefasst wird.

Diese notwendigen Klärungen zum Glaubensbegriff spielen auch für die Divergenzen zum Taufverständnis zwischen Freien evangelischen Gemeinden und der GEKE eine nicht unerhebliche Rolle. In der Stellungnahme der Bundesleitung zum Evangeliumsverständnis der Leuenberger Konkordie ist dazu formuliert: „Mit der Leuenberger Konkordie (LK 14) stimmen Freie evangelische Gemeinden darin überein, dass die Taufe durch Jesus Christus eingesetzt wurde und sich im Vollsinn nur erschließt durch die Bezugnahme auf Kreuz und Auferstehung Jesu Christi (Röm 6). In der im Glauben wirksamen Taufe bezeugt der lebendige Gott, dass er die Glaubenden als seine Kinder angenommen hat (Gal 3, 26f), ihnen die Gabe des Heiligen Geistes verliehen hat (Apg 2, 38) und sie zu einem Leben im Dienst an den Mitmenschen und der Welt beruft.“⁴⁴ Michael Beintker hat darauf hingewiesen, dass LK 14 eine starke christozentrische Betonung trägt: Jesus Christus ist der Handelnde, der den Täufling in der Taufe zu einem Leben aus Glauben beruft. Dieser christozentrischen Betonung der Taufe können sich Freie evangelische Gemeinden anschließen, zumal die Taufhandlung eng mit dem Zuspruch des Evangeliums verbunden ist. Jedoch ereignet sich die für den Täufling hörbare Berufung zu einem Leben aus Glauben und in die Gemeinde in der seinen Glauben weckenden Verkündigung des Evangeliums, wie Freie evangelische Gemeinden betonen und damit auf einen substantiellen Unterschied zur Leuenberger Konkordie verweisen: „Im Unterschied zur Leuenberger Konkordie betonen wir, dass die Taufe nur vollzogen werden kann aufgrund des persönlichen Glaubens, der durch die Verkündigung des Evangeliums und das Wirken des Geistes Gottes geweckt wird und zugleich dankbare und gehorsame Antwort des Menschen ist. Für diesen Glauben ist keine Stellvertretung möglich. Wir sehen eine Taufhandlung, bei der der persönliche Glaube des Täuflings fehlt, nicht als Taufe an. Darum ist die Taufe aufgrund des Glaubens keine Wiedertaufe. Taufe ist unwiederholbar.“⁴⁵ Gemäß den Leitsätzen zur Taufe im Bund Freier evangelischer Gemeinden von 1982 gilt aber: „Wenn jemand bereits als Säugling getauft wurde und aufgrund einer vor Gott getroffenen Gewissens-

⁴³ A. a. O. 403 f.

⁴⁴ Stellungnahme, II., 3.5 (wie Anm. 15).

⁴⁵ A. a. O. II., 3.6.

überzeugung darin seine Taufe sieht, wird diese Überzeugung geachtet.⁴⁶ Darum ist in den Gemeinden volle Mitgliedschaft für diejenigen möglich, „die die Säuglingstaufe nicht als Nicht-Taufe ansehen können“.⁴⁷

Obwohl Freie evangelische Gemeinden die Theologie und Praxis der Säuglingstaufe ablehnen bzw. eine Taufhandlung, bei der ein eigenes Credo des Täuflings fehlt, nicht als Taufe ansehen, gewähren sie solchen Glaubenden volle Mitgliedschaft, die nach ernsthafter Prüfung am Wort Gottes ihre Säuglingstaufe als schriftgemäße Taufe verstehen. In einem solchen Falle wird die ursprüngliche, vom Neuen Testament intendierte sachliche und zeitliche Zusammengehörigkeit von Glaube und Taufe sowie Taufe und Gemeindezugehörigkeit zwar nicht deutlich. Gleichwohl wird diese erkennbare Diskrepanz hingenommen, weil niemand gegen sein Gewissen zur Glaubenstaufe gedrängt werden soll und der Glaube des Aufnahmebewerbers als entscheidende Voraussetzung für die Aufnahme in die Ortsgemeinde gilt. Denn für die Freien evangelischen Gemeinden ist von ihren Anfängen her klar, „dass die Gläubigen, die doch zu dem einen Leib Christi gehören ... nicht durch die Taufe getrennt werden“.⁴⁸

Von der gegenwärtigen Überzeugung in den Freien evangelischen Gemeinden, dass die Säuglingstaufe keine schriftgemäße Praxis ist, ist in einem Dialog mit der GEKE die Frage zu unterscheiden, wie man sich gegenüber dem Faktum der Säuglingstaufe verhält. In der Säuglingstaufe einen „legitimen Ausdruck des Evangeliums“ von der voraussetzungslosen Gnade Gottes zu sehen, wie im 2009 vorgelegten Konvergenzdokument einer Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe⁴⁹ vorgeschlagen, ist – obwohl der sachliche Zusammenhang von Glaube und Taufe betont wird – problematisch, weil die Gefahr besteht, dass das *sola gratia* das *sola fide* in sich aufnimmt und stellvertretender Glaube aus Sicht einer frei-evangelischen Tauftheologie grundsätzlich nicht möglich ist. Allerdings ist der in dem Konvergenzdokument festgehaltene Zusammenhang von Glaube und Taufe ein sehr geeigneter Ausgangspunkt für Dialoge zwischen den Freien evangelischen Gemeinden und der GEKE.

Karl Barth sagt bekanntermaßen über die Säuglingstaufe, dass diese „in einer äußerst bedenklichen und fragwürdigen, weil unordentlichen, aber damit doch nicht einfach ungültigen Weise vollzogen worden“⁵⁰ sei. Freie evangelische

⁴⁶ Vgl. dazu: Leitsätze zur Taufe in Freien evangelischen Gemeinden, verfasst und erläutert von HÖRSTER, GERHARD und SEIDEL, KURT (1982), veröffentlicht in: idea-Dokumentation Nr. 10 (1987), 15-19, 18.

⁴⁷ A. a. O. 18.

⁴⁸ WEYEL, Evangelisch, 195 (wie Anm. 37): Zitat von Grafe von 1853.

⁴⁹ Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4, 5), Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG). Abrufbar unter: <http://www.baptisten.de/material-service/online-lesen/stellungnahmen/#c3283> (Aufruf am 2. August 2016). Vgl. zu dieser kritischen Anfrage auch die Stellungnahmen des Kollegiums der Theologischen Hochschule Elstal sowie des Präsidiums des BEFG zum Konvergenzdokument. Diese beiden Dokumente können unter demselben Link heruntergeladen werden.

⁵⁰ BARTH, KARL: KD IV/4, Zollikon-Zürich 1959, 208.

Gemeinden könnten in Bezug auf die Tauflehre Barths die Frage zu bedenken haben, ob man von der Säuglingstaufe sagen kann, dass es sich hier zwar um einen Missbrauch der Taufe handelt, dass aber dieser Missbrauch den Inhalt des Taufgeschehens nicht völlig aufhebt. Dafür spricht, dass es in der Säuglingstaufe zwar einen zutiefst unklaren und verdunkelten, aber doch nicht sachlich bestrittenen Zusammenhang von Glaube und Taufe gibt. Dieser spiegelt sich darin, dass die Säuglingstaufe auf Glauben hin geübt wird. Das wird durch die dogmatische Unterscheidung von Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe unterstrichen. Zudem geschieht die Säuglingstaufe im Namen des dreieinigen Gottes und mit Wasser auf die Verheißung Jesu Christi hin.

4 Perspektiven für Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst

Mit der grundlegenden und sehr weitgehenden Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums der Leuenberger Konkordie, wie dies die Stellungnahme der Bundesleitung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden zum Ausdruck bringt, ist ein tragender Konsens im Verständnis des Evangeliums als Ursprung des Glaubens und der Kirche sowie als entscheidende Voraussetzung für Formen der Kirchengemeinschaft gegeben. Das Verständnis differiert dort, „wo das Evangelium auch ekklesiologische Konkretionen herausfordert, die sich etwa in der Antwort des Glaubens auf den Ruf zur Umkehr, im Verständnis der Taufe und des Abendmahls, aber vor allem in der Zusammensetzung und Struktur der Gemeinde als Gemeinschaft der Glaubenden zeigen“.⁵¹

Ich denke, es bedarf in Bezug auf einen möglichen Dialog mit der GEKE sowie innerhalb des Bundes Freier evangelischer Gemeinden einer sorgfältigen Prüfung, ob die sogenannten „eigenständigen Positionen und Akzentuierungen“,⁵² die in der Stellungnahme der Bundesleitung zum Evangeliumsverständnis der Leuenberger Konkordie angeführt werden und auf wesentliche Differenzen zwischen der GEKE und den Freien evangelischen Gemeinden verweisen, dauerhaft kirchentrennenden Charakter haben. Mir scheint ein Dialog darüber eine verheißungsvolle Aufgabe zu sein, die Ernst damit macht, dass wir „in der Liebe Jesu ... die Gemeinschaft mit Schwestern und Brüdern [suchen, M.I.] ... wo immer sie sind, zur Ehre Gottes und ‚damit die Welt glaube‘“.⁵³ Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums, „auf dem die Kirchengemeinschaft beruht, muss weiter vertieft, am Zeugnis der Heiligen Schrift geprüft und ständig aktualisiert werden“ (LK 38).

Aus Sicht Freier evangelischer Gemeinden geht es in Bezug auf einen möglichen Dialog mit der GEKE um eine Vertiefung des tragenden Konsenses im Verständnis des Evangeliums. Es geht aber auch um die Frage, wie belastbar das

⁵¹ WEYEL, Evangelisch 249 (wie Anm. 37).

⁵² Stellungnahme, 3. Eigenständige Positionen und Akzentuierungen (wie Anm. 15).

⁵³ DEMANDT, JOHANNES: Einheit in Jesus Christus, in: MD 1/2000, 6.

„satis est“ von CA VII ist und inwiefern diesbezüglich differierende Sichtweisen auf das Evangelium und dessen ekklesiologische Implikationen zu vermitteln sind. Diese Weiterarbeit an einem differenzierten Konsens in den offenen Fragen vor allem der Ekklesiologie und der Taufe kann Schritte zu einer größeren Gemeinschaft der Kirchen ermöglichen. Die Frage an die GEKE wird u. a. sein, ob es Formen von Kanzel- und Abendmahls-Gemeinschaft unterhalb einer vollen Kirchengemeinschaft und trotz strittiger Fragen in der Taufpraxis sowie zum „satis est“ von CA VII geben kann.

Der evangelische Theologe Peter Steinacker hat 1981 in einer fundamentalen Studie zu den Kennzeichen der Kirche darauf aufmerksam gemacht, dass sich die an Jesus, den Erlöser der Welt glaubende Gemeinde „nicht partikular auf nationale, rassische oder geographische Grenzen oder Vorbedingungen zurückziehen“ kann.⁵⁴ Dies aber bedeutet: Keine Kirche darf sich von der anderen isolieren. Diese Einsicht gibt es auch in Freien evangelischen Gemeinden, die herausgefordert sind, „Partikularität und Katholizität miteinander zu verbinden“.⁵⁵ Ziel jeder Partikularkirche muss es sein, durch Gebet, persönliche Begegnungen, gemeinsamen Dienst und ernsthafte theologische Gespräche konfessionelle Egoismen abzubauen und die in Christus bereits bestehende Einheit sichtbar werden zu lassen, „damit die Welt glaube“ (Joh 17,21).

Summary

The „Fellowship of Protestant Churches in Europe“, formerly Leuenberg Concord, has a common view of the Church and its task. This embraces also the baptist free-churches which share the reformation heritage of a fellowship of believers with a common understanding of the gospel and their emphasis of the necessity of the Church to partake in the *missio dei*. There remain differences in the organization of the church and in understanding of faith and baptism. While the *nota ecclesiae* of the reformation are affirmed by the free churches, the question remains as to how the faithful should be recognized as believers, a concern, which Calvin also expressed. The understanding of baptism as held e. g. by the Free Evangelical Churches, even while taking all possible account of the conscience of the individual, is markedly different. Nevertheless a common witness and common service are possible.

Prof. Dr. Markus Iff, Professor für Systematische Theologie und Ökumenik an der Theologischen Hochschule Ewersbach, Kronberg-Forum, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhöhlztal-Ewersbach; E-Mail: markus.iff@th-ewersbach.de

⁵⁴ STEINACKER, PETER: Die Kennzeichen der Kirche, Berlin/New York 1982, 260 f.

⁵⁵ BÜNKER, MICHAEL (Hg.): Schrift – Bekenntnis – Kirche. Ergebnis eines Lehrgesprächs der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Leipzig 2013, 41. Zum Verständnis der Katholizität in Freien evangelischen Gemeinden vgl. IFF, MARKUS, in: NEUMANN, BURKHARD/STOLZE, JÜRGEN (Hg.): Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn und Göttingen 2011, 153-179.

Neue Entwicklungen in der baptistischen Tauftheologie und Taufpraxis

Entwicklungen in der Tauftheologie und Taufpraxis hat es in der baptistischen Tradition schon immer gegeben. In den letzten Jahrzehnten sind diese Entwicklungen im deutschen und teilweise im europäischen Kontext zu einem guten Teil zwei Fragen geschuldet: 1. Können säuglingsgetaufte Christen Mitglieder einer Baptistengemeinde werden, ohne die Glaubenstaufe zu empfangen? 2. Welche Formen von Gemeinschaft zwischen täuferischen Kirchen und säuglingstauften Kirchen sind möglich? Diese Fragen ergeben sich nicht nur im Gegenüber von Freikirchen und Evangelischer bzw. Katholischer Kirche, sondern stellen sich auch zwischen einzelnen Freikirchen, z. B. im Blick auf die Evangelisch-methodistische Kirche. Insgesamt ist eine Entwicklung zu konstatieren, bei der die beteiligten Kirchen nach theologischen Denkwegen und konstruktiven ökumenischen Lösungen suchen, dieses Miteinander zu gestalten. Während die einen diesen Öffnungsprozess begrüßen, beklagen andere den Verlust baptistischer Identität. Der folgende Beitrag zeichnet einige wenige Aspekte dieser Entwicklung nach, wobei der Fokus der Darstellung die ökumenisch gewichtige Frage nach der wechselseitigen Taufanerkennung ist.

