

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Verbreitung und Bewährung des christlichen Glaubens

Aufsätze

Christoph Marksches: Die Ausbreitung des Christentums in der Antike. Das Beispiel Phrygien 3

Martin Brändl: „... wir aber einen unvergänglichen Siegeskranz“ (IKor 9, 25). Ursprung und Sinn paulinischer Agon-Metaphorik 16

Rezension 49

210 ✓

PREDIGTWERKSTATT

Andreas Heiser: Predigt zu I. Timotheus 3, 16 37

Kommentar zur Weihnachtspredigt von Andreas Heiser (Maximilian Zimmermann) 44

2017 • Heft I

ISSN 1431-200X

41. JAHRGANG

ZA 4701

Verbreitung und Bewährung des christlichen Glaubens

Die beiden Aufsätze in dieser Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS nehmen uns mit in die apostolische und altkirchliche Zeit. Die ersten Jahrhunderte der Christenheit waren besonders geprägt von der starken Ausbreitung des Christentums und seiner Bewährung und Verwurzelung in den verschiedensten Kontexten.

Wie sich das Christentum in der nachapostolischen und altkirchlichen Zeit vor allem in den ländlichen Gebieten des römischen Reiches verbreitet und weiterentwickelt hat, dazu gibt es bis heute viele offene Fragen. In dem hier abgedruckten Aufsatz, der auf seinem Festvortrag zum Rektorenwechsel an der Theologischen Hochschule Elstal im Januar 2015 beruht, stellt Prof. Dr. Dres. h.c. CHRISTOPH MARKSCHIES (Professor für Antikes Christentum an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin) aus seiner Forschungsarbeit zum Christentum im antiken Phrygien, das in altkirchlicher Zeit vor allem durch die charismatische Bewegung des Montanismus bekannt wurde, wichtige Erkenntnisse vor. Markschies findet unter den phrygischen Christen in dieser ländlichen, aber doch multikulturell und multireligiös geprägten Region im Landesinneren der heutigen Türkei, eine besonders rural kontextualisierte Form des christlichen Glaubens, der auf unspektakuläre Art im Leben seinen Niederschlag fand und die Christen als eigene Gruppe markierte.

Die kontextuellen Zusammenhänge des christlichen Glaubens finden sich schon im Neuen Testament. In seiner Untersuchung sieht Dr. MARTIN BRÄNDL, Landesynodaler und Projektpfarrer für „Neue Aufbrüche“ in der württembergischen Landeskirche, die Sport- und Kampfbilder bei Paulus im Kontext der antiken Kampf- und Sportgepflogenheiten und deren philosophischer und religiöser Rezeption zur Zeit des Paulus. Spannend stellt er dar, wie Paulus diese Sportbilder aus seiner christlichen Perspektive heraus mit alttestamentlich-frühjüdischen Bezügen verbindet.

Eine Predigt zum Weihnachtsgeheimnis nach 1 Tim 3, 16 von Prof. Dr. ANDREAS HEISER, Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Hochschule Ewersbach und deren Rektor, gehalten im Rahmen der Weihnachtsfeier der Hochschule, liegt der Predigtwerkstatt zugrunde. Dr. MAXIMILIAN ZIMMERMANN, Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Ratingen, würdigt den besonderen theologischen Gehalt dieser Predigt und denkt diesen auf seine Weise weiter.

So lädt diese Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS dazu ein, in die begriffs-, form- und traditions-geschichtliche Exegese paulinischer Texte einzusteigen und von der Missionsgeschichte im frühen Christentum zu lernen. Wer das Gewordensein und das Werden des christlichen Glaubens in seiner Geschichte wahrnimmt, kann den aktuellen Herausforderungen mit mehr Gelassenheit und größerer Gewissheit begegnen.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

Christoph Marksches

Die Ausbreitung des Christentums in der Antike

Das Beispiel Phrygien

Freundlicherweise, sehr verehrte Herren Kollegen Kißkalt und Spangenberg, haben Sie zum Wechsel des Rektorates einen Kirchenhistoriker eingeladen, genauer gesagt einen Kirchenhistoriker, der sich mit der Geschichte des antiken Christentums beschäftigt.¹ Nun spricht der anlässlich des Wechsels im Rektorat auch über ein Thema aus seinem Fachgebiet – und das vermag verwundern. Schließlich verlockt ein Rektoratswechsel dazu, den Blick etwas aus den Niederungen des akademischen Alltags zu erheben, grundsätzlichere Überlegungen vorzutragen und sich dabei auch auf die Forschungsgebiete oder gar Forschungsergebnisse der beiden Personen zu beziehen, die heute geehrt werden sollen. Nun bin freilich ich – wie übrigens der scheidende Rektor Spangenberg – in einer theologischen Tradition aufgewachsen, in der es geradezu verboten ist, solche grundsätzliche Überlegung einem freischwebenden Ballon gleich ohne einen direkten, möglichst präzisen Bezug zu den Gegenständen des Studiums der Theologie zu explizieren, der Heiligen Schrift zuförderst, aber dann auch der Geschichte ihrer Auslegung und Ausbreitung in den Jahrhunderten, die auf das Pfingstereignis folgten. So spreche ich heute scheinbar nicht grundsätzlich, beispielsweise nicht über das Studium der Theologie, das nach unserer gemeinsamen Überzeugung biblisch fundiert, wissenschaftlich reflektiert und auf konkrete kirchliche Wirklichkeit bezogen sein sollte (die Homepage des Seminars spricht, dabei eine bestimmte Tradition aufgreifend, von „gemeindebezogen“). Ich spreche auch nicht, was in diesen Tagen naheliegen könnte, über die Frage, was für eine Theologie der Religionen wir als evangelische Theologinnen und Theologen brauchen – nein, ich habe angesichts des Forschungsgebietes des neuen Rektors beschlossen, über „Christianisierung“ zu sprechen, über die missionarische Ausbreitung des Christentums, freilich nicht über die missionarische Ausbreitung des Christentums in verschiedenen außereuropäischen Regionen der Gegenwart (für die ich wahrlich nicht kompetent bin), sondern über

¹ Der Wortlaut des Vortrages anlässlich des Rektoratswechsels am 14. Januar 2015 wurde weitestgehend beibehalten und lediglich durch einige Fußnoten ergänzt. Das Thema soll nach Abschluss der Forschungsarbeiten im Rahmen des Exzellenzclusters „TOPOL. The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations“ in monografischer Form in der Reihe „Early Christianity in Asia Minor“ (Leiden, Brill) behandelt werden. Im vorliegenden Beitrag finden sich einige grundsätzliche Erwägungen zum Thema und damit zu diesem Buch, bezogen auf die Situation des Rektoratswechsels. – Die Abkürzungen folgen denen der „Theologischen Realenzyklopädie“.

die missionarische Ausbreitung des Christentums in der Antike – über dieses Themenfeld arbeite ich in einem Exzellenzcluster der Berliner Wissenschaftseinrichtungen, dem Cluster „Topoi: The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations“ seit nunmehr sechs Jahren. Sie ahnen: Natürlich wird es am Ende dieses Vortrages auch um die Frage gehen, ob für die Gegenwart – also die dringende Aufgabe, Menschen in den dramatisch entchristlichten Regionen im Osten wie nun auch im Westen – irgendetwas aus der Antike gelernt werden kann. Doch bevor ich diese Frage beantworten kann, muss ich über die Antike reden.

Bevor man neue Einsichten über einen Gegenstand gewinnen kann, muss man meist einige Dinge im Voraus klären, in unserem Falle sich über die beiden im Titel verwendeten Begriffe „Phrygien“ und „Christianisierung“ (beziehungsweise „Ausbreitung des Christentums“) verständigen.

Beginnen wir mit zwei Erläuterungen zum Begriff „Phrygien“. Erstens: Wovüber reden wir eigentlich, wenn wir von „Phrygien“ sprechen? Meinen wir eine „Landschaft auf der anatolischen Hochebene in Zentralanatolien“?² Oder meinen wir die im Zuge der diokletianischen Reichsreformen in die Provinzen *Phrygia I Pacatiana* und *Phrygia II Salutaria* geteilten Gebiete, die zuvor zur Provinz *Asia* gehörten? Im zweiten Fall geht es nicht nur um Städte und Dörfer auf der „phrygischen“ Hochebene, sondern beispielsweise auch um die aus der Bibel bekannten großen Städte *Laodicea* oder *Colossae*. Die eine Stadt liegt bekanntlich direkt vor dem großen Abbruch der anatolischen Hochebene in das Lycus-Tal, der durch die berühmten Kalksinterterrassen von Hierapolis/Pamukkale markiert wird, die andere rund acht Kilometer weiter östlich am Oberlauf des Lycus, auch „kleiner Maeander“ genannt, schon mitten im Aufstieg auf die Hochebene.

Für Phrygien gilt also, was auch für andere scheinbar feste geographische oder politische Räume der Antike gilt: Sie haben „fuzzy borders“, unsichere und unklare Grenzen.³ Für die Zwecke unserer heutigen Betrachtung möchte ich nicht allein das geographische Phrygien im engeren Sinne (also die anatolische Hochebene) in den Blick nehmen, sondern dazu auch das vor der Ebene liegende Lycus-Tal, denn für die Frage der Christianisierung ist dieses schon im Blick auf den Ost-/West- und Nord-/Südverkehr äußerst wichtige Tal dreieck, das der Lycus und der Maeander bilden und in dem die große Straßenkreuzung bei *Laodicea ad Lycum* liegt, natürlich von schlechterdings zentraler Bedeutung.

In jedem Fall meinen wir, wenn wir uns mit der Region oder der späteren Provinz Phrygien beschäftigen, ein Gebiet, das man heute wahrscheinlich fast

² OLSHAUSEN, ECKART: Art. Phryges, Phrygia, in: Der Neue Pauly IX (2000) 965-967, 965.

³ WAELKENS, MARC: Die kleinasiatischen Türsteine. Typologische und epigraphische Untersuchungen der kleinasiatischen Grabreliefs mit Scheintür, Mainz 1986, 13 und LAMINGER-PASCHER, GERTRUD: Lykaonien und die Ostgrenze Phrygiens, in: EA 16 (1990) 1-13; vgl. aber auch LECLERCQ, HENRI: Art. Phrygie, in: DACL XIV/1 (1939) 758-806, 758-760.

2A 4201

schon als „multiethnisch“ bezeichnen würde: Lebten doch dort in der hohen Kaiserzeit nicht nur Phryger, sondern beispielsweise auch makedonische Siedler, und nach einer (in ihrer Authentizität freilich umstrittenen) Information des Josephus war ein Teil jener zweitausend jüdischen Familien, die unter Antiochos III., der 187 v. Chr. starb, in Lydien und Phrygien angesiedelt worden.⁴ In der Umgebung der erwähnten Stadt Laodicea fand sich ein Sarkophag des zweiten oder dritten Jahrhunderts, in dem ein gewisser L. Nonius Glykon denen, die den Sarkophag zu öffnen versuchen, „die Flüche, die im Deuteronomium geschrieben sind“, als Strafe androht, also mit einer gewissen Bekanntheit dieser Flüche rechnet.⁵ Wie stark das Griechische als Sprache der Provinz dominierte, dürfte bei der ohnehin im Reich verbreiteten Mehrsprachigkeit vom Grad der Verstärkung abgehangen haben; auf das Ganze gesehen war diese Einwohnerschaft nur teilweise hellenisiert und sprach ihre lokalen Sprachen, wie beispielsweise die noch während der Kaiserzeit in neu-phrygischer Sprache verfassten Inschriften zeigen.⁶ Die Urteile über die Bevölkerung der Provinzen differierten; einerseits galten die Phrygier als träger und dummer Menschenschlag, andererseits wurde (wie durch den spätantiken Kirchenhistoriker Sokrates) ihre abgeklärte Weisheit gerühmt: Die Phrygier sind nach Sokrates weiser (σώφρων) als die übrigen Völker, Sport, Zirkus sowie Theater lieben sie nicht und Abtreibung verachten sie; die Skyther und Traker sind in jedem Falle schlimmer.⁷

Diese Beobachtungen führen uns auf eine zweite Vorfrage: Wie einheitlich war eigentlich das Gebiet, das wir Phrygien nennen, wenn es schon landschaftlich aus deutlich unterschiedenen Gegenden bestand? Wir werden es in jeder Hinsicht mit einer in Städte, Dörfer und weniger besiedelte Gegenden „aufgeteilten“ Landschaft,⁸ aber eben auch mit einer eng vernetzten Landschaft aus Städten und ihrem Hinterland zu tun haben. So gibt es in den Städten eindeutige Zeichen der engen Beziehungen innerhalb des Gebietes: Bei den jüngsten Aus-

⁴ Jos., ant. XII 147-152; Juden aus Phrygien werden auch in ApG 2, 10 genannt; vgl. AMELING, WALTER: *Inscriptiones Judaicae Orientis*, Vol. II (TSAJ 99), Tübingen 2004, 197 (mit Text in Anm. 2) und 342f und SCHÜRER, EMIL: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and edited by VERMES, GEZA, MILLAR, FERGUS and GOODMAN, MARTIN, Vol. III/1, London 2015, 17 n. 33.