I Tauftheologie und baptistische Identität

Baptisten ist ihre Identität nicht primär in Form von Texten präsent, seien es Gesangbücher, Katechismen, Bekenntnisse oder Kerntexte der eigenen Tradition. Wenn auf einen Text rekurriert wird, dann programmatisch auf die Bibel. Baptistische Identität wird stärker über die Frömmigkeitspraxis des Einzelnen und die Lebensvollzüge der Ortsgemeinde geformt und kultiviert, die dann auch über die Auslegung der Bibel entscheiden. Das gilt auch im Blick auf die Tauffrage. Baptistische Taufidentität speist sich nicht aus einer umfassenden, womöglich einheitlichen Tauftheologie. Sie wird vielmehr von der Praxis genährt, dass mündige Christen ihren Glauben bekennen, auf das Bekenntnis ihres Glaubens hin getauft werden und auf diesem Weg – lange Zeit ausschließlich auf diesem Weg – Glieder der Gemeinde werden. Insofern ist es nachvollziehbar, dass Entwicklungen in der Tauftheologie – gerade wenn sie eine traditionelle Praxis infrage stellen – auch als Angriff auf die baptistische Identität erlebt werden können. Bemerkenswert ist allerdings, dass der angedeutete Veränderungsprozess, der den lange Zeit selbstverständlichen und alternativlosen Konnex von

Glaubenstaufe und Gemeindemitgliedschaft infrage stellt, durch theologische Lehrmeinungen weder initiiert wurde noch aufgehoben werden konnte. Als Versuch, diese Entwicklung zu stoppen, muss wohl die in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts publizierte kurze Schrift „Die Identität der Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ gewertet werden, die im Blick auf die Taufe festhält: „Weil der Glaube grundlegend zur Taufe gehört, taufen wir nur Menschen, die auf das Heilsangebot Gottes in freiwillig verantworteter Glaubensentscheidung geantwortet haben und sich in den Leib Christi eingliedern lassen, was nach unserem Verständnis auch zur Mitgliedschaft in einer Ortsgemeinde führt. Darum ist für uns die Glaubenstaufe die Voraussetzung für die Aufnahme in die Ortsgemeinde.“¹ Diesen auf die Sicherung einer überlieferten Identität zielenden Bemühungen zum Trotz haben gegenwärtig rund 53 Prozent der Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) in ihren Satzungen Alternativen geschaffen, um Christen aus anderen Konfessionen ohne Glaubenstaufe in die Gemeinde aufnehmen zu können (s. dazu 2.). Baptistische Identität speist sich sicherlich auch aus schriftlichen Quellen – und hoffentlich auch aus guter Theologie –, aber eben auch aus vielen anderen Faktoren, die prägend und teilweise maßgeblich sind.² Dabei kommt Lebensvollzügen und Entwicklungsprozessen auf der Ebene der Ortsgemeinden eine besondere und letztlich systemrelevante Funktion zu.

2 Entwicklungen auf der Ebene der Ortsgemeinden

Baptistengemeinden taufen ausschließlich Menschen auf ihren Glauben hin, d. h. aufgrund eines vor der Gemeinde mündlich geäußerten Bekenntnisses, das von der Gemeindeversammlung entgegengenommen und bekräftigt wird. Die Taufe wird auf den Namen des dreieinen Gottes durch vollständiges Eintauchen (Immersion) ins Taufwasser vollzogen. Soweit ich sehe ist diese Praxis einheitlich, auch wenn der Gebrauch von Taufformeln und die Gestaltung des Ritus variieren, da es in kongregationalistisch verfassten Gemeindebünden keine verbindliche Agenda für den Gottesdienst gibt. In dem eben beschriebenen Sinn praktizieren Baptisten die Glaubenstaufe, die aber nicht ausschließlich an Er-

¹ BRANDT, EDWIN: Die Identität der Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Kassel, 3. Das Thesenpapier wurde von der Bundesleitung in den Jahren 1994/95 erarbeitet und der Text vom damaligen Rektor des Theologischen Seminars in Hamburg, Edwin Brandt, federführend verfasst. Andere Äußerungen, wie z. B. die Worte der Bundesleitung aus den Jahren 1997 und 1999, wären ebenfalls zu nennen. S. dazu <http://www.baptisten.de/material-service/online-lesen/stellungnahmen/#c3272> (abgerufen am 21.07.2016).

² Eine Deutung dieser Zusammenhänge bietet DZIEWAS, RALF: Sind kongregationalistische Freikirchen fähig zu Veränderungen und konfessioneller Verbindlichkeit im ökumenischen Dialog?, in: DERS./KISSKALT, MICHAEL (Hg.): Identität und Wandel. Konfessionelle Veränderungsprozesse im ökumenischen Vergleich, Leipzig 2013, 70-94.

wachsenen vollzogen wird. Immer wieder werden Jugendliche oder auch Kinder an der Schwelle zur Religionsmündigkeit und gelegentlich auch darunter getauft. Die eben angedeutete Praxis des Taufzeugnisses wird dabei nicht ausgesetzt. Die Flexibilität des Taufalters lässt erkennen, dass Baptisten keinen enggeführten Bekenntnisbegriff zu Grunde legen, der sich ausschließlich auf die kognitiv sachgemäße und sprachlich richtige Darstellung von Glaubensinhalten richtet. Es ist Baptisten möglich, mit einem weiten Bekenntnisbegriff zu operieren, der auf den persönlichen Glaubensvollzug des Täuflings zielt und zugleich Taufkatechese sowie das klärende Gespräch mit bewährten Taufbegleitern beinhaltet.

Das durchschnittliche Taufalter wurde zuletzt im Jahr 2009 untersucht,³ und zwar anhand der in der Zeitschrift DIE GEMEINDE gemeldeten Taufen. Von insgesamt 1.905 Taufen in diesem Jahr wurden 577 (= 30,39%) mit Angabe von Alter und Geschlecht der Zeitschrift gemeldet. Das Taufalter bewegt sich zwischen 8 und 86 Jahren. Der Schwerpunkt liegt zwischen 20 und 30 Jahren, 62% aller Taufen finden vor dem 30. Lebensjahr statt und der Durchschnitt liegt bei 27,58 Jahren.

Wie auch in anderen Kirchen nimmt die Tendenz zu, Taufgottesdienste an öffentlichen Orten wie Seen, Freibädern etc. zu gestalten. Darin mag sich ein Hang zur Eventisierung von Ritualen und des Gottesdienstes äußern. Baptisten sehen darin aber vor allem eine ihrem Taufverständnis entsprechende Möglichkeit, die Taufe als öffentliches, missionarisches Zeugnis zu gestalten. Vereinzelt, wie im vergangenen Jahr in Nordhorn, beteiligen sich Baptistengemeinden an einem ökumenischen Taufgottesdienst (in diesem Fall waren Baptisten, Katholiken, Lutheraner und Reformierte beteiligt), in dem das gottesdienstliche Geschehen gemeinsam verantwortet wird und die beteiligten Kirchen die Taufe zwar nach ihrem jeweiligen Ritus, aber örtlich miteinander vollziehen.⁴

Im Jahr 2010 wurde durch eine Umfrage erhoben, welche Mitgliedschaftsregelungen die Ortsgemeinden des BEFG haben und wie viele Gemeinden eine so genannten „Offene Mitgliedschaft“ pflegen, d. h. Regelungen gefunden haben, um säuglingsgetaufte Christen als Gast- oder Vollmitglieder in die Gemeinde aufzunehmen. Aus den rund 800 Ortsgemeinden haben sich 463 Personen aus 405 Gemeinden beteiligt, so dass von einem repräsentativen Ergebnis gesprochen werden kann. Das überraschende Ergebnis lautete vor sechs Jahren: Während 46% der Gemeinden nur gläubig Getaufte aufnehmen und keine Ausnahmeregelung haben, haben mit 54 Prozent über die Hälfte der Gemeinden Ausnahmeregelungen gefunden. 16 Prozent haben eine Gastmitgliedschaft eingeführt und 39 Prozent eine Vollmitgliedschaft. Als Begründungen wurden bei möglicher Mehrfachnennung angegeben: seelsorgerliche Ausnahme (73%), missionarische

³ Vgl. dazu DZIEWAS, RALF: „Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor ...“ – Zum Problem der empirischen Erforschung der Gemeindegewirklichkeit im Kongregationalismus, in: ThGespr 34 (2010), 178-197.

⁴ Die lokale Presse hat über das Ereignis berichtet: www.gn-online.de/Nachrichten/33-Taeuflinge-wagen-sich-in-den-Vechtesee-115282.html (abgerufen am 21.07.2016).

Öffnung (22%), Ökumene (12%), andere theologische Erkenntnis (13%), andere Gründe (30%) und prinzipielle Anerkennung der Kindtaufe (0%). Die theologische Begründungsfigur, die hinter dieser Entwicklung steht, lautet: Gemeinden respektieren und anerkennen in gut baptistischer Tradition die individuelle Gewissensbindung eines Menschen an die an ihm vollzogene Taufe und wollen dieser Wegführung Gottes Rechnung tragen. Sie erkennen aber nicht die Säuglingstaufe und die mit ihr verbundene Praxis an und problematisieren die hinter ihr stehende Tauftheologie. Ein kurzer Vergleich mit England zeigt ein ähnliches Ergebnis: In der Baptist Union of Great Britain praktizieren rund 60% der Gemeinden „Offene Mitgliedschaft“. Als theologische Begründung wird „ecumenical hospitality“ (ökumenische Gastfreundschaft) angeführt. Als weitere Faktoren werden kulturelle, post-denominationale und missiologische Entwicklungen ins Feld geführt.⁵

3 Der ökumenische Gesprächsstand

Der entscheidende Ausgangspunkt für die neueren Entwicklungen im baptistischen Taufverständnis ist der Schlussbericht des Dialogs zwischen der Europäisch-Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), der den Titel „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“ trägt. Schon in diesem Dialog wurde 2004 eine Übereinstimmung „in den wichtigsten Themen der christlichen Lehre“⁶ festgestellt. Dazu gehören das Verständnis des Evangeliums, des Glaubens und die Ekklesiologie. In der Frage nach der rechten Verwaltung der Taufe werden jedoch so große Hindernisse gesehen, dass eine Kirchengemeinschaft auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie nicht möglich ist. Diesem Dialog lassen sich zwei Themen bzw. zwei Motive entnehmen, die für die neuere Entwicklung im baptistischen Taufverständnis kennzeichnend sind: erstens die Wiederentdeckung des Sakramentsverständnisses, zweitens das Verständnis des Anfangs des christlichen Lebens als Prozess der Initiation, dessen zentrales Ereignis die Taufe ist.

Der Schlussbericht verwendet den Begriff Sakrament explizit, wenn auch in Anführungszeichen. Es wird ein Taufverständnis formuliert und von baptistischer Seite affirmiert, das sich bzgl. des effektiven Charakters der Taufe sehr zurückhaltend äußert, dennoch sakramentale Züge trägt. So wird beispielsweise hervorgehoben, dass dem Täufling in der Taufe von Gott die Anteilhabe an der Geschich-

⁵ So TONY PECK, der Generalsekretär der Europäisch-Baptistischen Föderation (EBF), in dem 2013 in Elstal gehaltenen, unveröffentlichten Vortrag: *Baptism, Membership and the Ecumenical Context. The British Baptist Experience.*

⁶ HÜFFMEIER, WILHELM/PECK, TONY (Hg.): *Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe (Leuenberger Texte 9)*, Frankfurt a. M. 2005, 48.

te Jesu Christi bezeugt wird oder dass der Täufling von Gott auf die Wahrheit des Evangeliums hin versiegelt wird. Sakramentales Denken ist für Baptisten nicht üblich, aber auch nicht neu. Sakramentstheologische Akzente gibt es sowohl im angelsächsischen Baptismus als auch unter den Gründungsvätern des deutschen Baptismus (G. W. LEHMANN, J. KÖBNER). Im Englischen wird traditionell eher mit dem Begriff „ordinance“ (Anordnung) operiert, der nicht so sehr den heilsvermittelnden Aspekt des Sakraments, sondern seine Stiftung durch Christus hervorhebt. Auch in terminologischer Hinsicht kann neben anderen der englische Baptist GEORGE BEASLEY-MURRAY angeführt werden, der in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts dafür plädiert, dass die Taufe ein „Symbol voller Kraft, d. h. ... ein Sakrament“⁷ und damit ein effektiv wirksames Geschehen zum Heil des Gläubigen ist. Auch der baptistische Systematiker UWE SWARAT favorisiert ein an CALVIN angelehntes Sakramentsverständnis, bei dem „Verheißung und Glaube, Wort und Antwort gleichermaßen zum Wesen des Sakraments gehören ...“, um die unselige Alternative zwischen einem objektivistischen und subjektivistischen Sakramentsbegriff zu vermeiden“.⁸ Die nächste große ökumenische Wegmarke, das so genannte BALUBAG-Dokument, führt diese Linie fort, indem beide Seiten unterstreichen, dass die Taufe „Sterben und Auferstehen mit Christus“, „göttliche Zusage“, „Vergewisserung des Evangeliums“ und „sichtbares Wort“⁹ ist. Ob hier ein genuin lutherisches Sakramentsverständnis formuliert wird, darf sicherlich gefragt werden. Das hier und an anderer Stelle affirmierte Sakramentsverständnis blieb innerbaptistisch nicht unwidersprochen und hat einmal mehr die frappierenden Divergenzen in der Tauftheologie des BEFG gezeigt. Die Wiederentdeckung des Sakramentsverständnisses ist jedenfalls ein bemerkenswerter, ein sachgemäßer und daher – auch ökumenisch – ein zu begrüßender Aspekt neuerer baptistischer Tauftheologie, der hoffentlich breite Rezeption findet.

Diese Feststellung mag irritieren, sie ist aber aus unterschiedlichen Gründen wichtig. Zum einen erlaubt ein sakramental orientiertes Verständnis von Taufe und Abendmahl den Anschluss an altkirchliche Traditionen, die keineswegs generell als frühkatholische Verzerrungen der neutestamentlichen Botschaft abgetan werden können. Vielmehr greifen sie ein zentrales Sachanliegen der biblischen Texte auf, nämlich die Beschreibung des göttlichen Heilshandelns und der menschlichen Antwort darauf. Damit ist der zweite Grund im Blick, der dafür spricht, die Wiederentdeckung des Sakramentsverständnisses theo-

⁷ BEASLEY-MURRAY, GEORGE: Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart (STM 1), Wuppertal 1998. „Das Sakrament ist die Gelegenheit, bei der Gott selbst so an einem Menschen handelt, daß dieser von nun an ein neues Leben in der Kraft Gottes und in seiner Gemeinschaft lebt.“ (349)

⁸ SWARAT, UWE: Ist die Taufe ein Sakrament?, in: DERS. (Hg.): Wer glaubt und getauft wird ... Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus, Kassel 2010, 188 f.

⁹ Voneinander lernen – miteinander glauben „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), in: ZThG 15 (2010), 313-340, 326 f.

logisch weiter zu verfolgen: Eine sachgemäße Fassung des Sakramentsverständnisses dient dazu, das vorgängige und überlegene Heilshandeln des Schöpfers an seinen Geschöpfen sowie die notwendige, aber immer bedingte Antwort des Geschöpfes begrifflich zu fassen. Gerade im Horizont eines sachgemäßen Sakramentsverständnisses kann ein präziser Glaubensbegriff gewonnen werden, der zeigt, dass und inwiefern der menschliche Glaube ein wesentliches Moment des Heilsgeschehens ist. Dieser Zusammenhang gerät einer rein anthropozentrischen Deutung von Taufe und Abendmahl meist aus dem Blick, was zu Einseitigkeit im Verständnis von Taufe und Abendmahl sowie beim Glaubensbegriff führt.

Auf die ökumenische Brisanz dieses Zusammenhangs hat jüngst OLIVER SCHUEGRAF hingewiesen, der explizit festhält, dass auch für Martin Luther „die Heilswirksamkeit der Taufe an den Glauben gebunden“¹⁰ ist. Folgenden Unterschied zur täuferischen Tradition hebt er aber hervor: „Die Differenz liegt allerdings darin, dass für ihn nicht erst der Glaube die Taufe zum Sakrament mache, sondern dass Gott den Glauben in der Taufe schaffe.“ Woraus sich für ihn die Frage ergibt: „Wie können also alle Konfessionen deutlich machen, dass der Glaube nicht von unserem Glaubensbewusstsein abhängt, sondern dass Gottes Wort und Werk dem unsrigen voraus geht und der Glaube Gottes Gabe ist, die sich in der Gemeinschaft formt und in ihr gelebt wird?“ Gerade anhand des Sakramentsbegriffs ließe sich das ökumenische Gespräch darüber zu führen, ob sich der skizzierte Zusammenhang tatsächlich so darstellt oder auf der Grundlage des neutestamentlichen Zeugnisses und auch Luthers Theologie nicht doch anders beschrieben werden muss.

Ebenfalls zu begrüßen ist der zweite Aspekt: die Inkorporation in den Leib Christi als Initiationsprozess. Er spielt in den beiden genannten ökumenischen Papieren eine gewichtige Rolle und soll in der strittigen Frage das entscheidende Lösungspotential bieten. Neu ist er nicht. Er taucht bereits 1977 im Baptistisch-Reformierten Dialog auf und hat u. a. durch den Einfluss des englischen Baptisten PAUL S. FIDDES die vorher genannten ökumenischen Papiere maßgeblich geprägt. Was besagt er?

Der im Deutschen ungewohnte Begriff der Initiation versteht die Inkorporation in den Leib Christi nicht als punktuelles Ereignis, sondern als zeitlich ausgedehnten Prozess. Dieser Prozess nimmt nicht das Leben *als* Christ, sondern das Christwerden, das beginnende christliche Leben in den Blick. Das Konzept ist nicht identisch mit dem, was Luther im Blick auf das Leben *als* Christ formulierte: täglich in die Taufe zu kriechen und wieder aus ihr herauszukommen!¹¹ Das ökumenische Lösungspotential wird darin gesucht, ein gemeinsames Verständnis des Initiationsgeschehens zu erzielen, innerhalb dessen unterschiedliche Taufverständnisse und Taufpraktiken möglich sein sollen. FIDDES beschreibt die Ini-

¹⁰ SCHUEGRAF, OLIVER: Taufe – Band der Einheit?, in: MD 67/3 (2016), 45-46, 46.

¹¹ Vgl. LUTHER, MARTIN: Der große Katechismus, in: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ⁴1959, 705.

tiation des christlichen Lebens als „journey of sacramental initiation“.¹² Zu dieser Reise gehören seiner Auffassung nach die Unterweisung der zu Taufenden, das Glaubensbekenntnis, die Taufe, die Handauflegung als Symbol des Geistempfangs und die Teilnahme am Tisch des Herrn. Dabei werden die einzelnen Elemente nicht als starre Stufen begriffen, die in einer bestimmten Reihenfolge beschriftet werden müssen. Sie sind Ausdruck einer vollen Gestalt des christlichen Lebens, auch wenn die Reihenfolge variieren kann. Um aber im vollen Sinne vom Christsein zu reden, müssen sich alle Aspekte in der Glaubensreise eines Menschen wiederfinden. Für den Fall, dass einzelne Etappen des Christwerdens zeitlich auseinanderfallen oder in unterschiedlicher Reihenfolge auftreten, plädiert FIDDES dafür, die unterschiedlichen Wege zum Christsein als gültige Initiation zu begreifen. Jedenfalls dann, wenn die Initiation umfassend und vollständig ist. Dies gilt auch im Blick auf die Taufe von Kindern. FIDDES ist diese Ausweitung möglich, weil das Konzept des Initiationsprozesses es ermöglicht, das Handeln Gottes und die menschliche Antwort in der für die jeweilige menschliche Entwicklungsphase spezifischen Weise zu würdigen. Es steht nicht mehr die Frage im Vordergrund: gültig oder nicht gültig? Vielmehr: Was kommt an Gnade und Glauben zum Ausdruck und inwiefern muss es durch spätere Initiationsphasen ergänzt werden?

Die theologische Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes besteht darin, christliche Initiation einerseits als zeitlich ausgedehntes Geschehen zu begreifen und dabei andererseits beschreiben zu können, wie Gott in diesem Prozess am Menschen auf unterschiedliche Weise handelt und wie die menschliche Glaubensantwort und Nachfolge darin eingebettet sind. So werden einzelne Elemente christlicher Initiation nicht mehr isoliert betrachtet, sondern als Ausdruck unterschiedlicher Dimensionen eines einheitlichen Prozesses begriffen, in dem der Mensch immer tiefer in die Wirklichkeit Gottes eindringt.

So verstanden hat das Motiv der Initiation in der Tat ökumenisches Lösungspotential. Problematisch ist allerdings, dass – soweit ich sehe – bislang kein gemeinsames Verständnis des Initiationsprozesses erzielt wurde, um es dann auf die ökumenisch strittigen Fragen anzuwenden. In den genannten Dokumenten bleibt es bei einer recht vagen Skizze, die nach einer theologischen Vertiefung

¹² FIDDES, PAUL S.: Baptism and the Process of Christian Initiation, in: PORTER, STANLEY E./ CROSS, ANTHONY R. (Hg.), Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies (JSNT 234), 294. In seiner kurzen theologischen Skizze des Initiationsprozesses entfaltet er diesen als dreifaches Zusammenspiel (interplay) von Gott und Mensch: das Zusammenspiel von „divine grace and human faith“, „spirit and water“ und „Christ's Body and Church“. Eine Theologie des Initiationsprozesses muss sorgfältig zeigen, wie dieses Zusammenspiel zu denken ist. Deutlich müsste werden, dass der Glaube ein Gefäß ist, das Gott durch sein Wort im Menschen schafft und aus dem der Mensch seinerseits schöpft; dass die Gliedschaft am Leib Christi durch das Handeln Gottes konstituiert wird und welche Funktionen die Taufe und andere Elemente des Initiationsprozesses haben; dass dieses Hineingenommenwerden in die Heilswirklichkeit vom Menschen nicht geschaffen, aber im Glauben bejaht und in der Nachfolge durchbuchstabiert werden will. Damit wären Eckpunkte des ökumenischen Arbeitsfeldes benannt.

und ökumenischen Erprobung verlangt. Problematisch ist ferner, dass der Rekurs auf das Initiationsmotiv vor allem Baptisten als „Behelfsbrücke“ dienen soll, um in aller Regel die Säuglingstaufe anzuerkennen. Buchstabiert man es in dem oben skizzierten Sinne durch, enthält es Zumutungen an alle ökumenischen Diskussionspartner. Diese müssen benannt und gemeinsam bearbeitet werden. Diese theologische Arbeit steht aus und sollte dringend erfolgen.

Dem Verfasser scheint, dass baptistische Theologie im Gegensatz zur lutherischen eine deutlich größere Affinität zum Konzept der Initiation hat, was in der Tauftheologie und dem Prozesscharakter baptistischer Taufpraxis begründet ist. In einer sachgemäß begleiteten und gestalteten Glaubenstaufe zeigen sich die von Fiddes aufgeführten Initiationsmerkmale quasi von selbst. Die Sakraments-theologie lutherischer Provenienz hat es da schon schwerer. Ein grundlegendes Ringen mit dem Initiationsgedanken lässt sich z.B. in der Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zum BALUBAG-Dokument, die vom Theologischen Ausschusses der VELKD vorbereitet wurde, fassen. Das Initiationskonzept wird mit Einschränkung als „durchaus hilfreich“ eingestuft. „Zu Recht hat aber die VELKD 2006 auf die Gefahr hingewiesen, dass die Taufe dabei nur als ergänzungsbedürftiger ‚Anfang‘ und nicht als voll hinreichender ‚Grund‘ der christlichen Existenz erscheinen könnte.“ Dass diese Formulierung das Verhältnis von Glaube und Taufe einseitig zugunsten der Taufe auflöst, scheint den Verfassern durchaus bewusst gewesen zu sein, da sie sich ein paar Zeilen später selbst ins Wort fallen: „Obwohl auch die Rede von der Taufe als ‚Grund‘ Probleme aufwirft – gründet sie die christliche Existenz nicht so stark auf die Taufe, dass der Glaube als abhängige Variable von dieser erscheint? –, hält sie immerhin die aus lutherischer Sicht unverzichtbare Einsicht fest, dass in der Taufe das Heil vollständig, uneingeschränkt und unbedingte zugesprochen wird.“¹³ Aus baptistischer Sicht lässt sich an diesen Zeilen sehr schön die Problematik eines einseitig akzentuierten Sakramentsbegriffs ablesen, der scheinbar ausschließlich die Säuglingstaufe Unmündiger vor Augen hat. Hier gelingt es nicht, Verheißung und Glaube, Wort und Antwort, Zuspruch und Zueignung in ein stimmiges Verhältnis zu setzen. Daher rührt eine grundlegende Skepsis gegenüber einer prozessualen Fassung der Glaubenskonstitution, auf die das Initiationskonzept allerdings abzielt.

Die offizielle Stellungnahme des Präsidiums des BEFG zum BALUBAG-Dokument verbucht das Stichwort „Initiationsprozess“ unter den kontroversen Diskussionspunkten innerhalb des BEFG und führt in diesem Zusammenhang ohne weitere Begründung das restaurative Argument der „Reihenfolge von Glaube und Taufe“ ins Feld: „Auch wenn der theologische Ansatz, von einem zusammengehörenden Initiationsprozess zu sprechen, der im Einzelfall über viele Jahre ‚gedehnt‘ sein kann, durchaus Anhänger findet, entspricht diese Deutung nicht einem fest-

¹³ Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zum BALUBAG-Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander leben“ vom 13.03.2014, <http://www.velkd.de/publikationen/stellungnahmen-positionen.php?publikation=331&kategorie=29> (abgerufen am 21.07.2016).

stellbaren Konsens.“ Im Blick auf die eigene Denomination wäre selbstkritisch zu fragen, welche theologischen Ansätze innerhalb des BEFG als „feststellbarer Konsens“ betrachtet werden und woran eine solche Feststellbarkeit angesichts der sonst waltenden kongregationalistischen Scheu vor theologischer Verbindlichkeit gemessen wird.

Bemerkenswert ist ferner, dass die Stellungnahme im Blick auf den kirchenrechtlichen Aspekt der Säuglingstaufe auch den im BALUBAG-Papier beschriebenen Konsens in der Ekklesiologie hinterfragt und dazu die Begründung anführt, dass nach baptistischem Verständnis von Religionsfreiheit kein Mensch ohne ausdrückliche Erklärung seines Willens einer Religionsgemeinschaft zugerechnet werden dürfe. „Dieser Dissens in der Frage, wie sich Gemeinde konstituiert, ist aus baptistischer Sicht mindestens so gewichtig wie die unterschiedlichen Auffassungen zum Thema Taufe.“¹⁴

Nichtsdestotrotz hat das Präsidium des BEFG 2015 die Empfehlung von 2007, in der bereits Ausnahmeregelungen für die Aufnahme säuglingsgetaufter Christen festgelegt werden, überarbeitet und bekräftigt. So wird den Gemeinden mit Rekurs auf die besondere Bedeutung der Einheit des Leibes Christi empfohlen, folgenden Satz in ihre Ordnung aufzunehmen: „Mit Rücksicht auf das Gewissen und den geistlichen Werdegang eines Bewerbers bzw. einer Bewerberin, die sich an ihre Kindertaufe gebunden wissen, kann der Aufnahme in die Gemeinde durch das persönliche Zeugnis des Glaubens zugestimmt werden.“ Dabei wird nicht die Lösung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden anvisiert, der die Tauffrage letztlich ausklammert und auch die Mitgliedschaft Ungetaufter als möglich betrachtet, sondern eine die frühere Taufe würdigende Position angestrebt. „Voraussetzung ist, dass der Bewerber/die Bewerberin ohne eigenes Glaubensbekenntnis getauft wurde, aber am Leben der Gemeinde teilnimmt und sich mit seinem/iherem Tauf- und Gemeindeverständnis bereits auseinandergesetzt hat.“¹⁵

4 Kirchenfusion in Schweden

Im Jahr 2011 haben drei Freikirchen in Schweden eine Kirchenfusion vollzogen. Aus der Baptistischen Union, der Vereinten Methodistischen Kirche und der Mission Covenant Church – bis 2003 Svenska Missionsförbundet, eine refor-

¹⁴ Stellungnahme des Präsidiums des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zum Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander glauben“ der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe BALUBAG), 20.-22.11.2014, http://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Stellungnahme_des_Prasidiums_zum_Konvergenzdokument_-Voneinander_lernen_-_miteinander_glauben_-_November_2014_.pdf (abgerufen am 21.07.2016).

¹⁵ Gemeindegliedschaft und Taufe. Eine Empfehlung des Präsidiums des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland vom Februar 2015, http://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Empfehlung_des_Prasidiums_zu_Gemeindegliedschaft_und_Taufe_Februar_2015_.pdf (abgerufen am 21.07.2016).

miert geprägte Freikirche – wurde die *Equmaniakyrkan*, die *Uniting Church in Sweden*, mit rund 70 000 Mitgliedern. Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, dass sich eine (auch) säuglingstauende mit ausschließlich glaubenstauenden Kirchen unter einem gemeinsamen kirchlichen Dach zusammenfindet. Welcher tauftheologische Weg wird hier beschritten? In der „Theological Foundation“,¹⁶ dem theologischen Grundlagendokument der neuen Kirche, werden bzgl. der Mitgliedschaft und Taufe folgende Feststellungen getroffen.