⁵ Nr. 213, Z. 4f bei AMELING, *Inscriptiones II* 446f (wie Anm. 4).

⁶ Vgl. RAMSAY, WILLIAM MITCHELL: *The Cities and Bishoprics of Phrygia. Being an Essay of the Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Conquest*, Bde. I/1 und I/2, Oxford 1895/1897, Bd. I/1, 12; ausführlich HOLL, KARL: *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*, in: *Hermes* 43 (1908) 240-254, 247f. Holl verweist auf einen homöischen Gotenbischof namens Selenas (Socr., h.e. V 23,8 [GCS 306,5-7 Hansen]). Er ist väterlicherseits von gotischer, mütterlicherseits von phrygischer Abkunft und daher in der Lage, beide Sprachen für die kirchliche Verkündigung einzusetzen.

⁷ Socr., h.e. IV 28,8 (GCS 264,13-15 Hansen).

⁸ NAEREBOUT, FRITS G.: *Territorialität und griechische Religion – die aufgeteilte Landschaft*, in: *Die Landschaft und die Religion*. Stuttgart Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 9/2005 (*Geographica Historica* 26), Stuttgart 2009, 191-213.

grabungen in Laodicea fand sich auf einer der Säulen des *Cardo Maximus*, den die Ausgräber in das frühe dritte Jahrhundert datieren, eine Säule, in die ohne Zweifel eine Skizze des sogenannten Philippeions, des Martyriums des Philipus im benachbarten Hierapolis, eingeritzt wurde und, um die Identifikation sicherzustellen, die ersten Buchstaben des Apostelnamens hinzugefügt wurden: ΦΙΛΙΠ, Philip(pus).⁹ In jedem Fall muss man sich klarmachen, dass man für den phrygischen Raum wie die gleichnamigen Provinzen immer mit einer Konkurrenz der Städte untereinander rechnen muss; der römische Historiker Tacitus berichtet von der Konkurrenz von elf Städten der *Asia* darum, den Tempel für den Provinzialkult des Kaisers Tiberius beherbergen zu dürfen. Dabei zählt Laodicea zu den Städten, die von vornherein ausgeschlossen werden, weil sie zu unbedeutend beziehungsweise schwach seien (*ut parum validi*).¹⁰

Was meine ich aber nun mit dem zweiten Stichwort meines Titels, „Ausbreitung des Christentums“ oder, um den Fachterminus zu verwenden, „Christianisierung“? Der Frankfurter Althistoriker Hartmut Leppin hat vor einiger Zeit gezeigt, dass nur wenige Studien über den Begriff und seine Geschichte existieren. Aber die allermeisten, die den Begriff verwenden, implizieren in irgendeiner Weise etwas, was einer Füllung eines Behälters vergleichbar ist – ein Individuum ist mit gewissen religiösen Überzeugungen angefüllt und bestimmten mehr oder weniger ritualisierten Verhaltensweisen, ein Raum mit einer gewissen Zahl von so bestimmten Individuen.¹¹ Ein charakteristisches Beispiel: Wenn man die letzte magistrale Gesamtdarstellung der Ausbreitung des Christentums zur Hand nimmt, Adolf von Harnacks erstmals 1902 und 1924 in vierter Auflage erschienene „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“,¹² dann wird deutlich, dass hier zunächst einmal sehr positivistisch die Nachrichten für christliche Gemeinden an bestimmten Orten gesammelt und am Schluss der ursprünglich zweibändigen Monographie in Karten abgebildet sind. Diese uns geläufige Praxis, die Christianisierung in einem vorfindlichen Raum als Schraffur oder Farbmarkierung abzubilden, setzt (wie der wunderschöne Begriff lautet) eine „Behälterraumvorstellung“¹³ voraus: Christianisierung ist im Rahmen der Behälterraumvorstellung der Füllstand des nach Religion geschichtet gedachten Raumes. Diesem Modell von Raum ist Harnack

⁹ ŞİMŞEK, CELAL: *Laodikeia (Laodikeia ad Lycum)*, Istanbul 2007, 122 mit Abb. 47.

¹⁰ Tac., ann. IV 55,2; vgl. BERNS, CHRISTOF: Konkurrierende Zentren. Überlegungen zur religiösen Repräsentation in Ephesos und den Städten der *Asia* in der Kaiserzeit, in: CANCIK, HUBERT/SCHÄFER, ALFRED/SPICKERMANN, WOLFGANG (Hgg.): *Zentralität und Religion. Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum*, Tübingen 2006, 273-308, (273-301) 273 f.

¹¹ Vgl. LEPPIN, HARTMUT: Christianisierungen im Römischen Reich: Überlegungen zum Begriff und zur Phasenbildung, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2012) 247-278, bes. 247-253.

¹² HARNACK, ADOLF VON: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924 = Wiesbaden o. J. [1981].

¹³ EINSTEIN, ALBERT: Vorwort (1953), in: JÄMMER, MAX: *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt 1954, XII-XVII.

implizit verpflichtet; Fragen der naturräumlichen Konfiguration, aber auch der politischen oder gar theologischen Raumkonstruktion stellt Harnack nicht. Seine luziden Studien zur theologischen Theorie christlicher Mission in der Antike, ihrer soziohistorischen Praxis und ihren Folgen, die der etwas buchhalterischen Aufzählung von Zeugnissen der erfolgten Christianisierung in Phrygien vorausgehen, verbindet Harnack auch nicht mit dem Stichwort „Raum“; präziser: er verwendet den Begriff in seiner großen Monographie gar nicht im uns interessierenden Sinne. Das Werk wird abgeschlossen durch mehrere Karten über die Christianisierung des Reiches; sie suggerieren eine Präzision, die in Wahrheit gar nicht besteht, wie eine ausgewählte Kartenlegende deutlich macht: „Schraffierung (sc. einer Gegend) bedeutet, dass in der betreffenden Gegend sicher bereits Christen waren, aber die Städte, in denen sie lebten, nicht überliefert sind“.¹⁴ Natürlich wissen wir überhaupt nicht, ob nur einige wenige Christen oder Hundertschaften von ihnen dort lebten, wo Harnack schraffierte. Dazu kommt auch eine klassische deutsche Völkerpsychologie in der Tradition des deutschen philosophischen Idealismus und insbesondere von Johann Gottfried Herder: Harnack zitiert das eingangs erwähnte Urteil des Kirchenhistorikers Sokrates über die abgeklärte Weisheit der Phryger und erklärt jenes Charakteristikum als Effekt der Christianisierung der Einwohnerschaft; ein früher bestehender „wilder religiöser Enthusiasmus“ sei durch das Christentum gezähmt worden, der religiöse Ernst sei aber geblieben.¹⁵ Harnack scheint gar nicht zu merken, wie er hier nicht nur Leitannahmen einer heute als problematisch empfundenen Völkerpsychologie folgt, sondern zudem auch bereits in der Antike kritisch notierte Strategien einer Ketzerbekämpfung in die Neuzeit fortschreibt.

Mir liegt demgegenüber daran, das Bild von der Christianisierung der antiken Welt am Beispiel Phrygiens zu präzisieren und von der schlichten Konzeption des Füllstandes eines Behälters wegzukommen – und dazu mache ich mir zunutze, dass im erwähnten Berliner Exzellenzcluster „TOPOI“ natürlich auch, wie es der Name anzeigt, gründlich über Raumkonzepte nachgedacht wurde und nachgedacht wird. Wie manche meiner Kollegen im Cluster unterscheide ich im Folgenden mit dem Züricher Historiker Marcus Sandl zum einen ein *historisch-politisches Raumkonzept*, dann ein *physisches* Raumkonzept und schließlich ein *soziales Raumkonzept*.

Wenn man so differenzierend von der Kategorie des Raumes her an das Material und damit an die Fragestellung der Christianisierung Phrygiens herangeht, dann ist, wie gesagt, zunächst einmal in einem ganz schlichten Sinne der *historisch-politische Raum* von Interesse. Dass ein solcher Raum den Ablauf des Prozesses der Christianisierung prägt, ist eine Binsenwahrheit. Aber in Phrygien findet sich auch eine charakteristische Ausnahme, nämlich in Gestalt der Bewegung, die sich selbst „die neue Prophetie“ nannte und von ihren Gegnern

¹⁴ Legende zur Karte I von HARNACK, Mission, nach S. 1000 (wie Anm. 12).

¹⁵ A. a. O., 765 (wie Anm. 12).

nach einem ihrer Stifter namens Montanus „Montanisten“ genannt wurde. Diese Bewegung hat den historisch-politischen Raum vollkommen umgedeutet und offensichtlich eine ganz eigene Geographie über ihn gelegt. Nach frühen Quellen vom Anfang des dritten Jahrhunderts soll bereits Montanus die beiden kleinen Dörfchen Pepuza und Tymion (deren exakte Lage meiner Ansicht nach trotz gegenteiliger Behauptungen nicht als geklärt gelten kann) als Jerusalem bezeichnet haben;¹⁶ wenn man den Deutungen meines Bonner katholischen Kollegen Georg Schöllgen folgt, wurde auf diese Weise gleichsam gegen alle geographisch-politische Realität eine mehr als ideelle Kontinuität zur Urgemeinde hergestellt:¹⁷ In Pepuza realisierte sich noch einmal die in Jerusalem im zweiten Jahrhundert längst verschwundene Urgemeinde. Auch die späteren Texte berichten nur von einer *Identifikation* des phrygischen Pepuza mit Jerusalem;¹⁸ einzig Epiphanius von Salamis bezeugt, dass man die *Herabkunft des himmlischen Jerusalems* auf Pepuza erwartete.¹⁹ Wenn man diese ursprüngliche Umdeutung phrygischer Dörfchen in die religiöse Metropole des antiken Christentums vor dem Hintergrund des Dualismus zwischen Städten und ihrem Hinterland betrachtet, wird deutlich, dass sich hier natürlich auch ein besonderes Selbstbewusstsein einer eher abgelegenen und jenseits der großen Städte auf dem Hochland gelegenen dörflichen Gegend äußert – sie demonstriert ihre Autonomie von der Stadt in der Autonomie ihrer Umbenennung. Das Dorf wird gleichsam zur Metropole erklärt.