„11. Die Gemeinde begrüßt als Mitglieder alle diejenigen, die Jesus Christus als ihren Retter und Herrn bekennen und getauft sind. Die Gemeinde kann die Möglichkeit der Mitgliedschaft anbieten, während sie die Taufe erwartet. Die Mitgliedschaft in einer Gemeinde ist gültig in der ganzen Unionskirche in Schweden.“¹⁷

Die Mitgliedschaft wird also an die Taufe und das persönliche Bekenntnis gebunden. Gemeinden können auf Wunsch der Eltern Kinder auch als vorbereitende Mitglieder begrüßen und so der Sorge um die Kinder entsprechen. Im Blick auf die Taufe, die als Sakrament und Zeichen des neuen Bundes verstanden wird, äußert sich das Dokument folgendermaßen:

„25. Die Taufe wird mit Wasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendet. Sie ist ein Geschenk Gottes, dem das Individuum mit seiner Glaubensantwort begegnet. Die Taufe ist die Feier des neuen Lebens in Christus und impliziert eine Einheit mit ihm und seiner Kirche. Glaube, Taufe und die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde bilden eine Einheit. In der eigenen Taufe zu leben, ist ein Prozess, der mit dem Wachstum im Glauben und der Nachfolge Christi zu tun hat.“

„26. Es gibt nur eine Taufe. Möglichkeiten für die Bestätigung oder die Erneuerung der eigenen Taufe betonen die Bedeutung der Taufe als Teil des Lebens im Glauben. Die Bestätigung der Taufe kann bei einer bestimmten Gelegenheit als Ausdruck der individuellen Bereitschaft, im Bund der Taufe zu leben, vollzogen werden. Die Erneuerung der Taufe ist eine Möglichkeit, immer wiederkehrend die eigene Bereitschaft auszudrücken, im Glauben und in der Nachfolge Christi zu leben. In der Unionskirche in Schweden praktizieren Ortsgemeinden verschiedene Taufpraktiken.“¹⁸

Obwohl nur eine minimalistische Tauftheologie präsentiert wird, vollzieht diese entscheidende Weichenstellungen. Die Einmaligkeit der Taufe wird angesichts der nicht weiter problematisierten unterschiedlichen Taufpraxis festgehalten. Die Taufe wird in ein konstitutives Verhältnis zur individuellen Glaubensantwort gesetzt. Beides (*nota bene!*) ist Grundlage für die Kirchenmitgliedschaft. Bestätigung und Erneuerung der Taufe werden explizit erwähnt und als Möglichkeit benannt, das für die Mitgliedschaft erforderliche Bekenntnis zu äußern,

¹⁶ *Uniting Church in Sweden: A Theological Foundation*, <http://equmaniakyrkan.se/wp-content/uploads/2012/06/Theological-Foundation.pdf> (abgerufen am 21.07.2016)

¹⁷ Übersetzung des englischen Originals vom Verfasser.

¹⁸ Übersetzung des englischen Originals vom Verfasser.

kommen aber generell als Ausdrucksform ernsthafter christlicher Nachfolge in den Blick. So wird die Praxis der Säuglingstaufe auf das persönliche Bekenntnis hin geordnet und der Glaubenstaufe als legitime Taufform an die Seite gestellt.¹⁹

Ob sich dieses theologische Fundament auf Dauer als tragfähige Grundlage erweist und ob es z. B. in bilateralen Gesprächen zwischen Lutheranern und Baptisten in Deutschland ökumenisch wegweisendes Potential hat, muss sich zeigen. Für Baptisten enthielte es die Zumutung, die Säuglingstaufe als eine legitime Taufform anzuerkennen, aus der sich allerdings keine automatische Kirchenzugehörigkeit ergeben dürfte. Für die säuglingstauenden Landeskirchen wäre die Zumutung enthalten, den systemrelevanten Zusammenhang von Säuglingstaufe und Kirchenmitgliedschaft zu entkoppeln. Das wäre in der Tat eine epochale Veränderung. Dem im schwedischen Modell offensichtlich waltenden skandinavischen Pragmatismus ist auch aus der Sicht eines systematisch-theologischen Gemüts deutscher Provenienz ein gewisser Charme nicht abzuspüren.

Summary

The theology and the practical form of baptism have been approached in various ways by German Baptist churches, whereby all have credobaptism as their basis.

The question of whether church membership may be open to those baptized as infants has now be affirmed by over half of the churches. In theological conversations, in particular with the Lutherans, common points (such as God's activity as fundament of baptism) and differing views (such as assurance of salvation in the baptism of infants) have become clear.

A possible solution may lie in understanding the Christian life as a continuous initiation, in which God acts in an appropriate manner in the individual stages and humans respond accordingly.

In Sweden paed- and credobaptist free-churches have united to form a common church and have found such a way.

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

¹⁹ Eine etwas andere Argumentation mit vergleichbarem Ergebnis findet sich bei PILNEI, OLIVER: Gemeindefreimittelschaft im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Systematisch-theologische Überlegungen, in: ZThG 19 (2014), 67-81.

Walter Klimt

Freikirchen in Österreich

Eine weltweit einzigartige Kirche

Unter der Headline „weltweit einzigartig“¹ berichteten Medien am 26. August 2013 von der staatlichen Anerkennung der Kirche „Freikirchen in Österreich“,² dem Zusammenschluss des Bundes der Baptistengemeinden, des Bundes Evangelikaler Gemeinden, der Elaiia Christengemeinden, der Freien Christengemeinde – Pfingstgemeinde und der Mennonitischen Freikirche.

Wie kam es dazu? In welcher Situation standen und stehen die Freikirchen in Österreich? Was bedeutet dieser Zusammenschluss im ökumenischen Miteinander? Wie versteht sich diese neue Kirche? Inwieweit ist dieser Zusammenschluss auf andere Länder übertragbar?

Der Beantwortung dieser Fragen lege ich den Text meines Vortrags „Österreich ist anders“ zugrunde, den ich am 28. November 2013 im Juridicum Wien anlässlich eines Symposiums der österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht zur Anerkennung der Freikirchen hielt.³ Die dort gemachten Ausführungen sollen im Folgenden vertieft und erläutert werden.

Freikirchen in der Warteschleife

Waren die Baptisten und mit ihnen viele weitere evangelische Freikirchen europa- und weltweit schon lange als Kirchen anerkannt, so war es in Österreich eben anders. Seit Jahrzehnten versuchten sie, die staatliche Anerkennung als Kirche zu erreichen. Den ersten Antrag stellten die Baptisten bereits 1906. Ihre Anträge wurden verschleppt oder einfach nicht behandelt.

Anfang dieses Jahrtausends änderte sich die Situation durch die Verschärfung des Anerkennungsrechtes durch das Bekenntnisgemeinschaftsgesetz 1998 schlagartig. Nun wurden ihre Anträge zumindest abgelehnt, weil sie die Mindestzahl von rund siebzehntausend Anhängern und Anhängerinnen nicht erreichten. Alle Freikirchen empfanden diese Situation als eingetragene religiö-

¹ Vgl. Tageszeitung DER STANDARD vom 26. August 2013: „Fünf Freikirchen bildeten Bündnis – Laut Kultusministerin Schmied „weltweit einzigartig“; www.news.at vom 26. August 2013 u. v. m.

² Siehe BGBl. II Nr. 250/2013.

³ KLIMT, WALTER: Österreich ist anders, in: österreichisches Archiv für recht & religion (öarr) 2013, 379-382.

se Bekenntnisgemeinschaft mit ihren massiv unklaren Rechtsverhältnissen als nicht zufriedenstellend, als diskriminierend und ungerecht.

Wie sah in diesen Jahrzehnten die Anerkennung seitens der staatlich anerkannten Kirchen aus? Wie wurden die Freikirchen seitens der Gesellschaft wahrgenommen? Welche Auswirkungen hatte diese Nicht-Anerkennung auf die Freikirchen selbst? Wie konnten sie sich dennoch behaupten? Diese Fragen bieten sich für Theologiestudierende für ihre zukünftigen Masterarbeiten und Dissertationen in der österreichischen Freikirchenforschung an.⁴

Vertiefung

Gründe für die sehr eigene Situation der protestantischen Freikirchen in Österreich liegen in der Geschichte des Landes und gehen zurück in die Reformationszeit. Die Reformation nahm breite Teile des Landes ein. Wien als Zentrum war evangelisch. Die Täuferbewegung breitete sich ebenfalls rasant aus. Vor den Toren Wiens erlebte Nikolsburg eine täuferische Reformation unter Dr. Balthasar Hubmaier. Doch all das endete mit Vertreibungen der Evangelischen und dem dazugehörigen Geheimprotestantismus in Österreich sowie der Ermordung der Täufer, denn Österreich wurde verbunden mit dem Herrscherhaus Habsburg, dem Kernland der Gegenreformation. Die Geschichte war von der Ablehnung und der Bekämpfung der Protestanten geprägt. Die Geschichte der Evangelischen Kirchen in Österreich zeigt ebenfalls, wie lang der Weg zur Anerkennung war. 1861 kam es zum Protestantendekret und 1961 zum Protestantengesetz. Auch wenn die Anfänge der Baptisten in Österreich auf das Jahr 1845 zurückgehen, hatte es schon seinen Grund, warum die erste Gemeinde erst 1869 entstand. In diesem Jahr wurde es per Gesetz überhaupt erst möglich, von einer Religionsgesellschaft in eine andere zu wechseln.⁵ In solch einem Umfeld gab es keinen Platz für protestantische Freikirchen – sie wurden als Sekten diffamiert. Staatliche Stellen und deren Beamte sahen sich als Erfüllungsgehilfen der dominierenden römisch-katholischen Kirche, diese Sekten zu verhindern, wenn sie Anträge der Freikirchen liegen ließen und einfach nicht behandelten. Die Freikirchen waren somit genötigt, ihre Rechtspersönlichkeit über sogenannte Hilfsvereine zu leben, obwohl das Vereinswesen in Österreich nicht für die Religionsausübung vorgesehen war.⁶ Andererseits war aus den Reihen der Freikirchen immer wieder zu hören: Wir brauchen keine Anerkennung durch Menschen! Die erlebte Ablehnung verfehlte ihre Wirkung bei den freikirchlichen Christen eben auch nicht. Durch ihr Erleben wurden sie anti-ökumenisch geprägt. Das zeigt sich auch darin, dass von den Freikirchen bis heute nur der Bund der Bap-

⁴ Vgl. a. a. O. 379.

⁵ Siehe RGBI. Nr. 13/1869.

⁶ Siehe state.gift/anerkannte-religionsgemeinschaften-osterreich_3711899.html; siehe Vereinsgesetz 1867 § 3a.

tistengemeinden in Österreich Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich ist und das auch nur mit beratender Stimme.

Als Österreich im Jahr 1995 Mitglied der Europäischen Union wurde, war der Handlungsbedarf klar: Nichtanerkannte Kirchen und Religionsgemeinschaften konnten nicht länger im gesetzesfreien Raum bleiben. So kam es im Jahr 1998 zum Gesetz für religiöse Bekenntnisgemeinschaften. Mit diesem Gesetz wurde einerseits eine Rechtspersönlichkeit als Vorstufe zur vollen Anerkennung verliehen, die allerdings in anderen Gesetzen wie dem Personenstandsgesetz, der Bundesabgabenordnung, dem Arbeitsgesetz, dem Baurecht etc. keinen Niederschlag fand, also zur totalen Rechtsunsicherheit führte, und andererseits eine absolute Verschärfung des bestehenden Anerkennungsgesetzes für Kirchen und Religionsgemeinschaften brachte. Für eine Anerkennung als Kirche oder Religionsgemeinschaft benötigt der Anerkennungsbewerber z. B. eine Mitgliederzahl von zwei Promille der Bevölkerung. „Wohl zu Recht wurde diese Bestimmung im Schrifttum als ‚Anerkennungsverhinderungsvoraussetzung‘ bezeichnet.“⁷ Erstaunlich war, dass auch alle Klagen beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte keinen Erfolg brachten, obwohl dieser in solchen Fragen immer die „fair opportunity“ einforderte.⁸

Höchst bemerkenswert ist es in solch einem Umfeld, dass mit einer Fachtagung zum Thema „Religionsfreiheit in Österreich – zwischen Privilegierung und Diskriminierung“ im Jahr 2010 ein Arbeitskreis konstituiert wurde, „der sich die Aufgabe stellte, eine Brücke zwischen den Freikirchen und den Erfordernissen des österreichischen Kultusrechts zu bauen.“⁹ Die Federführung übernahm das Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Universität Wien. Mit dabei waren unterstützend „Iustitia et Pax“ von römisch-katholischer Seite, die „Evangelische Allianz“, der Verein „Weg der Versöhnung“, ebenfalls römisch-katholischer Hintergrund, und Vertreter der Evangelischen Kirche sowie der betroffenen Freikirchen.

Freikirchen – eine junge Geschichte

Die Geschichte der Freikirchen in Österreich ist im Gegensatz zu vielen Teilen Europas und der gesamten Welt noch sehr jung. Die erste Baptistengemeinde Österreichs entstand zwar schon 1869 in Wien, die erste Pfingstgemeinde in den 1920er Jahren ebenfalls in Wien. Zur Gründung von Bündeln solcher Gemeinden kam es jedoch erst in den Vierziger- und Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit entstanden auch die ersten mennonitischen Gemeinden in Ös-

⁷ SCHINKELE, BRIGITTE: Gesetzliche Anerkennung der „Freikirchen in Österreich“ aus religionsrechtlicher Sicht, in: öarr 2013, 357-363, 358.

⁸ A. a. O. 361.

⁹ SCHWARZ, KARL W.: Laudatio, in: öarr 2013, 225-229, 225.

terreich. Mit einer Vorgeschichte ab den Siebzigerjahren erfolgte die Gründung des Bundes Evangelikaler Gemeinden in den Neunzigerjahren. Der Bund der Elaia Christengemeinden entstand erst im gegenwärtigen Jahrtausend, während seine Ursprünge in den Achtzigerjahren liegen.

Diese späte Entwicklung „überrascht“ in Österreich, da die Freikirchen weltweit auf die Täufer der Reformationszeit zurückgehen, und diese Bevölkerungsgruppe auch in Österreich groß war. Die Mennoniten gingen unmittelbar aus den Täufnern hervor; die erste baptistische Gemeinde entstand 1609 in Amsterdam.

Die Täuferbewegung nahm ihren Anfang 1525 in Zürich, gelangte aber bald auch in Österreich zur Blüte. Betrachtet man sie als den Ursprung der neuzeitlichen Freikirchen, so weist Österreich eine längere freikirchliche Geschichte als die meisten anderen Staaten der Welt auf. Keinesfalls sind Freikirchen daher ein „Import aus Nordamerika“, wie viele Menschen hierzulande denken.¹⁰

Vertiefung

Die junge Geschichte der Freikirchen in Österreich ist, wie oben schon erwähnt, durch Österreich als Kernland der Gegenreformation zu erklären. Im letzten Jahrhundert wurde Österreich gern als „Friedhof der Missionare“ bezeichnet. Ablehnung seitens der Kirchen und der Gesellschaft sowie der damit verbundene Rückzug der Freikirchen in ihre oft völlig eigene Welt trugen das Ihre dazu bei. Natürlich gab es in den Ortsgemeinden der Freikirchen aufgrund internationaler Verbindungen und herausragender Einzelpersonlichkeiten auch Ausnahmen. Ein weiterer Grund für diese junge Geschichte ist sicherlich auch in der Verankerung der Österreicher im Katholizismus zu sehen. Auch wenn sich Einzelne nach ihrer sogenannten Bekehrung oft massiv gegen „die Kirche“ aussprachen und sich von dieser abwandten, blieben sie im letzten Jahrhundert in ihrer österreichischen Seele meist katholisch, mit allen dazugehörigen Auswirkungen.

Bewegung kommt in die Geschichte der Freikirchen in Österreich durch die zunehmende Säkularisierung und Internationalisierung der Bevölkerung sowie aufgrund der Veränderungen der Denk- und Lebensschemata von der Moderne in die Postmoderne.

Freikirchen entdecken einander sehr spät

Während die deutschen Freikirchen schon längst in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) verbunden waren, entwickelte sich das Miteinander der Freikirchen in Österreich nur langsam. Vielleicht hatte das in der jungen Geschichte der Freikirchen mit herausfordernden und anfänglichen Kinder-

¹⁰ Vgl. KLIMT, Österreich, 379 f. (wie Anm. 3).

krankheiten zu tun. Leicht nahm sich die eine oder andere Gruppierung als etwas Besseres oder als richtend-richtiger wahr. Dennoch kam es vor Ort und regional mehr und mehr zum Zusammenwirken von freikirchlichen Gemeinden. Christen unterschiedlicher Gemeinden entdeckten einander. Es ging von der Basis aus; Christen und Christinnen fragten weniger nach der Denomination, sondern nach dem Erleben Gottes. Das erste offizielle Vier-Bündetreffen fand erst Anfang dieses Jahrtausends statt.¹¹

Im Frühjahr 2011 trafen einander österreichische Leitende der Baptisten-gemeinden, der Evangelikalen Gemeinden, der Mennonitischen Freikirche und der Freien Christengemeinde. Beim Treffen wird der Wunsch klar, sich stärker zu verbinden, um gemeinsam für die Menschen, die Politik und die Gesellschaft in Österreich hilfreich zu sein. Als Freikirchen in Österreich möchten sie ein Christsein vermitteln, das lebendig und ansprechend ist und Menschen die Kraft Gottes erkennen lässt.

Diese Verzögerung könnte den Freikirchen natürlich seitens anderer Kirchen vorgeworfen werden, allerdings wissen auch diese um jahrhundertelange Verspätungen.¹²

Vertiefung

2006 wurde nach der Zukunft der sogenannten Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Gemeinden Österreichs (ARGEGÖ) gefragt.¹³ Aufgrund der Entstehung des Bundes Evangelikaler Gemeinden in den 1990er Jahren, kam die ARGEGÖ, einst die Plattform der Zusammenarbeit evangelikaler Gemeinden inner- und außerhalb der bestehenden Bünde mit einer antiökumenischen und anticharismatischen Ausprägung, in eine Identitätskrise. Auf den Vorschlag der Baptisten Dietrich Fischer-Dörl und Walter Klimt, eine Vereinigung evangelischer Freikirchen nach dem Vorbild Deutschlands zu gründen, wurde überhaupt nicht eingegangen. Dennoch waren die späten 1990er Jahre sowie die ersten zehn Jahre dieses Jahrtausends davon geprägt, dass mehr und mehr ideologische Mauern zwischen den unterschiedlich geprägten Freikirchen fielen. Die Kämpfe des letzten Jahrhunderts hatten zwar noch ihre Nachwehen, doch wichen sie mehr und mehr dem Unbehagen und dem Unverständnis darüber, welche sich bei den Mitgliedern der Gemeinden breit machten, insbesondere bei den Jugendlichen und Jungen Erwachsenen. Internationale Geschwister mit ihren unterschiedlichen Prägungen, teils ökumenisch, teils charismatisch gesinnte Evangelikale, verstärkten diese Bewegung. Nicht mehr intellektuelle Wahrheitsdiskussionen

¹¹ Zu diesem versammelten sich die Bünde der Baptisten, der Brüder, die sich später dem Bund Evangelikaler Gemeinden anschlossen, der Evangelikalen und der Mennoniten.

¹² Vgl. KLIMT, Österreich, 380 (wie Anm. 3).

¹³ Eine von vier Zusammenarbeitsbereichen der Christen in Österreich neben der Evangelischen Allianz, dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Runden Tisch – Weg der Versöhnung.

bestimmten die Begegnungen (entsprechend dem Geist der Moderne), sondern (postmodern) die Sehnsucht nach dem Erleben Gottes. Gemeindegliedern genügte es nicht mehr, dass manche Lehre als biblisch richtig behauptet wird, sondern sie wollten, dass sie auch als solche erlebt wird.

Der Bund der Baptistengemeinden in Österreich befand sich in diesem Umfeld bei Kirchen und Freikirchen immer zwischen allen Stühlen: Den einen zu fromm und den anderen zu kirchlich. Doch genau so wurde er zum Brückenbauer. Im Jahr 2010 nahm die Delegiertenversammlung der Baptisten die von Walter Klimt eingebrachte Vision „Eine von Gott gewirkte Erweckung in Österreich erleben“ und die dazugehörige Mission „Aufbau bestehender und Gründung neuer gesunder Gemeinden“ an.¹⁴ Kaum jemand dachte wohl zu diesem Zeitpunkt, dass zwei von drei formulierten Zielen so schnell Realität werden würden. Diese Ziele waren folgendermaßen beschrieben:

Erstens: „Zusammenarbeit aller evangelischen Freikirchen (siehe Joh 17,20-26) – um die freikirchliche Stimme in unserem Land zu stärken. Den Freikirchen gehört die Zukunft in diesem Land. Die Zusammenführung aller Freikirchen ist hier gefragt.“¹⁵

Zweitens: „Einnahme des uns als Freikirchen angemessenen Platzes (siehe Apg 2,47) – in der kirchlichen und gesellschaftspolitischen Landschaft Österreichs mit allen Rechten und Pflichten. Hier spielen Fragen der rechtsstaatlichen Anerkennung, der kirchlichen Beziehungen, der gesellschaftlichen Relevanz und der Öffentlichkeitswirkung eine Rolle.“¹⁶

In dieser Phase wurde noch von manchen Verantwortlichen des Baptistenbundes angefragt, ob solche Zielformulierungen für andere Freikirchen nicht doch als Vereinnahmung missverstanden werden könnten.

Als im Herbst 2010 Reinhold Eichinger als stellvertretender Vorsitzender des Bundes Evangelikaler Gemeinden bei den Baptisten für ein neuerliches Bündentreffen wie 2000 und 2004 anfragte, schlug Walter Klimt vor, zu diesem auch die Freien Christengemeinden/Pfingstgemeinden einzuladen. So kam es auf Einladung von Reinhold Eichinger vom 14. bis 15. April 2011 in Alberndorf zu jenem historischen ersten Treffen der freikirchlichen Bünde inklusive der Freien Christengemeinden. Aufgrund des Austausches zu einem von Walter Klimt vorgelegten Papier „Vier Wege zur Anerkennung“, kam es zur Gründung von zwei Arbeitskreisen: AK Dach – wir wollen zusammenrücken – mit Walter Bösch, stellvertretender Vorsitzender der Freien Christengemeinden, als Vorsitzendem und zum AK Anerkennung – wir wollen diesen Weg gemeinsam koordinieren – mit Walter Klimt, Generalsekretär der Baptisten, als Vorsitzendem. Obwohl der AK Dach früher mit seiner Arbeit begann, wurde dieser durch die Dynamik des

¹⁴ Vgl. KLIMT, WALTER: Bericht des Missionssekretärs; in: Berichtsheft zur Bundeskonferenz 2010 des Bundes der Baptistengemeinden in Österreich, 22.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

AK Anerkennung im starken Zusammenwirken mit dem Institut für Rechtsphilosophie, Religion- und Kulturrecht überholt. So lag zum zweiten Treffen der Bünde vom 17. bis 18. April 2012, nun auch mit den Elaiä Christengemeinden, ein fertig ausgearbeitetes Freikirchengesetz vor, welches danach ins österreichische Parlament hätte eingebracht werden sollen. Dieses Gesetz folgt dem österreichischen Weg, wonach jede religiöse Tradition ihr eigenes Gesetz hat, die katholische, die evangelische, die altoriental-orthodoxe, die islamische und die jüdische Tradition. Unter diesem Gesetz hätte jede einzelne Freikirche ihre eigene Anerkennung anstreben können. Das Aufmerksamwerden auf diesen Gesetzesentwurf führte im Kultusamt sowie in dessen Umfeld zu erheblicher Unruhe. So kam es im Juli 2012 zu einem Gespräch im Kultusamt, wo den Vertretern der Freikirchen vorgeschlagen wurde, sich zusammenzuschließen und so die erforderliche Mindestmitgliederzahl für die Anerkennung zu erreichen. Diesen Weg, den Walter Klimt in seinem Papier „Vier Wege zur Anerkennung“ als zweiten Weg vorstellte und den er als zwar äußerst faszinierend und Joh 17 gemäß bezeichnete, aber aufgrund seiner Kenntnis der freikirchlichen Szene als höchst unwahrscheinlich titulierte, schlugen nun die fünf Freikirchen ein. Ob das Kultusamt zu dieser Zeit solches für möglich hielt, bleibt dahingestellt – es darf aber bezweifelt werden. Unglaublich erscheint es, wie innerhalb eines Monats eine fertig ausgearbeitete Verfassung mit den gemeinsamen Glaubensgrundsätzen vorlag und Anfang Dezember alle fünf Freikirchen diesen Weg mit über 99 % in ihren Delegiertenversammlungen bestätigten. Grund dafür sehen die damals beteiligten Leitenden der Freikirchen in einem vom Heiligen Geist gewirkten Prozess des Zusammenwachsens, des Einander-Vergebens und der Erkenntnis, dass die Freikirchen so viel verbindet und sie nur Nuancen unterscheidet. Sie erkannten, dass andere Kirchen und Religionsgemeinschaften eine viel größere Bandbreite an Menschen mit ihren oft extrem konträren Überzeugungen beherbergen als sie selber: Von Menschen, die nicht glauben und oft nur nominell dazugehören, bis zu Menschen, die die Überzeugungen der jeweiligen Kirche oder Religionsgemeinschaft teilen.

Freikirchen verzehnfachen sich

In der Missionsgeschichte war Österreich in den Sechziger- und Siebzigerjahren weltweit als „Missionarsfriedhof“ verschrien. Die bestehenden Bünde wuchsen einige Jahrzehnte kaum. Als kleine, staatlich nicht anerkannte, für viele deshalb im Sekteneck angesiedelte Freikirchen war das ein Überlebenskampf. Umso beeindruckender ist in den darauffolgenden Jahren der Mut, neue Gemeinden zu gründen.

In den letzten dreißig Jahren hat sich die gesamte freikirchliche Szene in Österreich verzehnfacht. Zählten die Freikirchen zu Beginn der Achtzigerjahre zwischen 4500 und 6000 Gottesdienstbesucher, so besuchen heute 45000 bis

60 000 Menschen freikirchliche Gottesdienste. Übrigens ist dieses Wachstum auch im Europavergleich erstaunlich.

Bestehende Bünde haben sich in dieser Zeit meist verdreifacht, und viele neue Freikirchen kamen hinzu. Dabei ist der Beitrag der Christen und Christinnen aus Asien, Afrika und Südamerika sowie aus Osteuropa ein wesentlicher. Aber auch mehr und mehr österreichisch-stämmige Mitbürger und Mitbürgerinnen finden in deutschsprachigen und internationalen Gemeinden ihr Zuhause. Menschen aus unterschiedlichsten Ländern dieser Welt brachten die Selbstverständlichkeit eines lebendigen Christseins mit sich. Das hilft Österreich sehr!¹⁷

Vertiefung

Solch ein Schritt des Zusammengehens ist meist nur in Extremsituationen möglich. In Österreich war es nach Meinung der Hauptverantwortlichen der Freikirchen mehr vom Aufbruch als vom äußeren Druck abhängig. Die Zukunft wird es zeigen.

Freikirchen in Österreich weltweit einzigartig

Weltweit stellen die Freikirchen eine anerkannte und wachsende Größe in der christlichen Landschaft dar. Weit mehr als eine halbe Milliarde Gläubige ist ihnen zurechenbar. Die gute Zusammenarbeit vieler Freikirchen ist weltweit bekannt. Die vorliegende österreichische Gründung einer gemeinsamen Kirche durch Freikirchen unterschiedlicher Denominationen ist allerdings weltweit einzigartig.

Nirgendwo sonst haben sich bisher Freikirchen dieser Bandbreite zu einer gemeinsamen Kirche vereint. Die österreichischen Freikirchen selbst sehen jedoch gerade in ihrer Buntheit und Vielfalt eine Bereicherung. „Denominationen“ sind für sie im Wesentlichen „Benennungen“, wie es der Bedeutung des Begriffs entspricht. Konfessionell sind sie den protestantischen Kirchen zuzuordnen. Viel mehr als konfessionelle Unterschiede steht für sie jedoch die Lebendigkeit des gelebten Glaubens gemäß der Bibel im Vordergrund. Sie betrachten sich mit allen Christen und Christinnen anderer Kirchen weltweit verbunden und teilen mit ihnen das Apostolische Glaubensbekenntnis.

Als Freikirchen in Österreich verbinden sie die freie und persönliche Entscheidung für ein Leben in der Nachfolge Christi, die Selbständigkeit und Lebendigkeit der einzelnen Kirchengemeinden sowie der Einsatz für Religions- und Gewissensfreiheit. Dieser Einsatz setzt die gesunde Trennung von Kirche und Staat voraus. Zugleich führt er dazu, dass diese beiden Größen zum Wohl der Menschen und der jeweiligen Gesellschaft partnerschaftlich zusammenwirken.¹⁸

¹⁷ Vgl. KLIMT, Österreich, 381 (wie Anm. 3).

¹⁸ Vgl. a. a. O. 381 f.

Vertiefung

Die Euphorie im Prozess des Zusammengehens war manchmal „erschreckend“. Da die Leitenden die Gemeinsamkeit ihrer Freikirchen entdeckten, wollten viele im Sommer 2012 ein komplett neues gemeinsames „Glaubensbekenntnis“, sprich: in allen Bereichen ausformulierte gemeinsame Glaubensgrundsätze erarbeiten. Letztendlich setzte sich die Auffassung durch, die Charakteristika der Freikirchen und die Verbundenheit mit allen Christen mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis zu formulieren und auf den reichen Schatz der Glaubensgrundsätze jeder Tradition der Freikirchen in Österreich hinzuweisen.¹⁹ Deshalb sind die jeweiligen Glaubensgrundsätze der fünf Freikirchen auch Anhang der Verfassung. Im Aufbau der Kirche lehnten sich die Freikirchen in Österreich stark der baptistischen Struktur an, die eine versöhnte Verschiedenheit zulässt. So wie die Baptisten die Autonomie der einzelnen Ortsgemeinde und die Gemeinsamkeit im Bund als unauflösbare Balance verstehen und so mit der Unterschiedlichkeit der Gemeinden leben können und dabei dennoch im Gespräch bleiben, setzen die „Freikirchen in Österreich“ auf die Autonomie des einzelnen Gemeindebundes mit seiner je eigenen Geschichte und seinen dazugehörigen Ausprägungen und auf die Verbundenheit in der gemeinsamen Kirche: Freikirchen in Österreich! Der zunächst von außen stark hinterfragte Plural im Namen dieser Kirche gibt davon Zeugnis.²⁰ In der hier vorgelegten Darstellung ist leider eine genauere Ausführung, was seit dem 26. August 2013 entstand, nicht möglich. Dennoch soll der Aufbau des österreichweiten, flächendeckenden freikirchlichen Religionsunterrichts in Österreichs Schulen ab Herbst 2014 nicht unerwähnt bleiben.²¹ Unglaublich was Freikirchen schaffen, wenn sie nur wollen.