Anders scheint mir die Lage beim *physischen Raum* zu sein, denn er dominiert auch im Prozess der Christianisierung Phrygiens den Ablauf der Gemeindebildungen und wird jedenfalls nicht in der eindeutigen Weise theologisch transzendiert wie der historisch-politische Raum. Anders formuliert: Die Christianisierung folgt physischen Gegebenheiten und kann sie nicht einfach ignorieren. Es ist schon früher gesehen worden, dass die Christianisierung des Imperiums wesentlich durch die Bewegung von Kaufleuten, Beamten und Militärs auf den großen Fernverkehrsstraßen geprägt war und sich folglich schon die urchristlichen Missionare an den großen Straßen wie der *Via Sebaste* und landschaftlichen Gliederungen wie der kilikischen Pforte orientierten. Wieder ist in unserem Zusammenhang besonders die Frage interessant, welche Rolle größere und kleinere Städte spielen. Der Apostel Paulus – um beim ersten Ausbreiter des Christentums in dieser Region zu beginnen – orientierte sich offenkundig nicht nur an großen Städten wie Antiochia, Ephesus und natürlich Rom, sondern vor allem am Beginn seiner sogenannten „Missionsreisen“ auch an Militärkolonien und Veteranensiedlungen, wie mein Berliner Kollege Cilliers Breytenbach ge-

¹⁶ Apollonius, frgm. 1 bei Eus., h.e. V 18,2 (GCS Eusebius II/2, 203,20f Schwartz).

¹⁷ Vgl. POWELL, DOUGLAS: Tertullianists and Cataphrygians: VigChr 29 (1975) 33-54, 44; SCHÖLLGEN, GEORG: ‚Tempus in collecto est‘. Tertullian, der frühe Montanismus und die Naherwartung ihrer Zeit, in: JbAC 27/28 (1984/1985) 74-96, bes. 89.

¹⁸ Aug., haer. 27 (CChr.SL 46, 303,1-3 Van der Plaetse/Beukers).

¹⁹ Aland Nr. 12/Heine Nr. 11 = Epiphanius, Haer. 49,1,2 (GCS Epiphanius II, 241,23-242,8 Holl-Dummer).

zeigt hat²⁰. Im Blick auf unsere Region bedeutet das, dass zunächst einmal die einschlägigen Angaben über die urchristliche Mission entsprechend ausgewertet werden müssen, was im Blick auf Paulus und Phrygien freilich nicht ganz einfach ist: Nach der Apostelgeschichte zieht der Apostel im Rahmen der sogenannten „ersten Missionsreise“ von Derbe und Lystra „durch Phrygien“ (16,6) nach Antiochia in Pisidien und dann wieder zurück in Richtung Küste nach Perge, da eine geplante Weiterreise in die Asia vom Heiligen Geist – jedenfalls nach der Darstellung des Lukas – nicht zugelassen wird (vermutlich also aufgrund einer Vision). Ob der Apostel damals eigentlich Ephesus erreichen wollte oder eher, wie Eckhard J. Schnabel²¹ meint, von Apameia aus zunächst einmal die im Vergleich zur Metropolis kleineren Städte im Lycus-Tal (also Colossae, Laodicea, Hierapolis und Tripolis), wird sich nicht mehr klären lassen. Ephesus wird erst fünf bis sechs Jahre später auf der sogenannten „dritten Missionsreise“ erreicht; dabei nimmt Paulus nach der Apostelgeschichte (18,30) wieder seinen Weg durch Phrygien – und wieder wird die Route seiner Reise in der Apostelgeschichte nicht ausführlicher beschrieben. Ob sich aus dem Kolosserbrief rekonstruieren lässt, dass von Ephesus aus durch einen Mitarbeiter des Paulus namens Epaphras Gemeinden in Laodicea, Hierapolis und eben Colossae gegründet worden sind (Kol 4,13)²², hängt davon ab, ob hier die Pseudepigraphie historische Erinnerungen bewahrte oder ausschließlich legitimatorischen Charakter für Absender und Empfänger des Schreibens haben sollte. Wie man auch immer hier denkt: Das Hinterland wird im Falle der Mission des Apostels Paulus in Phrygien höchstwahrscheinlich über die größeren und kleineren Städte erschlossen, wie das sichere Beispiel Ephesus zeigt, und nicht wie zuvor in Lycaonien über Militärsiedlungen und Veteranenkolonien. Das demonstriert eine gewisse Flexibilität in der Missionsstrategie bei Paulus.

Ich komme zu einem dritten Raumkonzept, das für das Verständnis der Christianisierung Phrygiens bedeutsam ist, dem *sozialen Raumkonzept*. Christianisierung bedeutet im Blick auf dieses Raumkonzept zunächst erst einmal die Stiftung von Gedächtnisräumen. Solche Gedächtnisräume werden durch die Konstruktion von Erinnerung an vergangene Generationen von Christen und die Gründergestalten (beispielsweise Apostel und andere verehrungswürdige Missionare) gestiftet. Ich denke jetzt zunächst einmal weniger an die großen textlichen Überlieferungskomplexe in Gestalt der apokryphen und hagiographischen Literatur wie die verschiedenen Viten des Bischofs Abercius aus dem

²⁰ Vgl. BREYTENBACH, CILLIERS: Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes (AGJU 38), Leiden u. a. 1996.

²¹ Vgl. SCHNABEL, ECKHARD J.: Paul the Missionary. Realities, Methods and Strategies, Nottingham 2008, 268f; vgl. aber DERS.: Urchristliche Mission, Wuppertal 2002, 1185.

²² Vgl. OLLROG, WOLF-HENNING: Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979, 44.

phrygischen Hierapolis in der *Phrygia Salutaris*,²³ sondern auch an weniger bekannte Texte. Besonders interessant aus der bislang noch kaum untersuchten Menge des hagiographischen Materials scheint mir beispielsweise die präzise Analyse der hagiographischen Überlieferung zum Bischof Tryphon, der ausweislich dieser Traditionen aus Sampsados (Kampsados)²⁴, einem bislang nicht identifizierten Dörfchen bei Apamea Kibotos in Phrygien (*Phrygia I Pacatiana*) stammen soll. Bekanntlich galt die in einem von fünf Flüssen durchflossenen Tal auf einem Plateau zu Füßen eines Berges gelegene Stadt als der Ort, an dem die Arche Noah gestrandet sei; dies ist der Grund für die berühmte Darstellung der Arche auf den Münzen der Stadt, die unter verschiedenen Kaisern des dritten Jahrhunderts geprägt wurden.²⁵ Eine größere jüdische Gemeinde bezeugt schon Cicero mit seiner Rede *pro Flacco*, die ungefähr im Oktober 59 v. Chr. gehalten wurde (28, 68), obwohl es kaum archäologische Nachweise für deren Präsenz gibt. Möglicherweise war die Geschichte der Arche aus der biblischen Genesis auch deswegen unter Nichtjuden so populär, weil es auch pagane phrygische Sintfluttraditionen gab.²⁶ Natürlich war der Ort, an dem der Wettkampf zwischen Apollo und Marsyas stattgefunden haben soll und die Haut des unglücklichen Verlierers in einer Höhle gezeigt wurde, auch ein wichtiger paganer Kultort.²⁷ Leider wissen wir herzlich wenig über die Geschichte des Christentums an diesem Ort, den Gustav Hirschfeld als „Centralort“ Kleinasiens bezeichnet hat;²⁸ Ramsey hat fünfzehn mutmaßliche christliche Inschriften gesammelt. Darunter befindet sich die schöne Inschrift eines Fleischers (mit einem Fleischmesser) aus der Mitte des dritten Jahrhunderts namens Aurelius Artemas. Freilich weiß man nicht, ob er tatsächlich – wie Ramsey annimmt – kein Fleisch aus dem paganen Tempelkult verkaufte, so wie sich das eigentlich bereits aus den paulinischen Briefen als Lebensregel für antike Christen ergeben hätte.²⁹ Inzwischen sind (beispielsweise durch die Princeton Expeditionen) eine ganze Reihe weiterer spannender Inschriften dazugekommen, darunter der in Apameia aufgefundene Grabstein eines Mannes aus Antiochia am Maeander, der für die Mitte des dritten Jahrhunderts wahrscheinlich erstmals das IXΘΥΣ als christliches Symbol bezeugt.³⁰ Zwei Bischöfe sind – eher zufällig – bezeugt; einer agiert gemeinsam mit einem Bischof von Comama (Conana) namens Zoticus gegen die „neue Pro-

²³ NISSEN, THEODOR: Die Petrusakten und ein bardesanitische Dialog in der Aberkiosvita, in: ZNW 9 (1908) 190-328, 190-203. 315-328.

²⁴ So die Handschrift: Καμπάδου (ASS Nov. IV, 336 App.).

²⁵ Details bei AMELING, *Inscriptiones* II, 380 f (wie Anm. 4); und vor allem bei PRINGENT, PIERRE: *Le Judaïsme et l'image* (TSAJ 24), Tübingen 1990, 88-92.

²⁶ Vgl. CADUFF, GIAN ANDREA: *Antike Sintflutsagen* (Hyp. 82), Göttingen 1986, passim.

²⁷ Vgl. RAMSAY, *Cities I/2*, 414 f (wie Anm. 6).

²⁸ HIRSCHFELD, GUSTAV: *Kelainai – Apameia Kibotos* (APAW.PH 1, 1875), Berlin 1875, 1.

²⁹ Vgl. RAMSAY, *Cities I/2*, 534 nr. 388 (= R. 1891) (wie Anm. 6).

³⁰ MAMA VI, 224; vgl. dazu MITCHELL, STEPHEN: *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, Bd. II *The Rise of the Church*, Oxford 1993, 41 n. 244.

phetic“, auf dem Konzil von Nicaea ist der Ort durch einen gewissen Tharsicius Apamenus vertreten.³¹ Im Rahmen der Surveys eines deutsch-französischen Gemeinschaftsprojektes ist jüngst eine spätantike Kirche entdeckt worden. Viel ist das nicht. Doch zurück zu Tryphon und seiner hagiographischen Überlieferung: Nach dem griechischen Text der *Passio* und der anschließenden *Vita*, die von Pio Franchi de' Cavallieri entdeckt wurden,³² hütete der Heilige in seiner Jugend Gänse, trieb aber schon in frühen Jahren auch Dämonen aus und heilte verschiedene Krankheiten. Einmal rettete er auch die Bewohner seines Heimatdorfes Samsados bei Apamea vor dem Verhungern; während der decischen Verfolgung wurde er um das Jahr 250 n. Chr. nach Nicaea gebracht und in einer schrecklichen Weise gefoltert und hingerichtet, nachdem er zuvor den Praefekten Aquilinus (bzw. Licius) bekehrt hatte.

Ich möchte nun noch an einer weiteren Grabinschrift vorführen, inwiefern in Phrygien in Gestalt eines Gedächtnisraumes ein sozialer Raum konstruiert wird, der vollständig zwar nur für eine bestimmte in-group lesbar und verständlich war, aber durchaus auch Außenstehenden die Erfassung einer basalen Sinnschicht des Textes erlaubte. Die Inschrift, die mir als Beispiel dient, stammt wahrscheinlich aus dem oberen Tembris-Tal, eines linken Nebenflusses des Sangarios und somit aus einem deutlich nördlicheren Teil von Phrygien als den Gegenden, mit denen wir uns bisher beschäftigt hatten. Sie ist in das spätere dritte Jahrhundert (genauer: 290-300 n. Chr.) zu datieren und lautet in deutscher Übersetzung: „Aurelios Theódoros und Patrikis und Prokla und Euktémon, Christen, für Aurelia Domna, deren Stiefmutter, eine Christin. Aurelios Euktémon und Ammias für ihr Kind Onesime, eine Christin“.³³ Es handelt sich bei der Inschrift um einen Text auf einem weißen Marmorstein aus dem Museum von Kütahya (das antike Kotiaion), der repräsentativ für die Gruppe der sogenannten „Christen für Christen-Inschriften“ aus dem Tembris-Tal ist. Hinsichtlich ihrer Dekoration entsprechen diese Grabmonumente vollkommen den zeitgenössischen paganen und stammen wahrscheinlich sogar teilweise aus derselben Werkstatt; mit der Formel „Christen für Christen“ ist ein distinktes Moment zu den paganen Inschriften angegeben, das einen Raum innerhalb des

³¹ Vgl. RAMSAY, *Cities I/2*, 482 (wie Anm. 6); Eus., h.e. V 16,22 und *Nomina*, s. v. – Eusebius nennt auch noch zwei Märtyrer namens Gaius und Alexander, die unter Marc Aurel 172 n. Chr. in Apameia den Märtyrertod erleiden.

³² BHG 1856 sowie 1856a; FRANCHI DE' CAVALIERI, PIETRO: *Hagiographica* (SeT 19), Rom 1908, 45-74 = ASS Nov. IV, 1925, 329-336; die lateinische Version bei RUINART, THEODOR: *Acta Martyrum*, Regensburg 1869, 208-210; vgl. PONCELET, ALBERT: *La vie et les œuvres de Thierry de Fleury*, AnBoll 27 (1908) 5-27, 7-10. 15-18 sowie im *Bulletin des publications hagiographiques*, AnBoll 28 (1909) 201-248, 217.

³³ Grabstein Nr. 10 aus GIBSON, ELSA: *The „Christians for Christians“ Inscriptions of Phrygia* (HThSt 32), Missoula, Montana 1978, 24-26 = Grabstein Nr. 42 bei TABBERNEE, WILLIAM: *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism* (NAPS.PMS 16), Macon, Georgia 1997, 271-277.

geographischen und kulturellen Raumes des oberen Tembristal abgrenzt und insofern markiert. Aber selbstverständlich haben wir es nicht nur mit Zeichen eines christlich konnotierten Raumes zu tun – der griechische Text des Grabsteins aus Kütahya zeigt, dass es sich um eine Art Familiengrab handelt: Euktémon, einer der Söhne, legt offenbar anlässlich des Todes seiner Tochter Onesime ein Familiengrab an, in dem auch die Stiefgroßmutter der Onesime begraben wurde. Ob die Familie zu jener in Phrygien beheimateten Sonderform des antiken Christentums, der „neuen Prophetie“ gehörte (die, wie wir bereits sagten, von ihren Gegnern „Montanismus“ genannt wurde), lässt sich nicht mehr entscheiden, weil eindeutige Identitätsmarker fehlen. Während die Hervorhebung des Bekenntnisses in der „Christen für Christen“-Formel früher als Zeichen eines besonderen Bekenntniseifers interpretiert wurde, mit dem sich Christen gegen ihre pagane Umwelt absetzten, hat sich inzwischen die Ansicht durchgesetzt, dass die Inschriften Zeichen der religiösen Toleranz im Tembristal in der großen Friedensperiode am Ende des dritten Jahrhunderts vor der großen diokletianischen Christenverfolgung waren.³⁴ Damit sind sie Zeichen eines begrenzten religiösen Kleinraumes, der innerhalb mehrerer Großräume offenkundig nur zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Umständen aktualisiert wurde. Will man solche Raumschichtungen konzeptionell begreifen, dann muss man auf den französischen Soziologen Pierre Bourdieu zurückgreifen und seine Beschreibung des sozialen Raumes als „relationales Feld habituelier Praxis“:³⁵ Der christliche Raum im oberem Tembristal wurde durch bestimmte neue Relationen konstituiert, die sich über die vorfindlichen Familien-, Patronage- und sonstigen sozialen Relationen legten. Als symbolische Abbeviatur dieser neuen Relationen diente die Bezeichnung „Christen“, die die neuen, einerseits geschwisterlich konstituierten Relationen, andererseits hierarchisch geordneten Relationen zusammenfasste. Für die geschwisterliche Relation stand beispielsweise der geschwisterliche Kuss in der Liturgie, für die hierarchischen Relationen standen die verschiedenen Ämter und Dienste der Liturgie wie das Amt des Vorstehers (Presbyters); auf diese Zusammenhänge kann ich aber heute nicht eingehen und muss ich auch nicht eingehen.

Nach diesem Durchgang durch das reiche und dann doch wieder ziemlich begrenzte Material für die Christianisierung von Landschaft und Provinz Phrygien anhand von Beispielen für drei unterschiedliche Raumkonzeptionen erlaube ich mir nun vier zusammenfassende Thesen über die Christianisierung Phrygiens.

1. Es spielten für die Christianisierung zunächst einmal die *Städte* eine bedeutende Rolle und prägten ein durchaus lokal jeweils unterschiedliches Christen-

³⁴ Nachweise für Calder bei STROBEL, AUGUST: Das heilige Land der Montanisten (RGVV 37), Berlin/New York 1980, 104f; eine andere Sicht bei GIBSON, The „Christians for Christians“ Inscriptions, 141-144.

³⁵ BOURDIEU, PIERRE: Sozialer Raum, symbolischer Raum, in: DERS., Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns (Edition Suhrkamp NF 985), Frankfurt/Main 1998, 13-27.

tum aus. Allein schon die Inschriften machen deutlich, dass sich das Christentum im südlicher gelegenen Laodicea von dem in Eumeneia, das auf der Höhe von Sardes im Norden lag, deutlich unterschied. Allerdings erlauben die unterschiedlichen Formulare auf Grabsteinen nur Mutmaßungen über den Grad von Differenz und Gemeinsamkeit zwischen den lokalen Christentümern. Gleichzeitig gibt es aber, wie die „neue Prophetie“ der später so genannten Montanisten zeigt, eben auch ein nichtstädtisches, ländliches Christentum, das für die offenbar stark durch Landgüter geprägten Landstriche der phrygischen Hochebene charakteristisch war. Vielleicht kann man also im Fall der „neuen Prophetie“ von einem stadunabhängigen Phänomen eines Hinterlandes ohne Stadtbezug sprechen, von einer „Landgüterkonversion“.

2. Es spielen aber eine mindestens genauso große Rolle für die Ausbreitung des Christentums in Phrygien die bedeutenden *Straßenverbindungen*, vor allem durch das Mäandertal nach Ephesus und durch das Hermustal nach Sardes (und weiter nach Smyrna). Und mit den Handelsverbindungen auf diesen für Kleinasien schlechterdings zentralen Straßen muss man natürlich im selben Atemzug auch die sich auf diesen Routen bewegenden Berufsgruppen, also Kaufleute, Beamte und insbesondere Militärs nennen: Ein Alexander aus Phrygien gehört im zweiten Jahrhundert zu den Lyoneser Märtyrern.³⁶
3. Es spielt schließlich mindestens für die Christianisierung des Lycustales, wahrscheinlich aber auch für Apamea Kibotos und andere Orte an den Straßen die in Phrygien besonders große jüdische Diaspora eine Rolle: Anders wäre überhaupt nicht zu erklären, warum der Apostel Philippus und seine Töchter sich ausgerechnet in Hierapolis niederlassen und dort in der Spätantike ihr bereits erwähntes Mausoleum, das große Philippeion, errichtet worden wäre. Zu nennen sind aber auch Acmonia, Sebaste, Eumeneia, Apameia, Docimion und Iconium.³⁷ Dieses Judentum aber war offenkundig bereits in einem hohen Maße pluralisiert; jedenfalls deutet mein verstorbener Tübinger neutestamentlicher Lehrer Martin Hengel so die viel verhandelte „Häresie“ im phrygischen *Colossae*, die der gleichnamige pseudo-paulinische Brief erwähnt: Hengel interpretiert diese Gruppe, die sich als „Philosophie“ präsentierte, in der die Verehrung der Engel, visionäre Offenbarungen, kosmisch-astrologische Spekulationen, aber auch die Einhaltung von Festzeiten und Speisegeboten, ja selbst die Beschneidung eine Rolle spielten (Kol 2, 16-18; 3, 11), als Zeichen von „jenem paganen, judaisierenden Milieu, das für Kleinasien in hellenistisch-römischer Zeit typisch ist“.³⁸ Wie wichtig diese synkretistischen Formen zwischen dem mehrheitskirchlichen Christentum und dem rabbinisch normierten Judentum auch in der Spätantike noch waren, zeigt

³⁶ Text bei Eusebius, h.e. I 3,49 (Acts of the Christian Martyrs, 76,26 Musurillo).

³⁷ Vgl. RAMSAY, Cities I/2, 667 f (wie Anm. 6).

³⁸ HENGEL, MARTIN/SCHWEMER, ANNA MARIA: Paulus zwischen Damaskus und Antiochien, Tübingen 1999, 254f.

die Polemik einer Provinzialsynode von Laodicaea gegen die Engelverehrung: Christen, so heißt es in einem Canon dieser Synode, sollen sich nicht „zu Versammlungen (συνάξεις) halten, wo man die Engel verehrt“ (can. 35).

4. Schließlich spielen natürlich auch alle die Personengruppen für die Christianisierung Phrygiens eine Rolle, auf die die jüngere Forschung besonderes Augenmerk gelegt hat: Bischöfe, aber auch die Märtyrer (wie wir an Tryphon aus Sampsados sahen) als eine öffentlich sichtbare Form von Christentum, die die neue Religion in ein attraktives Licht stellt und damit zugleich neue Anhänger wirbt.³⁹ Ob und wie auch pagane Religiosität den Christianisierungsprozess erleichtert hat, ist schwer zu sagen – ich habe vor einiger Zeit ausführlicher zu zeigen versucht, dass die sogenannten „Orakel“ der neuen Prophetinnen und Propheten, also der montanistischen Bewegung, eine Form von Christentum aus seiner palästinischen Anfangsphase aktualisieren, das angesichts der vielen Orakelheiligtümer in der Provinz *Asia* (Clarus, Milet, Didyma, aber auch Hierapolis) die neue Religion mit den Charakteristika der alten Kulte ausstattet und so glaubwürdiger macht.⁴⁰

Ich hatte versprochen, wenigstens knapp Konsequenzen für die Gegenwart anzudeuten. Da ich kein Missionswissenschaftler bin, gebe ich dem neuen Rektor und ihnen allen folgende vier Fragen mit, die ich aus meinen vier Beobachtungen ableite:

1. Achten wir noch genügend auf die Bedürfnisse ländlicher Siedlungen, wenn wir über christliche Mission hierzulande nachdenken oder wird rein von den Städten her gedacht?
2. Gibt es bei uns neben den Professionellen wie in der Antike für die Mission besonders geeignete Laien, wie damals etwa Kaufleute und Soldaten?
3. Wie gehen wir bei der Mission mit den anderen Religionen um? Sind sie nur ein Objekt, das zu missionieren ist wie die Atheisten und Agnostiker? Oder sehen wir andere, beispielsweise die monotheistischen Religionen als Partner bei der Überzeugung derer, die gar nicht an Gott glauben?
4. Gibt es, kann es nach reformatorischem Verständnis besondere Personen geben, die für das Christentum gewinnen helfen? Kirchenführer und Märtyrer wie einst, aber vielleicht auch Public Intellectuals, prominente Konvertiten?

Vorträge, die nur mit Fragen enden, sind eigentlich zutiefst unbefriedigend. Aber vermutlich ist es für den Beginn des Rektorates eines Missionswissenschaftlers nicht ganz unangemessen, mit Fragen zu enden, die vor allem ein Missionswissenschaftler und eine von ihm geleitete Hochschule beantworten können sollte.

³⁹ Zu Bischöfen als „Gatekeeper“ vgl. DRAKE, HAROLD ALLEN: *Models of Christian Expansion*, in: HARRIS, WILLIAM V. (Hg.): *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation* (Columbia Studies in the Classical Tradition 27), Leiden/Boston 2005, 1-14, 8.

⁴⁰ Vgl. MARKSCHIES, CHRISTOPH: *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 109-136.