Zuletzt sei all den Vertretern der Kirchen gedankt, die sich für die Anerkennung der „Freikirchen in Österreich“ einsetzten, obwohl sie seitens der Freikirchen nicht immer Anerkennung erlebten. Darüber hinaus muss der damalige Vorsitzende der Freien Christengemeinden Eduard Griesfelder genannt werden, den Gott für diesen Einigungsprozess in einer besonderen Art und Weise vorbereitet und verwendet hat. Einst wegen der Ablehnung seitens der römisch-katholischen Kirche ihr größter Kritiker, wurde er beim Runden Tisch „Weg der Versöhnung“ zu einem Netzwerker der Einheit.

Ebenso sind Reinhard Kummer als Vorsitzender der Mennonitischen Freikirche Österreich und Helmuth Eiwien, der Vorsitzende der Elaia Christengemeinden, aufgrund ihrer Weisheit und Besonnenheit zu erwähnen. Reinhold Eichinger, heute Vorsitzender des Bundes Evangelikaler Gemeinden, der aufgrund seiner Prägung sicherlich den größten Anfahrtsweg hatte, ist an dieser

¹⁹ Siehe Verfassung der „Freikirchen in Österreich“ (http://www4.baptisten.at/site/_media/baptisten/verfassung_der_freikirchen_in_o%CC%88sterreich.pdf).

²⁰ Vgl. SCHWARZ, *Laudatio*, 226 (wie Anm. 9).

²¹ Die Einrichtung des Religionsunterrichts ist in Österreich die Pflicht einer anerkannten Kirche oder Religionsgemeinschaft.

Stelle besonders für seine Offenheit zu danken. Wie viel Gutes in den letzten Jahren im ökumenischen Miteinander in Österreich passiert ist, das zeigte sich an der großartigen Mitwirkung der Freikirchen bei großen Veranstaltungen in Wien und Linz mit tausenden Menschen und der zahlreichen Teilnahme am jährlichen ökumenischen Neujahrsempfang bei Kardinal Christoph Schönborn.

Summary

Austria, once a centre of the counter-reformation, was long culturally and legislatively hostile to the protestant churches. Even though laws were passed in 1861 and 1961 to make protestant church life possible, free-churches were refused legal recognition throughout the 20th century and applications for recognition were ignored. New basic laws after the entry into the European Union in 1995 created legal security, but included barriers, which were for individual free-churches insurmountable. In a worldwide unique manner, five free-churches, having discovered common substantial areas of agreement, unified themselves in an organization, retaining thereby their internal independence, and received recognition from the state. In the last 30 years the free-churches have experienced a massive church growth.

Pastor Walter Klimt, Vorsitzender des Arbeitskreises „Anerkennung“ (15.4.2011 – 25.8.2013); Erster Vorsitzender der „Freikirchen in Österreich“ (26.8.2013 – 25.8.2015); heute Ratsmitglied der „Freikirchen in Österreich“ und Kassierer, Krumm-gasse 7/7, A-1030 Wien; E-Mail: walter.klimt@baptisten.at

Marcus Schäfer

Predigt über Matthäus 6, 19-24

„Schätze sammeln – was sich zu sammeln lohnt“¹

19 Sammelt euch keine Reichtümer hier auf der Erde, wo Motten und Rost sie zerfressen und wo Diebe einbrechen und sie stehlen. 20 Sammelt euch stattdessen Reichtümer im Himmel, wo weder Motten noch Rost sie zerfressen und wo auch keine Diebe einbrechen und sie stehlen. 21 Denn wo dein Reichtum ist, da wird auch dein Herz sein.

22 Das Auge gibt dem Körper Licht. Ist dein Auge gut, dann ist dein ganzer Körper im Licht. 23 Ist dein Auge jedoch schlecht, dann ist dein ganzer Körper im Finstern. Wenn nun das Licht in dir Finsternis ist, welch eine Finsternis wird das sein!

24 Ein Mensch kann nicht zwei Herren dienen. Er wird dem einen ergeben sein und den anderen abweisen. Für den einen wird er sich ganz einsetzen, und den anderen wird er verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und zugleich dem Mammon.

Neue Genfer Übersetzung

Im Neuen Museum in Berlin kann man neben der berühmten Nofretete-Büste auch den „Schatz des Priamos“ bestaunen. Nach der Legende war Priamos der letzte König von Troja. Der Hobbyarchäologe Heinrich Schliemann entdeckte 1873 in einem Geröllhügel, den er für das antike Troja hielt, mehrere mit kostbarem Goldschmuck gefüllte Silbergefäße und schrieb den Schatz König Priamos zu. Nach einigen Wirren fand der einzigartige Schatz seinen Weg nach Berlin.

Doch wenn man sich die nebenstehenden Erläuterungen etwas genauer anschaut, ist man enttäuscht: Die prachtvollen goldglänzenden Schmuckstücke erweisen sich als wertlose Nachbildungen. 1945 fiel der Schatz in die Hände der sowjetischen Besatzungstruppen und wurde nach Moskau geschafft. Erst 50 Jahre später kam er wieder ans Licht und wird seitdem in Moskau ausgestellt und „verwahrt“.

Echt sind in Berlin heute lediglich die völlig korrodierten und unansehnlichen Aufbewahrungskrüge. Der Schatz des Priamos – ein Opfer von Rost und Dieben. Ähnliche Geschichten könnte man von vielen anderen Schätzen erzählen.

„Sammelt euch keine Reichtümer hier auf der Erde, wo Motten und Rost sie zerfressen und wo Diebe einbrechen und sie stehlen. Sammelt euch stattdessen Reichtümer im Himmel“ (V. 19.20).

Jesus erinnert an die Vergänglichkeit irdischer Reichtümer. Sie sind ständig von Verfall und von Dieben bedroht.

¹ Die Predigt wurde am 26. April 2015 in der Freien evangelischen Gemeinde Ewersbach gehalten.

Deshalb rät er, an anderer Stelle zu investieren und sich nicht mit aussichtslosen und vergänglichen Anlagen aufzuhalten. Wer Schätze sammelt, gewinnt dadurch keine Sicherheit und keinen Frieden. Im Gegenteil: Das Erworbene wird nun seinerseits zum Gegenstand neuer, kräftezehrender Bemühungen: Schätze werden ständig von Neidern und Dieben bedroht. Deshalb muss man Schutzvorkehrungen treffen, das Bedrohte mühsam bewachen und es aufwendig verwahren. Passt man einen Moment nicht auf, nutzt ein Dieb seine Chance, wählt man einen ungeeigneten Aufbewahrungsort, verrotten die Kostbarkeiten.

So zieht der Schatz unsere Aufmerksamkeit von Wichtigerem ab, vielleicht von unserer Ehe und Familie, von den beruflichen Pflichten – oder von unserer Gottesbeziehung.

Dabei geht es nicht um die absoluten Gegenstandswerte. Auch bescheidene Sammelleidenschaften können solche Effekte haben. Ich kann mich noch erinnern, wie wichtig mir als Kind meine stattliche Murmelsammlung war. Eine Zeit lang war sie mein ein und alles. Im Wettbewerb mit anderen galt es, sie ständig zu vergrößern. Was war das für ein Drama, wenn dabei eine geliebte Murmel in „feindliche“ Hände fiel. Weitere Duelle folgten, jedes Mittel war recht, um den Schatz wieder in Händen zu halten. Aber wie kurzfristig war mein Glück: Schon bald konnte das Gewonnene wieder zerronnen sein.

Jesus rät zu einer ganz anderen Sammeltätigkeit: „Sammelt euch stattdessen Reichtümer im Himmel“ (V. 20). Da diese Vorräte und Werte sicher angelegt sind, entfällt die ganze Sorge um ihren Bestand. Dort korrodieren sie nicht, und Diebe finden dort keinen Zutritt.

Wovon spricht Jesus hier? Himmlische Wertanlagen? Unvergängliche Depots? Gibt es sowas? Können wir tatsächlich Reichtümer im Himmel sammeln? Sollen wir das wirklich? Ist der Gedanke nicht schon fragwürdig? Ist das Sammelmotiv nicht in sich problematisch?

Aber Jesus rechnet mit dieser Möglichkeit. Bereits zu Beginn der Bergpredigt verheißt er den Geschmähten und Verfolgten: „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übles gegen euch, wenn sie damit lügen. Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel reichlich belohnt werden“ (Mt 5, 11.12).

Wer um Christi willen Nachteile auf sich nimmt, dem wird Jesus das als Reichtum im Himmel anrechnen. Die Not und Verfolgung von Millionen Mitchristen wird nicht vergessen sein. Jesus wird ihnen ihre Treue lohnen. Für Christus Nachteile in Kauf zu nehmen, ist tatsächlich ein sicheres Anlagemodell für den Himmel.

Ein zweiter Weg, Reichtümer im Himmel zu sammeln, ist die Fürsorge für Menschen in Not: „Verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben“ (Mt 19, 21). Die berühmte Aufforderung an den reichen Jüngling bezeichnet eine echte Aussicht: Die Hilfe für die Hilflosen wird uns im Himmel gutgeschrieben.

Warum tun wir uns so schwer damit, mit einer Belohnung zu rechnen? Woher rühren unsere Bauchschmerzen – jedenfalls im evangelischen Kontext? Fürchten

wir, dass mit dem Lohngedanken die Gerechtigkeit aus Glauben beschädigt werden könnte? Das ist natürlich ehrenwert. Aber nimmt der Glaube wirklich Schaden, wenn wir annehmen, dass unser Verhalten auf Erden im Himmel Wirkung zeigt?

In seiner „Vorrede zur deutschen Messe“ fasst Martin Luther den christlichen Glauben im Bild von zwei „Säckchen“ und jeweils zwei „Beutelchen“ zusammen: Im Säckchen des Glaubens steckt das Beutelchen der allgemeinen Sündhaftigkeit und das Beutelchen der Erlösung durch Christus. Im Säckchen der Liebe steckt zum einen das Beutelchen der Fürsorge (Röm 13, 8 ff, Gal 5, 13, Mt 25, 40). Im zweiten Beutelchen findet sich das Leiden für Christus (Mt 5, 11). Beide, die liebevolle Fürsorge für Menschen und die Leidensbereitschaft für Christus sind uns gerade als Wege zum Erwerb himmlischer Reichtümer begegnet. Luther war überzeugt: Das Säckchen des Glaubens steht für sich und wird durch Investitionen der Liebe nicht geschmälert!

Die Bibel ist äußerst zurückhaltend mit Antworten auf die Frage, wie wir uns diese himmlischen Güter vorzustellen haben. Aber es ist unbestritten, dass unser Verhalten hier auf Erden im Himmel belangvoll ist. Davon dürfen wir ganz fest ausgehen!

Jesus erzählt einmal von einem wohlhabenden Kornbauern. Vermutlich war er ein vorbildlicher Arbeitgeber, der seine Tagelöhner fair behandelte. Auch seine Geschäftspartner konnten nur das Beste über ihn sagen. Seine Vorratshaltung, der Bau größerer Lagerräume, zeugte von unternehmerischem Weitblick. Und doch spricht Gott zu ihm: „Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern; und wem wird dann gehören, was du angehäuft hast?“ Deutend fügt Jesus an: „So geht es dem, der sich Schätze sammelt und ist nicht reich bei Gott“ (Lk 12, 20f). Der Kornbauer war eben *nur* noch bei seinen Vorräten und Scheunen, aber nicht reich bei Gott.

Wofür schlägt mein Herz? Was brennt mir auf der Seele? Wo sind meine Gedanken, wenn ich nachts wachliege? Worum drehen sie sich am Morgen? Wo ist mein Herz?

Schätze drohen das Denken zu benebeln und die Wahrnehmung völlig zu bestimmen. Um das zu verdeutlichen, gebraucht Jesus das Bild des Auges: Wenn es intakt ist, erhellt es den ganzen Körper. Wenn es beschädigt ist, dann ist der ganze Körper betroffen. Nicht: Meine Augen sehen nicht mehr, sondern *ich* kann nichts mehr sehen. Jesus zeigt, wie das ganze Leben durch dieses eine Defizit eine andere Richtung bekommt. Ohne intaktes Sehvermögen sind wir erheblich eingeschränkt, mit einem klaren Blick hingegen steht uns die Welt offen.

Genäuso hängt alles an der Grundausrichtung unseres Lebens. Bin ich auf mich selbst ausgerichtet, geht es mir nur um meine eigene Wertsteigerung, dann wird mein ganzes Leben davon bestimmt. Bin ich auf Gott ausgerichtet, sein Reich, seine Ziele mit dieser Welt, dann wird diese Ausrichtung für alles andere in meinem Leben maßgeblich sein.

Am Ende spitzt Jesus das noch einmal zu. Hatte er am Anfang lediglich Anlagetipps gegeben – investiert in den Himmel! –, hatte er dann deutlich gemacht,

dass die jeweilige Grundausrichtung Effekte für das ganze Leben hat, so betont er nun, dass wir – jedenfalls manchmal – vor einer letzten Alternative stehen: „Ein Mensch kann nicht zwei Herren dienen!“ (V. 24) Es gibt diese Momente, in denen uns der Glaube in die Entscheidung stellt.

Als die Apostel vom Hohen Rat in Jerusalem gemahnt werden, nicht länger den auferstandenen Christus zu bezeugen, antworten sie: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29). Das war so eine Entscheidungssituation, in der sich der Glaube und der Gehorsam gegenüber Menschen nicht verbinden ließen.

Das kommt vor, auch bei uns. Gehöre ich ganz Jesus, schließt das andere Optionen aus. Das kann mein Geschäftsgebaren betreffen, meine Haltung gegenüber meiner Frau oder auch mein Auftreten in der Öffentlichkeit.

Jesus macht uns Mut, fordert uns heraus, im Zweifelsfall ganz auf die Seite Gottes zu treten, alles andere zurückzustellen, Gott und seinem Reich alternativlos zu folgen – ganz im Sinne des alten Sinnspruchs: Sei ganz sein oder lass es ganz sein! Jesus will mich ganz!