Summary

The concept of space underlying the consideration of the Christianization of Phrygia must be differentiated in three ways: In the historical-political space, in addition to the general understanding of this dimension, it is important to recognize that the Montanists changed the interpretation of the political geography. The physical space is characterized by a Pauline mission strategy that reached the hinterland as an extension of the mission to the towns and thereby used the good major highways. The social space is mirrored in the large number of inscriptions which attest to a large Jewish diaspora and a strengthening of Christianity, by highlighting individuals, in particular bishops and martyrs. Relevant questions for contemporary mission arise from the consideration of rural areas, lay ministry, other religions and paragons of the faith.

Prof. Dr. Dres. h. c. Christoph Markschies, Lehrstuhl für Antikes Christentum, Theologische Fakultät, Humboldt-Universität zu Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin; E-Mail: christoph.markschies@rz.hu-berlin.de

„... wir aber einen unvergänglichen Siegeskranz“ (I Kor 9, 25)

Ursprung und Sinn paulinischer Agon-Metaphorik

Der Sport stellt heute ein weltumspannendes Sinnsystem dar¹ und wird z. T. „quasi-liturgisch“² inszeniert – zumindest was die Eröffnungsveranstaltungen der Olympischen Spiele betrifft. Diese große Bedeutung, die dem Sport heute zukommt, führt dazu, dass er sich als „Bildspender“ zur Illustration verschiedener, auch abstrakter Zusammenhänge geradezu aufdrängt. Oder anders gesagt: „Der sportliche Wettkampf hat eine hohe metaphorische Qualität“.³

Dass dies nicht nur für den modernen Sport gilt, sondern in noch weitaus stärkerem Maße für die antike Gymnastik und Agonistik,⁴ lässt sich durch die breite, vielfältige und ausführliche Bildwelt des Wettkampfs in den Quellen der Antike belegen. Es ist davon auszugehen, dass dem antiken Menschen um die Zeitenwende eine agonistische „Bildwelt“ vorlag, die sich zur Bildung von Metaphern nicht weniger aufdrängte als im medialen Zeitalter des 21. Jahrhunderts. Im Mittelmeerraum hatte der Hellenismus den Gedanken des Agon kultiviert. Dieser hat nicht nur beeindruckende Bauten hervorgebracht, sondern auch seine Spuren in der Sprache hinterlassen. Von den Vorsokratikern über Platon bis hin zu den Kynikern und Stoikern des 1. und 2. Jh. n. Chr.,⁵ aber auch in den Schriften des hellenistischen Judentums (Philo, bzw. 4 Makk),⁶ findet sich eine Vielzahl von Vergleichen, Bildern und Metaphern, die aus der Agonistik und Gymnastik stammen. Sie belegen eindrücklich, dass der Wettkampf in neutestamentlicher Zeit nicht nur ein gewichtiger Bereich des gesellschaftlichen Lebens

¹ Vgl. GRUPE, OMMO: Sport als Kultur, Zürich 1987, 42-115.

² SCHWANKL, OTTO: „Lauf so, dass ihr gewinnt“. Zur Wettkampfmetaphorik in I Kor 9, in: BZ 41 (1997) 174.

³ Ebd.

⁴ Der Begriff „Sport“ kommt vom englischen „sports“ und geht auf „Spiele und Wettkämpfe des Mittelalters und der frühen Neuzeit in England zurück“ (GRUPE, OMMO/KRÜGER, MICHAEL: Sport; in: GRUPPE, OMMO/MIETH, DIETMAR (Hgg.): Lexikon der Ethik im Sport, Schorndorf 1998, 478). In einem weiteren Sinne kann auch vom „Sport“ in der Antike gesprochen werden, sachlich zutreffender ist es jedoch, von Gymnastik, Agonistik oder auch Athletik zu sprechen, um die griechische Begrifflichkeit des Kontextes aufzugreifen, in dem die neutestamentliche Metaphorik ihren Ursprung hat.

⁵ BRÄNDL, MARTIN: Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik (WUNT II/222), Tübingen 2006, 32-75.

⁶ A. a. O. 76-137.

war, sondern auch als Bildspender für religiöse und ethische Gedanken eine große Rolle spielte.

Angesichts dieser Zusammenhänge ist es nicht verwunderlich, dass sich agonistische Anspielungen und Metaphern auch im Neuen Testament finden, wenngleich sie nicht so häufig anzutreffen sind wie bei Philo von Alexandrien oder Stoikern wie Epiktet. Von einigen Ausnahmen abgesehen⁷ bleibt das agonistische Wortfeld auf das Corpus Paulinum beschränkt. Entfaltet wird die Bildwelt des Agon vor allem in 1 Kor 9,24–27. Ansonsten begnügt sich der Apostel mit einzelnen stichwortartigen Metaphern. Für den heutigen Leser bleibt der agonistische Hintergrund oftmals im Dunkeln, da ihm die agonistische Fachsprache nicht vertraut oder in der Übersetzung nicht mehr zu erkennen ist.⁸

Die Frage nach den Ursprüngen und dem Sinn der paulinischen Agon-Metaphorik führt unweigerlich hinein ins Zentrum paulinischer Theologie und Biographie, weil die agonistischen Bilder vor allem den Dienst des Apostels und seine dabei gemachten Erfahrungen reflektieren. An ihnen wird in besonderer Weise deutlich, dass sich die paulinische Missionstheologie nicht vom Leben und Geschick des Apostels trennen lässt und seine Erfahrungen im Dienst für das Evangelium maßgeblichen Anteil an der Formulierung seiner Verkündigung haben. So ist eine Untersuchung der paulinischen Agon-Metaphern notgedrungen mit einem ganzen Bündel von Fragen verbunden, die aufs engste mit der paulinischen Theologie und Biographie zusammenhängen. Etwa die Frage nach Herkunft und Ausbildung des Apostels, nach seinen jüdischen Wurzeln und dem hellenistischen Einfluss, nach alttestamentlich-frühjüdischen Traditionen und popularphilosophischen Anleihen, nach chronologischen Abläufen und sozioökonomischen Lebenskontexten, nach agonistischen Kenntnissen und metaphorbildendem Geschick. Ist Paulus überhaupt eine solch enge Verbundenheit mit den Spielen seiner Zeit zuzutrauen, oder wird er sich als ehemaliger Pharisäer nicht eher vom Betrieb in den Stadien distanziert haben? Gibt er den Agon-Motiven in seinen Briefen einen eigenen theologischen Sinn oder bleibt er in den Bahnen der vorwiegend moralischen Applikation der traditionellen Agon-Bilder? Der vorliegende Beitrag versucht, Antworten auf einige dieser Fragen zu geben.

⁷ Etwa Lk 13,24; 18,5; Apg 20,24; Hebr 10,32f; 12,1-4; 1Petr 5,4; Jak 1,12; Jud 3.

⁸ Schon die Übersetzung von ἀγών mit „Kampf“ verschleiert die „agonistische“ Herkunft des Wortes, und wenn die Einheitsübersetzung μηδεις υμᾶς καταβραβεύετω in Kol 2,18 nicht in Aufnahme der agonistischen Metaphorik mit „lasst euch den Siegespreis nicht nehmen“, sondern mit „niemand soll euch verachten“ übersetzt, dann ist der agonistische Anklang, den diese Wendung in neutestamentlicher Zeit unter Umständen noch hatte, für den heutigen Leser nicht mehr zu erkennen.

I Agon-Metaphorik bei Paulus und in der kynisch-stoischen Diatribe

Wie die Arbeit von Poplutz zeigt, werden bis in die Gegenwart die paulinischen Agon-Bilder auf den „Einfluß der kynisch-stoischen Diatribe zurückgeführt“.⁹ Eine eingehende Untersuchung der popularphilosophischen und paulinischen Texte zeigt jedoch, dass aus der bloßen Verwendung der agonistischen Bildwelt in neutestamentlicher Zeit nicht auf einen bestimmten philosophischen Hintergrund geschlossen werden kann. Spätestens seit der Arbeit von V. C. Pfitzner¹⁰ ist es nicht mehr möglich, nur aufgrund formaler Ähnlichkeiten eine inhaltliche Abhängigkeit des Apostels von der „kynisch-stoischen Diatribe“ zu behaupten, wie es noch R. Bultmann getan hatte,¹¹ da mit der „Diatribe“ zwar gewisse Stilformen, jedoch keine festen Inhalte verbunden sind. Sucht man nach Analogien zu einem bestimmten philosophischen Kontext, so lassen sich zwischen der paulinischen und der kynischen bzw. stoischen Metaphernbildung erhebliche inhaltliche Spannungen feststellen. Zwar fehlen bei Paulus keinesfalls die ethischen Implikationen (vgl. 1 Kor 9, 25; Gal 5, 7; Phil 1, 27), doch vollzieht sich sein Agon nicht primär in einem moralisch-sittlichen Kampf, sondern im Dienst für das Evangelium (1 Kor 9, 27; Gal 2, 2; 1 Thess 2, 2), in dem der Apostel mit seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern (Phil 4, 3) bzw. der ganzen Gemeinde (Phil 1, 27-30; vgl. Röm 15, 30) verbunden ist.¹² Seine agonistischen Metaphern bringen deshalb nicht wie bei den Stoikern in erster Linie das Streben nach Selbstvervollkommnung zum Ausdruck, sondern die Solidarität des Apostels mit seiner Gemeinde, mit der er im selben Kampf steht (Phil 1, 30) und dasselbe Ziel (1 Kor 9, 25) vor Augen hat.¹³

Des Weiteren ist Paulus der anthropologische Dualismus fremd, der seit Platon die Agon-Metaphorik in der griechischen Tradition durchzieht. Demgegenüber greift Paulus auf die Sprache des Agon zurück, um seine leibhaftige Hingabe im Dienst für das Evangelium und für die Gemeinden zu beschreiben. Ziel des ἀγών ist nicht die Befreiung vom Leib, sondern der leibhaftige Dienst für das Evangelium. Der „Leib“ ist für den Apostel sogar ein „Tempel des heiligen Geistes“ (1 Kor 6, 19). Angesichts dieser sachlichen Differenzen überrascht es nicht, dass einzelne Motive bei Paulus einen völlig anderen Sinn erhalten als bei den Kynikern und Stoikern. So beschreibt das metaphorische τρέχειν nicht

⁹ PAPHOMAS, AMPHILOCHIOS: Das agonistische Motiv 1 Kor 9, 24 ff. im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen, in: NTS 43 (1997) 241; POPLUTZ, UTA: Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotaphorik bei Paulus (HBS 43), Freiburg i. Br. u. a. 2004, 403 ff.

¹⁰ PFITZNER, VICTOR C.: Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature (NT.S XVI), Leiden 1967.

¹¹ BULTMANN, RUDOLF: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (FRLANT 13), Göttingen 1910 (ND mit einem Geleitwort von HANS HÜBNER 1984).

¹² BRÄNDL, Agon 54-68 (wie Anm. 5).

¹³ A. a. O. 70 f.

den Lauf des Stoikers nach sittlicher Vollkommenheit, sondern vor allem den Dienst des Apostels in der Verkündigung des Evangeliums (Gal 2, 2; Phil 2, 16; vgl. 2 Thess 3, 1; 2 Tim 4, 6-8; Apg 20, 24). Der Siegeskranz veranschaulicht die – in der griechischen Agon-Tradition nur bei Platon anklingende – eschatologische Dimension christlicher Existenz (1 Kor 9, 25; Phil 3, 14).