*Pastor Marcus Schäfer (BFeG), Am Ebersbach 83a, 35716 Dietzhölztal;
E-Mail: m.mbschaefer@t-online.de*

Kommentar zur Predigt von Marcus Schäfer

1 Zum Rahmen der Predigt

Die Predigt wurde am 26. April 2015¹ in der Freien evangelischen Gemeinde (FeG) Ewersbach gehalten. Die FeG Ewersbach ist eine „normale“² freikirchliche Ortsgemeinde, der sich einige Dozenten und einige Studenten der Theologischen Hochschule des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Ewersbach angeschlossen haben. Hin und wieder übernehmen Dozenten den Verkündigungsdienst. Der Prediger schreibt zu seiner Gemeinde: „Ich erlebe die Gottesdienstgemeinde als interessiert, aufmerksam und aufgeweckt. Die Predigt hat für viele einen hohen Stellenwert.“³

Der Prediger ist etwa seit einem Jahr Pastor in der FeG Ewersbach. Davor war er Pastor in der Freien evangelischen Gemeinde Berlin-Moabit. Das schlägt sich in der Predigt im Eingangsbeispiel nieder, das ihm aus einem Berlinbesuch am Wochenende zuvor präsent ist.

2 Wahrnehmungen beim erstmaligen Lesen der Predigt

Der Predigttext, der am Anfang der Predigt verlesen wurde, ist geläufig. Ich assoziiere allerdings bei dem Stichwort „Reichtum“ gleich mit der Lutherübersetzung „Schatz“ und lese innerlich: „Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz (Mt 6, 21).“

Nach dem erstmaligen Lesen der Predigt⁴ habe ich den Eindruck, dass der Prediger den Predigttext auslegt. Das Eingangsbeispiel bleibt hängen: der Schatz des Priamos und sein Geschick. Die Vergänglichkeit und Gefährdung von irdischen Schätzen wird angesprochen. Das persönliche Beispiel vom Murmeln Sammeln in der Kinderzeit. Einen verhältnismäßig breiten Raum nimmt die Aufforderung Jesu ein, „Reichtümer im Himmel“ zu sammeln. Bei mir klingelt der Alarmknopf: Werkgerechtigkeit!? Gelöst wird diese Frage durch das Beispiel

¹ Zwei Schlagzeilen, die die Woche vom 19.-26. April 2015 prägen, sind eine Flüchtlingskatastrophe im Mittelmeer mit über 700 Toten (19. April) und ein erstes schweres Erdbeben in Nepal mit über 8000 Toten (25. April).

² „Normal“ im Unterschied zu einer reinen Campusgemeinde, wie sie sich etwa bei Hochschulgottesdiensten zusammenfindet.

³ E-Mail vom 5. Juli 2016 an den Verfasser.

⁴ Die Situation ist zum Teil vergleichbar der Hörsituation. Auch der Hörer hört die Predigt nur einmal. Wenn kein Predignachgespräch erfolgt, wird nur das mitgenommen, was getroffen hat und in Erinnerung bleibt. Beim Nach-Lesen einer Predigt fehlen allerdings Sprache, Gestik, Mimik des Predigers. Es fehlen der Blickkontakt und die Einbettung der Predigt in die gottesdienstliche Liturgie und Atmosphäre.

von den beiden Säckchen von Martin Luther. Das Beispiel des reichen Kornbauern (Lk 12, 16-23) wird skizziert. Es gipfelt in der Frage: „Wofür schlägt mein Herz?“ Die Frage spitzt sich weiter zu: Wird in meinem Alltagsleben deutlich, dass ich ganz (zu) Jesus gehöre? Die Predigt endet mit dem Appell: „Sei ganz sein oder lass es ganz sein! Jesus will mich ganz!“

Insgesamt bewegt sich die Predigt in einem evangelikal-pietistischen Erwartungshorizont.⁵ Sie wirkt geschmeidig und durchdacht, ist angenehm kurz, liest sich flüssig und ist verständlich.

3 Exegetische Beobachtungen

3.1 Zur Textabgrenzung und gewählten Bibelübersetzung

In der exegetischen Literatur und in den meisten deutschen Bibelübersetzungen wird der Text anders abgegrenzt. In der gewählten Neuen Genfer Übersetzung (NGÜ) steht der Text im Abschnitt der Verse 16 bis 34 unter der Überschrift: „Wahre und falsche Frömmigkeit beim Fasten“. Er erhält dadurch den Akzent: Verzicht auf Reichtum ist sachgemäßes Fasten, denn der Verzicht schafft erst die Möglichkeit „Reichtum bei Gott“ zu erwerben. Durch die gewählte Textabgrenzung entfällt der Bezug zwischen Reichtum und Fasten.

In der Zürcher Bibel und in der exegetischen Literatur bei Ulrich Luz findet sich die gewählte Textabgrenzung.⁶ Luz versteht Mt 6, 19 bis 7, 11 als „Anweisungen für die Gemeinde“⁷ und stellt Mt 6, 19-24 unter das Thema: „Sammelt keine irdischen Schätze“.⁸ Diese Überschrift findet sich in leichter Abwandlung als Überschrift und Thema der Predigt. Die Predigt lässt sich mit Luz als Anweisung an die Gemeinde verstehen, sich keine irdischen Schätze zu sammeln und hat damit einen Akzent bei der Gemeindelehre.

3.2 Exegetische Entscheidung: Matthäus, Lukas und die Quelle Q

Die Querverweise in den Bibelübersetzungen verdeutlichen, dass Lukas alle drei Verse ebenfalls überliefert, sie aber jeweils in einen anderen Kontext stellt.⁹ Die exegetische Literatur nimmt deshalb eine mündliche Überlieferung der drei Je-

⁵ Vgl. dazu: „Die Wurzeln der Evangelikalen – Herzensfrömmigkeit und Bibelstudium“ unter: <http://www.ead.de/nachrichten/nachrichten/einzelsicht/article/die-wurzeln-der-evangelikalen.html>.

⁶ Zürcher Bibel, 2007 und LUZ, ULRICH: Das Evangelium nach Matthäus, EKK Bd. 1.1, Zürich, Einsiedeln, Köln 1985.

⁷ A. a. O. 354.

⁸ A. a. O. 355 f.

⁹ Die Verse Mt 6, 19-21 finden sich in leichter Abwandlung in Lk 12, 33-34. In vielen deutschen Übersetzungen sind diese Verse der Abschluss des Themas von falscher und echter Sorge. Mt 6, 22-23 wird parallel in Lk 11, 34-36 überliefert. Es steht dort als „Bildwort vom Licht“ oder „Gleichnis vom Auge“ zwischen der Zeichenforderung des Volkes Lk 11, 29-32 und dem Weheruf gegen Pharisäer und Schriftgelehrte Lk 11, 37-54. Mt 6, 24 hat in Lk 16, 13 seine Parallele. In der revidierten Elberfelder Übersetzung ist es der Schlussvers des Gleichnisses vom ungerechten Verwalter.

sus-Worte in der Logienquelle Q an. Nach Christine Hoppe u. a. zeigt der synoptische Vergleich zur Stelle, dass Matthäus die drei Logien aus der Quelle Q als eine zusammenhängende Komposition zusammengestellt hat.¹⁰ Matthäus setzt durch die Zusammenstellung und durch leichte Wortveränderungen gegenüber Q einen eigenen Akzent. Jesus verlangt in der matthäischen Überlieferung von seinen Jüngern absoluten Besitzverzicht. Nur wer sich voll und ganz auf Gott einlässt, kann Jesus nachfolgen. Nach Auffassung dieser Überlieferung ist Besitz aber auch nicht mehr nötig, da Gott für alles Lebensnotwendige sorgen wird.¹¹

Die Grundlage der Predigt ist die Zusammenstellung der Jesusworte bei Matthäus. Die drei Worte werden im Verlauf der Predigt unterschiedlich gewichtet. Die Auslegung und der inhaltliche Bezug zu den Versen 19 bis 21 nimmt gegenüber den anderen beiden Logien einen auffallend großen Raum ein. Das Logion in den Versen 22 bis 23 wird im vorletzten Absatz, das Logion im Vers 24 wird im letzten Absatz ausgelegt. Die Auslegung von Vers 24 führt in der Predigt in eine sich ausschließende Alternative: „Es gibt diese Momente, in denen uns der Glaube in die Entscheidung stellt. Ein Mensch kann nicht zwei Herren dienen.“ Die Predigt nimmt auf der einen Seite die Radikalität der Worte Jesu auf, indem sie ein „Entweder – Oder“ formuliert. Gleichzeitig mildert sie aber die in der matthäischen Überlieferung begegnende Forderung nach absolutem Besitzverzicht für die Jünger Jesu (und damit für die Gemeinde) ab, wie im Folgenden gezeigt wird.

3.3 θησαυρός (*thesauros*): Schätze oder Reichtümer sammeln

Die gewählte Neue Genfer Übersetzung gibt θησαυρός (*thesauros*) mit Reichtum wieder. Das Eingangsbeispiel vom Schatz des Priamos stellt „Schatz“ als Übersetzung neben den Wortlaut der NGÜ. Im weiteren Verlauf der Predigt vermischen sich beide Begriffe ohne klare Abgrenzung, wobei der Begriff „Schatz“ in seiner metaphorischen Dimension Assoziationsräume öffnet. Zwar verbinden sich beide Begriffe im Deutschen mit nicht materiellen Werten, allerdings gilt das in einem höheren Maß für die Metapher „Schatz“, während „Reichtum“ doch eine starke materielle Intention beibehält. In der Predigt heißt es etwa: „So zieht der Schatz unsere Aufmerksamkeit von Wichtigerem ab, vielleicht von unserer Ehe und Familie, von den beruflichen Pflichten – oder von unserer Gottesbeziehung.“ Es folgt in der Predigt das persönliche Beispiel vom hohen ideellen Wert der Murmeln beim Murmelsammeln.

Der vermischte Gebrauch von „Reichtum“ und „Schatz“ als Übersetzung von θησαυρός ermöglicht es dem Prediger, in die radikale Jesus-Nachfolge einzuladen: „Sei ganz sein oder lass es ganz sein!“, ohne allerdings an die Jesus-

¹⁰ Vgl. HOPPE, CHRISTINE: Exegese Mt 6, 19-24par – Matthäus und Lukas als Bearbeiter der Logienquelle, 13, 1. Kirchliches Examen, April 2006, veröffentlicht bei www.grin.com.

¹¹ A. a. O. 24.

Nachfolger in gleicher Weise radikal die matthäische Forderung nach absolutem Besitzverzicht zu stellen.

4 Systematisch-theologische Anmerkungen

4.1 Jesus als Quelle des Bibeltextes und als Autorität der Predigt

Beim ersten Lesen entsteht der Eindruck einer christologischen Predigt. Die Wortstatistik zeigt, dass es sich eher um eine jesuanisch gegründete und ausgerichtete Predigt handelt.¹²

Jesus ist Quelle und Autorität der Bibelworte. In der Predigt bringt ein „Jesus-Zitat“ oft den Gedanken weiter und akzentuiert ihn in eine bestimmte Richtung. Gleich nach dem Eingangsbeispiel heißt es: „Jesus erinnert an die Vergänglichkeit irdischer Reichtümer“. Weiter finden sich Formulierungen wie: „Jesus rät stattdessen –, „Wovon spricht Jesus hier?“, „Aber Jesus rechnet mit dieser Möglichkeit“. Das Gleichnis vom reichen Kornbauern, das den Übergang zur Auslegung der Verse 22 bis 23 und zur Zuspitzung auf die Alternative im Vers 24 markiert, wird mit den Worten eingeführt: „Jesus erzählt einmal von einem wohlhabenden Kornbauern.“

Die Predigt unterscheidet nicht zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus. Historischer Name und Christus-Titel sind austauschbar. Im Zusammenhang des Sammelns von „Reichtümern im Himmel“ heißt es: „Jesus wird ihnen die Treue lohnen. Für Christus Nachteile in Kauf nehmen ist tatsächlich ein sicheres Anlagemodell für den Himmel.“

Eine Vermischung und Austauschbarkeit lässt sich in der Predigt auch im Gebrauch der Worte „Jesus“ und „Gott“ aufzeigen. Von Gott reden heißt von Jesus zu reden und umgekehrt. Gott zu gehören heißt Jesus gehören. So kann es am Ende der Predigt heißen: „Jesus macht Mut, fordert uns heraus, im Zweifelsfall auf die Seite Gottes zu treten, alles andere zurückzustellen, Gott und seinem Reich alternativlos zu folgen „ ganz in Sinne des alten Sinnspruchs: Sei ganz sein oder lass es ganz sein! Jesus will mich ganz!“

Auch da, wo Jesus als Quelle und Autorität der Schriftworte in Anspruch genommen wird, fehlt eine sprachliche Differenzierung. Nur eine auch im Blick auf das Schriftverständnis differenzierende Verkündigung wird letztlich zu einem reflektierten Glauben verhelfen, der Rechenschaft abzulegen vermag von der Hoffnung, die Gott schenkt.¹³ Es fällt auf, dass die Autorität Jesu nicht in gleicher Weise zur Geltung gebracht wird, wenn es z. B. um das Fazit der Exegete

¹² Das Wort „Gott“ kommt neunmal vor, davon fünfmal in Bibelzitaten und viermal im Gedankengang der Predigt. „Christus“ kommt fünfmal vor, davon dreimal im Zusammenhang des Beispiels von den „zwei Säckchen“ von Martin Luther, einmal im Zusammenhang von Apg 5,29 „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ und einmal im Gedankengang der Predigt. Der Name „Jesus“ kommt vierzehnmal vor.

¹³ Vgl. 1 Petr 3,15.

geht, dem absoluten Besitzverzicht für die Jünger Jesu im Rahmen der matthäischen Bergpredigt.

4.2 Werkgerechtigkeit? – die rechte Zuordnung von Gesetz und Evangelium

In der Beantwortung der (rhetorischen?) Fragen: „Können wir tatsächlich Reichtümer im Himmel sammeln? Sollen wir das wirklich? Ist der Gedanke nicht schon fragwürdig?“ erweist sich die Predigt als evangelische Predigt, d. h. Rechtfertigungsbotschaft. Das „Allein aus Gnade“ erscheint auf einmal als Fragehorizont. Die Predigt löst diese Fragestellung mit zwei Akzenten: Einmal tritt (wieder) Jesus selbst als Autorität und Gewährsmann auf mit der Aussage: „Jesus rechnet mit dieser Möglichkeit.“ Zum anderen wird der Reformator selbst zum Zeugen dieser Möglichkeit, indem das Beispiel von den zwei „Säckchen“ mit den jeweils „zwei Beutelchen“ erzählt wird, in dem Luther selbst zwischen Glaube und Liebe differenziert, ohne sie auseinanderzureißen und auch in „rechter Weise“ zwischen Gesetz und Evangelium unterscheidet.