Angesichts der inhaltlichen Unterschiede zwischen paulinischer und kynischer bzw. stoischer Agon-Metaphorik müssen auch die formalen Gesichtspunkte neu bedacht werden. Die damals beliebten Bilder von Läufer und Faustkämpfer werden sich daher bei Paulus weniger dem kynisch-stoischen Kontext als demselben metaphernspendenden Bereich der Agonistik verdanken. Im Unterschied zu Paulus, bei dem eindeutig das Laufmotiv in Vordergrund steht, fällt bei der zeitgenössischen Popularphilosophie die besondere Vorliebe für den Faustkämpfer, Pankratiasten und Ringer auf. Singuläre *termini technici* wie das seltene ὑπωπιάζειν (1 Kor 9, 27) finden sich nur bei Paulus. Ebenso lässt sich der Sachverhalt, an den Paulus in 1 Kor 9, 24 erinnert, literarisch erst bei dem etwa ein Jahrhundert nach Paulus lebenden Satiriker Lukian (Anach 13) nachweisen und dürfte deshalb kaum aus der Tradition stammen, sondern eher die konkreten Bedingungen der panhellenischen Spiele am Isthmus im Blick haben. Ebenso wenig dürfte die Gegenüberstellung von φθαρτός und ἄφθαρτος στέφανος in 1 Kor 9, 25 eine Anleihe an die in der griechischen Agon-Tradition beliebte Gegenüberstellung unterschiedlicher Siegeskränze sein, da sich bei Paulus kaum Anklänge an die Polemik kynischer oder stoischer Athletenkritik finden und der Gegensatz von φθαρτός und ἄφθαρτος typisch paulinischer Sprachgebrauch ist.¹⁴

Folglich reduzieren sich die Analogien zwischen kynischem bzw. stoischem und paulinischem Wortgebrauch – abgesehen von der allgemeinen Verbreitung des agonistischen Wortfelds – auf Beispiele wie ἐγκρατεύεσθαι (1 Kor 9, 25) oder den καλὸς ἀγὼν der Pastoralbriefe (1 Tim 6, 12 u. ö.), wobei im Falle der Pastoralbriefe möglicherweise mit einem stärkeren Einfluss traditioneller Agon-Metaphorik zu rechnen ist, die allerdings durch das hellenistische Judentum vermittelt sein dürfte. Bei Paulus selbst fehlen die für die popularphilosophische Agon-Metaphorik konstitutiven Ausdrücke wie ἀρετή, πάθη, πόνος, ἐγκράτεια, εὐδαιμονία, ἡδονή, ἀπάθεια, ἀταραξία usw., vielmehr meidet er das für die Kyniker und Stoiker typische πόνος und orientiert sich am Sprachgebrauch der Septuaginta, wie seine Vorliebe für κοπιᾶν bzw. κόπος zeigt.¹⁵ Demnach belegt

¹⁴ Die strikte Gegenüberstellung von φθαρτός und ἄφθαρτος ist für die paulinische Theologie konstitutiv (Röm 1, 23; 1 Kor 9, 25; 15, 42–54; vgl. 1 Petr 1, 23); ἄφθαρτος bezeichnet dabei die vom vergänglichen Menschen kategorial unterschiedene Unvergänglichkeit Gottes (Röm 1, 23; vgl. 1 Tim 1, 17), bzw. des von ihm durch die Auferstehung hervorgebrachten Lebens (1 Kor 15, 52). Vgl. HARDER, GÜNTHER: φθειρω κτλ., ThWNT IX (1973) 106; MICHEL, OTTO: Der Brief an die Römer (KEK IV), Göttingen⁵ 1978, 115; SCHRAGE, WOLFGANG: Der erste Brief an die Korinther II (1 Kor 6, 12–11, 16) (EKK VII/2), Neukirchen-Vluyn u. a. 1995, 368.

¹⁵ Κοπιᾶν bzw. κόπος findet sich bei Paulus 19-mal. Offensichtlich hat er das Wortfeld in die christliche Gemeindesprache eingeführt und ihm die für das NT eigentümliche Bedeutung

eine genaue Untersuchung der Quellen, dass sich sowohl inhaltlich wie auch formal kaum direkte Spuren eines Einflusses kynischer bzw. stoischer Agon-Metaphorik bei Paulus feststellen lassen, weil die inhaltlichen Spannungen zwischen beiden zu deutlich und die formalen Analogien zu schwach sind.

2 Agon-Metaphorik bei Paulus und im hellenistischen Judentum, vor allem bei Philo von Alexandrien

Letztlich wird man bei der starken Verbreitung agonistischer Motive nicht ausschließen können, dass Paulus ihre Verwendung im popularphilosophischen Kontext kannte. Allerdings dürfte er sie vor allem durch die Vermittlung des hellenistischen Judentums kennengelernt haben. Wie ausführlich, lebendig und anschaulich man in diesen Kreisen agonistische Bilder und Zusammenhänge verwenden konnte, zeigen die Schriften des Alexandriners Philo,¹⁶ der nicht nur die Wettkämpfe besucht und die Ausbildung im Gymnasium durchlaufen hat, sondern auch agonistische Bilder und Vergleiche bis zur Manieriertheit aufgreift.¹⁷ Mit Paulus verbinden ihn sowohl sprachliche wie auch inhaltliche Analogien, denn ein Großteil des agonistischen Wortfeldes der paulinischen Briefe findet sich im Schrifttum Philos, und die theozentrische Weltansicht, die bei Philo den ἀγὼν εὐσεβείας zum Dienst für Gott werden lässt, stellt ihn mehr an die Seite des Paulus als an seine stoischen Vorbilder.¹⁸

Allerdings dürfen diese Parallelen nicht die Tatsache verschleiern, dass nicht nur im Blick auf ihren kulturellen Hintergrund, sondern auch im Blick auf die Verwendung der agonistischen Metaphern zwischen beiden tiefgreifende Unterschiede bestehen. Während sich in den paulinischen Metaphern die konkreten

gegeben (vgl. HARNACK, ADOLF VON: Κόπος, in: ZNW 27 [1928] 1-10). Paulus schildert damit zunächst seine eigene schwere Handarbeit, die er ausübt, um den Gemeinden nicht zur Last zu fallen (1 Thess 2, 9; 1 Kor 4, 12; vgl. 2 Thess 3, 8; Apg 20, 35; Eph 4, 28). Dann die im Rahmen seiner missionarischen Tätigkeit durchgestandenen Leiden (2 Kor 11, 27), die ihn als wahren Diener Christi auszeichnen (1 Kor 15, 10; 2 Kor 6, 4f; 11, 23). So werden κοπιᾶν bzw. κόπος schließlich zu *termini technici* und bezeichnen seine ganze missionarische und die jungen Gemeinden unterstützende Tätigkeit (1 Kor 15, 10; Phil 2, 16; Gal 4, 11; 1 Thess 3, 5; vgl. Kol 1, 29; Joh 4, 38) bzw. die Missions- und Gemeindefarbeit anderer (Röm 16, 6.12; 1 Kor 16, 16; 2 Kor 10, 15; 1 Thess 1, 3; 5, 12; vgl. 1 Tim 5, 17).

¹⁶ Der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien gilt als bedeutendster Vertreter einer Synthese aus Judentum und Hellenismus im Diasporajudentum des 1. Jahrhunderts. Er dürfte etwa zwischen den Jahren 20 und 10 v. Chr. geboren sein (SCHÜRER, EMIL: *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*. A New English Version Revised and Edited by G. VERMES/F. MILLAR/M. BLACK, Edinburgh III/2 1987, 816) und war daher ein etwas älterer Zeitgenosse des Paulus, dessen Geburt wohl um die Zeitwende anzusetzen ist (RIESNER, RAINER: *Die Frühzeit des Apostels Paulus [WUNT 71]*, Tübingen 1994, 191).

¹⁷ BRÄNDL, Agon 85-96 (wie Anm. 5).

¹⁸ A. a. O. 96-115.

Erfahrungen des apostolischen Dienstes widerspiegeln (vgl. 1 Thess 2, 2; 1 Kor 9, 26 f; Phil 1, 30; 4, 3; Gal 2, 2; 5, 7 u. ö.), erschöpft sich die Bilderwelt Philos trotz ihrer Originalität und Anschaulichkeit oftmals in allegorischen Deutungen und rationaler Apologetik.¹⁹ Für letzteren besteht der ἀγών εὐσεβείας in der Vollkommenung der Seele, die sich mit Hilfe der Vernunft zu Gott aufschwingt. Für Paulus ist es der Weg der Kondeszendenz Gottes in Jesus Christus, durch dessen Hingabe am Kreuz auch der Apostel zum leibhaften Dienst gerufen ist (1 Kor 9, 27; 4, 9–13; Phil 1, 27–30; 1 Thess 2, 2). Weil Paulus sich nicht den anthropologischen Dualismus und rationalen Optimismus Philos zu eigen machen kann, ist sein ἀγών nicht primär ein Kampf der Tugend und Askese, sondern ein Kampf in der Nachfolge Christi und im Dienst für das Evangelium. Daher ist die Qualität des Siegespreises in der philonischen Agon-Metaphorik auch keine eschatologische wie bei Paulus, sondern eine ethische bzw. intelligible. Die tiefgreifenden Unterschiede in Theologie und Anthropologie, über die auch formale Parallelen und der gemeinsame Sprachgebrauch nicht hinwegtäuschen können,²⁰ lassen daher keinen Schluss auf eine Abhängigkeit des Apostels von Philo zu, sondern erklären sich am besten, wenn man annimmt, dass beide sich derselben zwei Quellen bedienen: dem hellenistischen Judentum und der eigenen Kenntnis von Gymnastik und Agonistik.

Dabei dürfte dem Umstand eine besondere Bedeutung zukommen, dass sich im frühjüdischen Schrifttum wie etwa dem Buch der Weisheit (4, 2; 10, 10–12), Jesus Sirach (4, 28) und dem vierten Makkabäerbuch (17, 11–16 u. ö.) die agonistischen Metaphern fest mit der Tradition vom Leiden des Gerechten und dem Kampf des Weisen gegen die Torheit verbunden haben, die ausgehend von den Psalmen (Ps 22; 69) und Propheten (Jer 1; Jes 52 f) ganz entscheidend für das Selbstverständnis des Apostels sind.²¹

3 Paulus und die Spiele

Im Blick auf die Metaphernbildung stellt die Aufnahme traditioneller Vorbilder und die Formulierung aufgrund eigener Kenntnisse keine Alternative dar, vielmehr bedingt sich beides auf vielfältige Weise. Wer die Spiele nicht kennt, wird

¹⁹ Vgl. SANDMEL, SAMUEL: Philo of Alexandria. An Introduction, New York/Oxford 1979, 150–152: „Thus, Philo was fully a rationalist, Paul not. [...] In Philo all is static, and history of little import, since in Philo the Logos is timeless and unconnected with time or space; in Paul, [...], event is the crucial matter in that the Christ became Jesus in Judea in the immediate past history, and then the Christ appeared to Paul.“

²⁰ Vgl. RUNIA, DAVID THEUNIS: Philo in Early Christian Literature, Assen 1993, 72 f, der nach dem Vergleich der anthropologischen Kategorien zusammenfasst: „[...] the parallels between Philo and Paul occur above all on the *terminological* level. Paul, his opponents and Philo are using the same terms, but mean something quite different by them.“

²¹ BRÄNDL, Agon 76–85. 120–130 (wie Anm. 5).

agonistische Metaphern kaum verstehen und daher nicht verwenden. Wenn Paulus die Christen in Korinth mit dem Hinweis οὐκ οἴδατε (1 Kor 9, 24) an Bekanntes erinnert, dann muss er dabei ganz konkrete agonistische Sachverhalte vor Augen gehabt haben, die seinen Lesern bekannt waren. Die Möglichkeit einer Aufnahme traditioneller Agon-Motive macht daher die Frage nach den sozioökonomischen, chronologischen und biographischen Zusammenhängen nicht irrelevant, sondern provoziert sie geradezu, wenn die Stärke einer Metapher in besonderer Weise von der Unmittelbarkeit der Erfahrung abhängt, auf die sie sich bezieht.

Wettkämpfen hätte Paulus auf allen Stationen seines Lebensweges begegnen können. Nicht nur seine Geburtsstadt Tarsus war für ihre agonistische Tradition bekannt,²² sondern auch in Jerusalem,²³ Samaria / Sebaste²⁴ und in Galiläa²⁵ befanden sich agonistische Anlagen aus herodianischer Zeit, auch wenn dort seltener offizielle Wettkämpfe stattfanden wie in Caesarea Maritima, dem Zentrum für Agonistik und Gymnastik *par excellence*.²⁶ Ob Paulus wie viele seiner Volksgenossen die Spiele und Theater selbst besucht hat, muss dennoch als äußerst unwahrscheinlich gelten, da er sich rückblickend auf die Zeit vor seiner Berufung als besonders gesetzestreuen Pharisäer und Eiferer für die Überlieferungen der Väter charakterisiert (Gal 1, 13 f; Phil 3, 5 f; vgl. Apg 5, 43; 22, 3; 23, 6). Damit gehörte Paulus in jenes Spektrum des damaligen Judentums, das mit der Abwehr der Assimilierung an die fremden hellenistischen Sitten auch die Wettkämpfe und Spiele aufs tiefste verabscheute. Hier hatte man noch nicht vergessen, dass der Angriff auf die Existenz des jüdischen Volkes sowohl unter Antiochus IV. wie auch unter König Herodes von griechischen Wettkämpfen und Spielen begleitet wurde.²⁷ Es ist daher kaum denkbar, dass Paulus vor seiner

²² A. a. O. 179-182.

²³ Vgl. LÄMMER, MANFRED: Griechische Wettkämpfe in Jerusalem und ihre politischen Hintergründe, in: KBSW 2 (1973) 182-227. Nach dem Bericht des Josephus (Ant XV 267-279) feierte Herodes in Jerusalem eine πανήγυρις, „also ein typisch griechisches Volksfest, das gewöhnlich aus einem kultischen, einem agonistischen und einem allgemeinunterhaltenden Teil mit Trinkgelagen, Tanzvorführungen und Lustbarkeiten anderer Art bestand“ (a. a. O. 187).

²⁴ BRÄNDL, Agon 159-162 (wie Anm. 5).

²⁵ Abgesehen vom jüdischen Kernland um Jerusalem waren am Ende der Regierungszeit des Herodes „athletische und musisch-dramatische Wettkämpfe sowie Pferde- und Wagenrennen in den größeren Städten Palästinas zu einer festen Einrichtung geworden“ (LÄMMER, MANFRED: Griechische Wettkämpfe in Galiläa unter der Herrschaft des Herodes Antipas, in: KBSW 5 [1976], 37). Herodes Antipas, Tetrarch über Galiläa und Peräa (4. v. Chr. bis 39. n. Chr.), folgte nicht nur mit seiner Treue zu Rom und dem Hang zur hellenistischen Kultur der Politik seines Vaters Herodes, sondern hatte offensichtlich wie jener eine besondere Vorliebe für die griechische Athletik (vgl. HENGEL, MARTIN: The „Hellenization“ of Judaea in the First Century after Christ, London/Philadelphia 1989, 39; BATEY, RICHARD A.: Jesus and the Theatre, in: NTS 30 [1984] 563-574).

²⁶ Vgl. LÄMMER, MANFRED: Die Kaiserspiele von Caesarea im Dienste der Politik des Königs Herodes, in: KBSW 3 (1974) 95-164; LÄMMER, MANFRED: Griechische Agone und römische Spiele unter der Regierung des jüdischen Königs Agrippa I., in: KBSW 10/11 (1981/82) 199-237.

²⁷ BRÄNDL, Agon 140-149. 150-172 (wie Anm. 5).

Berufung die Theater und agonistischen Anlagen seiner Zeit besucht hat.²⁸ Seine profunde Kenntnis der Agonistik dürfte vor allem aus der Zeit nach seiner Berufung stammen. Wenn er an Sachverhalte der Agonistik erinnert, agonistische *termini technici* aufgreift oder sich der agonistischen Metaphorik bedient, dann wird dies in erster Linie aus Rücksicht auf den Erfahrungshorizont seiner Adressaten geschehen sein.

Dies dürfte in besonderer Weise in 1 Kor 9,24-27 der Fall sein, wo Paulus mit dem Wettkampf im Stadion einen Bereich aufgreift, der den Korinthern bestens vertraut war. Zwar kann der Apostel praktisch an jeder seiner Wirkungsstätten – angefangen von Tarsus über das syrische Antiochien bis nach Ephesus²⁹ – agonistische Zusammenhänge kennengelernt haben, doch lässt sich dies für die Zeit seines Aufenthaltes in Korinth am wahrscheinlichsten machen, da er in 1 Kor 9,24-27 Sachverhalte aufgreift, die typisch für die panhellenischen Spiele von Isthmia waren, die in der unmittelbaren Nachbarschaft von Korinth stattfanden.³⁰ Paulus hat seine Gedanken offensichtlich in starker Anlehnung an istschmisches Lokalkolorit formuliert.³¹

3.1 Ein typisches Charakteristikum der panhellenischen Spiele von Isthmia

Mit der Gegenüberstellung πάντες μὲν τρέχουσιν, εἰς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον erinnert Paulus die Korinther an ein besonderes Charakteristikum der panhel-

²⁸ So mit Recht HENGEL, MARTIN: Der vorchristliche Paulus, in: HENGEL, MARTIN/HECKEL, ULRICH (Hgg.): Paulus und das antike Judentum (WUNT I/58), Tübingen 1991, 184, Anm. 27: „Völlig auszuschließen ist ein pln. Theaterbesuch gewiß nicht, aber erst recht nicht wahrscheinlich zu machen.“ Dass ein Theaterbesuch auch für einen Pharisäer nicht ganz auszuschließen ist, zeigt die Episode vom Gesetzeslehrer Simon im Theater von Caesarea Maritima (Jos Ant XIX 332-334).

²⁹ BRÄNDL, Agon 186-190 (wie Anm. 5).

³⁰ Die Spiele am Isthmus waren aufs engste mit der Geschichte und dem Leben Korinths verbunden. Nach den Vorstellungen der Griechen gingen sie auf einen Totenagon zurück, den Sisyphos für Melikertes-Palaimon gestiftet haben soll, und waren dem Poseidon heilig, der dort seit dem frühen 8. Jh. v. Chr. – seit dem 7. Jh. v. Chr. mit einem Tempel – verehrt wurde. In römischer Zeit, als der Niedergang und Zerfall der Olympien beklagt wurde (vgl. WEILER, INGOMAR: Der Sport bei den Völkern der Alten Welt, Darmstadt 1988, 118 ff), hatten die Isthmien allerdings die drei anderen panhellenischen Spiele an Bedeutung überflügelt. Olympien und Pythien fanden im vierjährigen, Isthmien und Nemeen im zweijährigen Rhythmus statt, wobei die Pythien auf das 3., die Isthmien und Nemeen auf das 2. und 4. Olympiadenjahr gelegt wurden (WEILER, Sport 137 [s. o.]). Um Terminkollisionen zu vermeiden, veranstaltete man die Isthmien im Frühjahr (vermutlich Ende April bzw. Anfang Mai), die Nemeen im Sommer (Juli) (GARDINER, E. NORMAN: Greek Athletic Sports and Festivals, London 1910, 214 und 225; KLEE, THEOPHIL: Zur Geschichte der gymnischen Agone an griechischen Festen, Leipzig/Berlin 1918 (ND Chicago 1980), 53). Seit ihren Anfängen waren die Korinther für die Ausrichtung der Spiele verantwortlich, führten sie durch und stellten Festordner und Kampfrichter (WISEMAN, JAMES: Corinth and Rome I, in: ANRW II 7.1 [1979] 438-548. 447).

³¹ BRÄNDL, Agon 222-231 (wie Anm. 5).

lenischen Spiele. Dies liegt keinesfalls „in der Natur der Sache“,³² sondern stellt eine beachtenswerte Aufnahme eines typischen Zuges der „Heiligen Kranzspiele“ dar, zu denen die Isthmien gehörten.³³ Gewöhnlich gliedert man die agonistischen Festspiele aufgrund der Siegespreise in drei Kategorien. Zum einen in die „Heiligen Kranzspiele“ (ἀγῶνες στεφανίται), zu denen die vier panhellenischen Agone zählten. Zum anderen in die Spiele, bei denen es neben den Siegeskränzen noch Wertgegenstände oder später auch Geldpreise zu gewinnen gab. Schließlich noch in die Wettkämpfe, bei denen es nur um Wertgegenstände oder Geldpreise ging (ἀγῶνες θεματικοί bzw. χρημαῖται), die aufgrund dieser Tatsache zu den unbedeutendsten Agonen gezählt wurden.³⁴ Für die vier panhellenischen Agone des griechischen Mutterlandes war es nicht üblich, auch den Zweit- und Drittplatzierten Preise zu geben,³⁵ wie dies bei anderen Wettspielen und der später stark ansteigenden Zahl der Wettkämpfe immer häufiger vorkam.³⁶ Letztere waren zwar nicht so bedeutend, jedoch umso mehr verbreitet. Bei den berühmten Panathenäen von Athen, den Wettkämpfen in Aphrodisias, in Salamis und auf Kos gab es Preise für die ersten drei oder sogar die ersten fünf Platzierungen.³⁷ Um Athleten in das entlegene Judäa zu locken, setzte Herodes

³² WEISS, JOHANNES: Der erste Korintherbrief (KEK V), Göttingen 1910 (ND 1970), 247. Es handelt sich dabei auch nicht um eine „Allerweltsweisheit“ wie POPLUTZ (Athlet 262 [wie Anm. 9]) annimmt. Der von Paulus in 1 Kor 9,24 angesprochene Sachverhalt war eben nicht „in jeder griechischen Stadt alltäglich“ (so irrtümlich CONZELMANN, HANS: Der erste Brief an die Korinther [KEK V], Göttingen 1981, 199, Anm. 31), sondern galt nur für die panhellenischen Spiele, zu denen die Isthmien gehörten.

³³ Interessanterweise wird dieses typische Charakteristikum der panhellenischen Spiele sonst nicht aufgegriffen. Der einzige Bezug darauf findet sich beim syrischen Sophisten und Satiriker Lukian, dessen literarische Tätigkeit in die 2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr. fällt. Allerdings wird es nicht zum Zweck der Metaphernbildung aufgegriffen, sondern als Einzelzug zur Ironisierung der Athleten bzw. der gymnischen Spiele (Luc Anach 13: εἰς ἕξ ἀπάντων). Vergleichbar damit ist weder Philo Agr 120 f, da es dort gerade nicht um den *einen* Sieger geht, sondern um die *ersten drei Siegespreise* (τὰ πρῶτα τῶν ἄθλων [...] δευτερέων ἢ τρίτων), noch Migr 133 f, da auch dort nur von den Läufern und Siegespreisen im Plural die Rede ist (τοὺς ἀγαθοὺς δρομεῖς [...] στεφάνων καὶ ἄθλων) und die für 1 Kor 9,24 und Luc Anach 13 charakteristische Gegenüberstellung „alle – einer“ nicht vorkommt.

³⁴ PLEKET, HENRI WILLY: Sport und Leibesübungen in der griechischen Welt des hellenistisch-römischen Zeitalters, in: UEBERHORST, HORST (Hg.), Geschichte der Leibesübungen 2, Berlin/München/Frankfurt a. M. 1978, 292-295; WEILER, Sport 140. 137 f (wie Anm. 30).

³⁵ Die von Homer im 23. Buch der Ilias anschaulich und lebendig erzählten Leichenspiele (ἐπιτάφιος ἀγών) zu Ehren des Patroklos vor Troja, bei denen es in allen Disziplinen soviel Preise wie Teilnehmer gab, spiegeln im Blick auf die Preisverteilung nicht die Gepflogenheiten der panhellenischen Spiele, sondern eher die Gewohnheiten des homerischen Adels wider, der durch attraktive Preise geradezu geködert werden musste (Hom II XXIII 262-270. 653-656. 700-705. 740-751. 850-858. 884-885; WEILER, Sport 80 f).