5 Homiletische Aspekte

Homiletik beschäftigt sich mit Fragen wie: Wie und wo kommt der Prediger in der Predigt vor, wie und wo kommen die Hörer vor, und was ist die Situation, in der und in die hinein gepredigt wird? Unter diesem Fragehorizont ist die Predigt blass. Der Prediger gibt einmal im Beispiel vom Murmeln sammeln etwas aus seiner Kindheit preis. Von ihm konstruierte allgemeine Lebenserfahrungen verbinden ihn und den Hörer, wobei zu prüfen ist, ob diese Lebenserfahrung nicht auch eine unzulässige Vereinnahmung der Hörer ist. So heißt es etwa im Zusammenhang der Warnung, irdische Reichtümer zu sammeln: „Wer Schätze sammelt, gewinnt dadurch keine Sicherheit und keinen Frieden. Im Gegenteil: Das Erworbene wird nun seinerseits zum Gegenstand neuer, kräftezehrender Bemühungen“.

Schließlich ist zu fragen, ob der Prediger (z. B. mit seinem Schriftverständnis) dort in der Predigt sichtbar wird, wo er die Autorität des Jesuswortes besonders hervorhebt. Dem widerspricht allerdings der letzte Satz der Predigt, in dem es nicht wie erwartet heißt: „Jesus will dich ganz!“, sondern: „Jesus will mich ganz!“

Der Hörer kommt direkt angesprochen gar nicht vor. Es sei denn, dass Bibel- bzw. Jesus-Zitate als direkter Appell an die Hörer verstanden werden: „Sammelt euch keine Reichtümer hier auf der Erde, sammelt euch stattdessen Reichtümer im Himmel“ (V. 19.20). Dazu kommen die o. a. konstruierten allgemeinen Lebenserfahrungen und die (rhetorischen) Fragen: „Können wir tatsächlich Reichtümer im Himmel sammeln? Sollen wir das wirklich?“

Das gleiche gilt für die Situation, in die hinein die Predigt spricht. Es fehlt gänzlich die gesellschaftliche Situation (vgl. Anm. 1), die ja nicht nur die Gefährdung und Vergänglichkeit des Reichtums, sondern des menschlichen Lebens

überhaupt beinhaltet. Angenommen wird wohl eine anthropologische Grundgegebenheit des Menschen, dass er hin- und hergerissen ist, sein Herz an irdische Dinge zu binden, statt es an Gott und seinem Christus fest zu machen. Hier fordert die Predigt heraus und ermutigt, diese Entscheidung positiv neu zu treffen und dann auch das Leben in all seinen Bezügen entsprechend zu gestalten.

6 Fazit

Nach dem reflektierenden zweiten Durchgang durch das schriftliche Predigt-konzept bleibt der Ersteindruck bestehen. Die Predigt bewegt sich im evangelikal-pietistischen Erwartungshorizont. Allerdings stellt sie sich nun eher als Themenpredigt im Sinn der gewählten Überschrift dar, denn als Auslegung eines gewählten Predigttextes. Sie gipfelt in einem Aufruf, ganz zu Jesus zu gehören und das Leben dementsprechend zu gestalten.

Das Einleitungsbeispiel ist gut gewählt, wirkt allerdings in der dargebrachten Form nicht als persönliche Erfahrung, sondern als angelesenes Beispiel aus der Literatur. Ein Hauch von Genialität blitzt auf, wo Luther als Kronzeuge für das „Schätze sammeln im Himmel“ auftritt.

Aus ökumenischer Perspektive kritisch ist die Vermischung und Gleichsetzung der Worte Jesus – Christus – Gott und der aufgezeigte undifferenzierte Umgang mit der Schrift als Bezugsrahmen von Glaube, Glaubenszeugnis und Lebensgestaltung. Für beide Fragestellungen hätte das Prinzip von „unterscheiden – aber nicht trennen“ der Predigt ein stärker theologisch reflektiertes Profil gegeben.

Schließlich hätte es der Predigt gut getan, wenn sie unter homiletischen Gesichtspunkten noch einmal eine Bearbeitung erfahren hätte. So wirkt sie dogmatisch und belehrend. Es ist nichts Falsches gesagt, aber berührt sie das Herz des Hörers? Wirkt sie in der persönlichen Situation des Hörers das, worauf sie abzielt: ihn zum persönliche Glauben an Jesus einzuladen und zu ermutigen?

Pastor Bernd Densky (BEFG), Freikirchlicher Referent in der Ökumenischen Centrale der ACK, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt a. M.;
E-Mail: bernd.densky@ack-oec.de

Rezension

RALF DZIEWAS, SEBASTIAN GRÄBE, ANDREA KLIMT (Hg.): Nah bei den Menschen. Impulse für Gemeindeftheologie, Gemeindeleitung und Seelsorge, Festschrift für Olaf Kormannshaus zum 65. Geburtstag, Kassel: Oncken Verlag 2015, kt., 189 S., ISBN 13: 978-3-87939-076-2, € 14,95.

Die Festschrift für Olaf Kormannshaus spiegelt das breite Wirkungsspektrum des Jubilars im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG). Die 23 Autorinnen und Autoren repräsentieren die Theologische Hochschule Elstal, die Leitung der Freikirche, den Dienstbereich Gemeindeentwicklung des BEFG sowie das Institut für Seelsorge und Psychologie. Die Festschrift ermöglicht somit en passant einen aktuellen Blick auf den Herzschlag der Freikirche: Sie ist nah bei den Menschen.

Dies bildet sich bereits im gut zugänglichen Format der Festschrift ab. Der Gesamtaufbau ist stimmig. Auf das Inhaltsverzeichnis folgt ein charmantes Foto des Jubilars und ein aussagekräftiges Vorwort der Herausgeber. Dem Anlass der Festschrift entsprechend sind die offiziellen Dankesworte zum Abschied von Olaf Kormannshaus aus der Theologischen Hochschule Elstal durch Rektor Michael Kißkalt und aus dem BEFG durch Generalsekretär Christoph Stiba abgedruckt. Die 22 Beiträge des Hauptteils sind dann in die Themengebiete Gemeindeftheologie, Gemeindeleitung und Seelsorge nachvollziehbar gegliedert. Die Festschrift wird abgerundet mit einer Übersicht über die Publikationen von Olaf Kormannshaus und einer kurzen Vorstellung der Autorinnen und Autoren des Bandes. Auf einen wissenschaftlichen Apparat wird zugunsten der leichten Lesbarkeit verzichtet. Die kurzen Aufsätze sind in einer sehr gut verständlichen Sprache gehalten. Viele der Aufsätze bieten zudem wertvolle Impulse zum weiteren Gespräch, Ideen zur Umsetzung in der Gemeindepraxis oder Literaturempfehlungen, die eine Weiterarbeit am Thema begünstigen. Das Format der Festschrift ist somit ganz auf die Zielgruppe ausgerichtet: „haupt- und ehrenamtlich Mitarbeitende, die sich bemühen, aus ihrem Glauben heraus ein Gemeindeleben zu gestalten, das die Menschen in der modernen Gesellschaft annimmt, wie sie sind, und ihnen das Evangelium nahebringt“ (8). Das Format der vielen prägnanten Beiträge begünstigt die Eignung des Buches für Mitarbeiter- oder Hauskreistreffen.

Auch inhaltlich ist die Festschrift in der Tat nah bei den Menschen. Es entsteht kein idealistisches Bild vom christlichen Glauben oder von freikirchlichen Gemeinden, da die Beiträge die individuellen, sozialen und gesellschaftlichen Krisen, mit denen Glaubende ringen, aufrichtig darstellen. So thematisiert der Beitrag von Günter Hallstein den richtigen Umgang mit Stress auch am Beispiel von Stressoren, die durch ungünstige Bedingungen von Mitarbeit in der Gemeinde ausgelöst werden. Auch der Beitrag von Friedrich Schneider nimmt Krisen in der Gemeinde als Chance und Herausforderung offen in den Blick. Michael Rhode analysiert das Auftreten der Freunde Hiobs in dessen Lebens- und Glaubenskrise auch im Blick auf heutige Begegnungen mit Menschen in der Krise. Michael Kißkalt beschreibt Dynamiken und Spannungen in interkulturellen Begegnungen und in Friederike Heinzes Beitrag geht es unter anderem um Krisen in der Selbstakzeptanz von Menschen. Die Beispiele ließen sich fortsetzen; die Autorinnen und Autoren sind den Menschen nah, da sie diese einschließlich ihrer inneren und äußeren Krisen darstellen und respektieren.

Eine biblisch-theologisch fundierte Anthropologie wie auch eine solide psychologische Menschenkenntnis reduzieren den Menschen wiederum nicht auf seine Krisen, sondern nehmen die Ressourcen wahr, aus denen er lebt. So klingt auch der hoffnungsvolle Blick auf die Ressourcen wie ein *cantus firmus* aus der Festschrift. Volker Spangenberg wendet die häufig anzutreffende kritische Haltung gegenüber Predigten in sein differenziertes „Lob der Predigt“. Oliver Pilnei reflektiert zielorientiertes Leitungshandeln theologisch in der Spannung von Machbarkeit und Unverfügbarkeit. Sebastian Gräbe sieht im SERQUAL-Ansatz aus der Marketingtheorie eine Ressource für ein am Menschen orientiertes Gemeindemarketing. Heike Beiderbeck-Haus expliziert eine Kultur der Wertschätzung für ehrenamtliche Mitarbeit in der Gemeinde und Ralf Dziejewas beschreibt Strukturen als Ressourcen der Diakonie. Dass Ressourcen nicht allein im Menschen begründet sind, wird dabei jeweils vorausgesetzt und unter anderem in den Beiträgen von Andrea Klimt und Margret Lincoln näher ausgeführt, die Gottesvorstellungen bzw. Formen christlicher Spiritualität als Ressourcen beschreiben. Schließlich lässt sich auch Uwe Swarat weder von der zunehmenden Subjektivierung des pastoralen Berufs noch von der traditionellen freikirchlichen Skepsis gegenüber dem Begriff und Institut des Amtes beirren und hält an einem im Evangelium begründeten Amtsverständnis fest, welches die vielfältigen Gaben in der Gemeinde nicht behindert, sondern fördert. Damit eröffnet sich eine auch pastoralpsychologisch zu qualifizierende Ressource für den pastoralen Dienst, die jenseits der pastoralen Kompetenzen den evangelischen Auftrag als unerschütterliche Ressource für Dienste in der Gemeinde stark macht.

Das Evangelium wirkt in der Festschrift als frohe Botschaft für die Menschen und zugleich als Grund und Kriterium allen kirchlichen Handelns. In dieser evangelischen Perspektive öffnet sich ein Raum für psychologische Kompetenzen zu Gunsten der Menschen, die theologisch reflektiert und verantwortet werden. Folgt man dem Zeugnis der Festschrift ist der Dienst von Olaf Kormannshaus von dieser theologisch verantworteten und psychologisch qualifizierten Nähe zu den Menschen geprägt.

Es kann in dieser Rezension nicht auf das weite Spektrum aller Beiträge im Einzelnen eingegangen werden. Meines Erachtens bietet die Festschrift einen äußerst geeigneten Fundus, die gegenwärtigen Herausforderungen der Gemeindepraxis in der Sache kundig und den Menschen nah anzugehen. Ich habe sie gerne und mit Gewinn gelesen.

Christian Bouillon, Hochschuldozent für Praktische Theologie, Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 48, 35716 Dietzhölzal-Ewersbach;
E-Mail: christian.bouillon@th-ewersbach.de



RECHT –

GUT INFORMIERT SEIN

Rechtsfragen in der christlichen
Kinder- und Jugendarbeit

Wolfgang Wilka unter Mitarbeit von Peter L. Schmidt

Das Fachbuch zu rechtlichen Fragen, für die Gestaltung und Durchführung christlicher Kinder- und Jugendarbeit in Gemeinde, Kirche, Verein und Jugendverband. Ein Nachschlagewerk das Gesetze erklärt und Fragestellungen aus der Praxis berücksichtigt.

Für Mitarbeitende in Gemeinde, Kirche, Verein, Jugendverband. Bewährtes Standardwerk komplett überarbeitet und erweitert.

340 Seiten, kartoniert, 16,5x23 cm

Artikelnummer: 186148000

ISBN: 9783866871489

19,95 €

J. G. Oncken Nachf. GmbH | Versandbuchhandlung | E-Mail: buchhandlung@oncken.de | Tel.: 0561.520 05-88

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

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 40. Jahrgang • 2016 • Heft 4 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kißkalt 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).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dzienwas (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), PD Dr. Claudia Jahnel (Erlangen), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Kißkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kisskalt@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) 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: τ-lexis, 69126 Heidelberg.

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

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



ONCKEN:

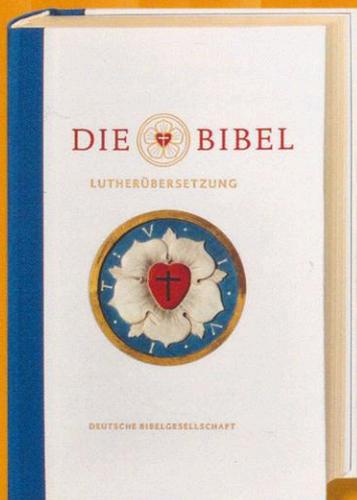
SCM

Bundes-Verlag

Luther 2017

DIE BIBEL NACH MARTIN LUTHERS ÜBERSETZUNG

Lutherbibel revidiert 2017, farbige Landkarten, Leseband, Festeinband



Erscheint am 19.10.2016

Jubiläumsausgabe mit Apokryphen

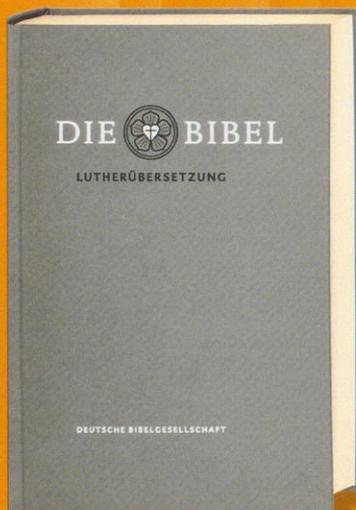
Mit Sonderseiten zu Luthers
Wirken als Reformator und
Bibelübersetzer

14 x 21,4 cm, 1.536 Seiten

64 farbige Sonderseiten

ISBN 978-3-438-03305-5

25,00 Euro



Erscheint am 19.10.2016

Standardausgabe mit Apokryphen

14 x 21,4 cm, 1.536 Seiten

Silbergrau

ISBN 978-3-438-03311-6

22,00 Euro



Bestellungen an:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | www.oncken.de

buchhandlung@oncken.de | Tel.: 0561.52005-88