³⁶ HARRIS, HAROLD ARTHUR: Sport in Greece and Rome, New York 1972, 51. Allerdings gab es ἀγῶνες στεφανίται auch außerhalb Griechenlands wie etwa die Olympien (Ende des 1. Jh. n. Chr.) und Hadrianeen (Anfang des 2. Jh. n. Chr.) in Ephesus (LÄMMER, MANFRED: Olympien und Hadrianeen im antiken Ephesus, Diss., Köln 1967, 4-11. 21. 36-42. 52).

³⁷ LÄMMER, MANFRED: Die Kaiserspiele von Caesarea 143 f (wie Anm. 26).

bei seinen Kaiserspielen in Caesarea Maritima für die ersten drei Plätze besonders großzügige Preise aus (Bell I 415). Diese Wettkämpfe, bei denen es Preise für die ersten drei Platzierten gab, sind der Hintergrund für die Agon-Metapher bei Philo,³⁸ der dabei offensichtlich die provinziellen Agone von Alexandria vor Augen hatte, bei denen Preise für Zweit- und Drittplatzierte üblich waren.³⁹

Im Unterschied dazu wurde bei den panhellenischen Spielen Griechenlands nur der Sieger geehrt, wie es Paulus in 1 Kor 9,24 treffend und damit offensichtlich auf die lokalen Gegebenheiten in Isthmia anspielend formuliert. „Nicht das ‚Dabeigewesen-Sein‘ im Sinne Coubertins war das Ziel der Wettkämpfer, sondern die Auszeichnung mit dem berühmten Siegeskranz“,⁴⁰ der freilich nur vordergründig symbolischen Charakter hatte, denn er war mit vielen Belohnungen und Privilegien durch die Heimatstadt des Athleten verbunden: Feierlicher Empfang, Geldprämien, Aufstellung einer Statue, Speisung im Prytaneion, Ehrenbürgerschaft und Ehrenmitgliedschaft im Rat der Stadt sind nur einige davon, die zeigen, dass ein Sieg bei den panhellenischen Spielen immense finanzielle Vorteile und einen bedeutenden Prestigegewinn mit sich brachte.⁴¹ Bei den panhellenischen Spielen zählte allein der Sieg,⁴² und jeder Zweite oder Dritte galt als Verlierer, dem keine glückliche Heimkehr beschieden war, wie es Pindar besungen hat: „Sie meiden ihre Gegner und schleichen verstoßen durch die Gassen, getroffen vom Stachel des Unglücks.“⁴³

3.2 Die Enthaltbarkeit der Athleten

Auch mit dem Hinweis auf die Enthaltbarkeit der Athleten könnte Paulus auf den spezifischen Kontext der Isthmien anspielen, da der Vorbereitung auf die heiligen Wettkämpfe bei den panhellenischen Spielen eine besondere Bedeutung zukam.⁴⁴ Trainingsmöglichkeiten gab es in Korinth reichlich, etwa im alten Gymnasium in der Nähe des Theaters, im bekannten Gymnasium beim Zypressenhain Kraneion, in dem sich nach Xenophon schon in griechischer Zeit

³⁸ Abr 38 f; Agr 121; SpecLeg I 38; Som I 132; u. ö.

³⁹ HARRIS, HAROLD ARTHUR: Greek Athletics and the Jews, hg. von BARTON, I.M./BROTHERS, A.J., Cardiff 1976, 81: „Philo is always thinking of the athletics which he knows from his own experience, the ‚provincial‘ meetings such as those at Alexandria, where second and third prizes were usual.“

⁴⁰ WEILER, Sport 103 (wie Anm. 30).

⁴¹ Ebd.; LÄMMER, MANFRED: Markt oder Tempel. Zur Geschichte des Amateurgedankens, in: SCHNETZ, W.P. (Hg.): Über das Spiel hinaus. Freizeiträume der Zukunft. Ergebnisse des Informellen Treffens junger europäischer Künstler im Rahmen des Kunstprogramms der XX. Olympischen Spiele München 1972, München/Gütersloh/Wien 1973, 14-17.

⁴² In diesem Sinn spiegeln sie das berühmte Diktum Homers wider: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων (Il VI 208; XI 784; vgl. WEILER, Sport 53 f. 82-85 [wie Anm. 30]).

⁴³ Pind Pyth VIII 86 f; KRAUSE, JOHANN HEINRICH: Olympia, oder Darstellung der grossen Olympischen Spiele und der damit verbundenen Festlichkeiten, Wien 1838, 163 f; vgl. Philo Praem 3-6.

⁴⁴ Zum ἐγκρατεῦσθαι der Athleten vgl. BRÄNDL, Agon 201-203 (wie Anm. 5).

die korinthische Jugend traf,⁴⁵ oder im Theater. Im Bereich der Agora befindet sich eine „Startleiste für insgesamt 16 Läufer mit kleinen, in zwei Reihen hintereinander angeordneten Löchern für die Zehen“, unter der auf einem tieferen Niveau eine weitere, etwas anders ausgerichtete Startleiste entdeckt wurde.⁴⁶

Beide Funde zeigen, dass auf der Agora wie etwa in den frühen Zeiten in Athen und Sparta Wettkämpfe veranstaltet wurden. Sollte dies in römischer Zeit noch möglich gewesen sein, so hätten die Wettkämpfer sich auch hier auf die Isthmischen Spiele vorbereiten können. Demnach gab es im 1. Jh. n. Chr. für Athleten ausreichende Trainings- und Aufenthaltsmöglichkeiten in Korinth, und die Empfänger des Ersten Korintherbriefes hatten reichlich Gelegenheit, ihre konzentrierte und entsagungsvolle Vorbereitung kennenzulernen. Von einem πάντα ἐγκρατεῦσθαι (1 Kor 9, 25) konnte man nur im Kontext der panhellenischen Spiele sprechen, zu denen die Isthmien gehörten.

3.3 Die „Vergänglichkeit“ des Siegeskranzes

Die große Bedeutung der Siegeskränze bei den heiligen, panhellenischen Spielen erklärt die Beliebtheit mit der sie für Vergleiche und Metaphern herangezogen wurden.⁴⁷ Mit ihnen waren nicht nur finanzielle Vorteile verbunden, sondern auch ein erheblicher Prestigegewinn für den Athleten, seine Familie und sein Gemeinwesen, für das er sich als Sieger ausrufen ließ. Dass diese Ehre oftmals bei weitem höher bewertet wurde als der mit dem Sieg verbundene materielle Gewinn, zeigt eine in Olympia gefundene Inschrift, in der sich die „unvergänglichen Kränze“ als Metapher finden. Sie handelt von Ariston aus Ephesus, einem Sieger im Pankrationwettkampf der 207. Olympiade im Jahr 49 n. Chr.:

*„Gesprächsstoff in ganz Asien bin ich, ich Ariston,
Der im Pankration sich mit dem Ölbaumzweig bekränzte,
Den erwachsen Hellas nannte, weil es sah, dass in der Jugend Blüte
Ich Männerkraft in meinen Händen hielt.
Denn nicht dem Losglück danke ich den Kranz, sondern ohne auszusetzen,
Nahm ich freudig vom Alphaios und von Zeus ihn in Empfang.
Von sieben Knaben gönnte ich allein den Händen keine Ruhe,
Sondern stets gepaart beraubte ich die anderen des Kranzes.
So machte ich berühmt nun meinen Vater Erenaios.
Und meine Heimat Ephesos mit unvergänglichen Kränzen.“⁴⁸*

⁴⁵ ELLIGER, WINFRIED: Paulus in Griechenland (SBS 92/93), Stuttgart 1978, 211.

⁴⁶ A. a. O. 223 .

⁴⁷ Vgl. LUC Anach 9-16; BAUS, KARL: Der Kranz in Antike und Christentum, Bonn 1940, 143-146; GRUNDMANN, WALTER: στέφανος κτλ. (ThWNT VII), Stuttgart 1964, 619 f.

⁴⁸ IvOl 225; Übers.: POLIAKOFF, MICHAEL B.: Kampfsport in der Antike, Zürich/München 1989, 37.

Die Metapher der unvergänglichen Siegeskränze (στέμματα ἀθάνατα)⁴⁹ dürfte auf den Sachverhalt zurückgehen, dass die in Olympia verliehenen Siegeskränze, die aus frischen Zweigen eines wilden Ölbaums in der Nähe des Zeustempels gebunden wurden,⁵⁰ bei der Rückkehr des Athleten in seine Heimatstadt schon verwelkt waren. Da der Siegeskranz in der Regel einer Gottheit der Heimatstadt geweiht wurde, stand seine „Vergänglichkeit“ allen vor Augen. Dem verblassten Glanz des Kranzes konnte daher der niemals vergehende Ruhm gegenübergestellt werden, den der Athlet im übertragenen Sinn mit seinem Sieg errungen hatte. Es ist deshalb anzunehmen, dass die Ehre, die ein Athlet für Familie und Heimatstadt erworben hatte, öfters mit der Metapher vom unvergänglichen Siegeskranz zum Ausdruck gebracht wurde. Zumindest belegt die Inschrift des Olympioniken Ariston aus Ephesus dies in zeitlicher und lokaler Nähe zu Paulus. Da Siegerinschriften – meist mit der Statue des Siegers – sowohl an der Stätte des Sieges (Olympia) als auch in der Heimatstadt (Ephesus)⁵¹ angebracht wurden, kann Paulus diese Inschrift oder eine ähnliche bei seinem etwa dreijährigen Aufenthalt in Ephesus von 52-55 n. Chr.⁵² gesehen haben. Auch wenn eine gewisse Übertreibung eingeräumt werden muss, so legt nicht zuletzt die Eingangszeile der Inschrift nahe, dass der unvergängliche Ruhm des Ariston in Ephesus und darüber hinaus bekannt war.

Es ist durchaus denkbar, dass Paulus in 1 Kor 9, 25 mit der Bezeichnung des istsmischen Siegeskranzes als φθαρτὸς στέφανος auf derartige Zusammenhänge anspielt.⁵³ Auf eine Besonderheit der Isthmischen Spiele hat in diesem Zusammenhang O. Broneer, der Ausgräber von Isthmia, hingewiesen.⁵⁴ Üblicherweise wurden bei den panhellenischen Spielen Siegeskränze aus frisch geschnittenen Zweigen verliehen, bei den Spielen in Olympia Kränze aus Ölbaumzweigen, in Delphi aus Lorbeer, in Nemea aus Sellerie und in Isthmia aus Fichtenzweigen. Die Oden Pindars bzw. Scholien dazu und archäologische Funde belegen aller-

⁴⁹ Στέμμα (von στέφειν) bezeichnet gelegentlich auch den Siegeskranz bei den griechischen Spielen: στέμματ' Ὀλυμπιάδων (LIDDELL, H. G./SCOTT, R.: A Greek-English Lexicon, rev. u. erw. Aufl. hg. von JONES, H. S./MCKENZIE, R., Oxford ⁹1940 [ND 1961], 1638; vgl. MENGE, HERMANN: Langenscheidts Grosswörterbuch Griechisch-Deutsch, Berlin/München ²⁴1981, 635).

⁵⁰ BENGTON, HERMANN: Die Olympischen Spiele in der Antike, Zürich/München ³1983, 56.

⁵¹ GROSS, WALTER HATTO: Siegerstatuen, in: Der Kleine Pauly 5 (1979), 178 f.

⁵² RIESNER, Paulus 286 (wie Anm. 16).

⁵³ So schon HOFMANN, CARL FRIEDRICH: Exercitatio philologica de ludis Isthmicis in N. T. commemoratis, Wittenberg 1760, 15, der darauf hinweist, dass der istsmische Kranz aus Sellerie schneller verwelkte als die Kränze von Ölbaumzweigen, Lorbeer und Fichte: „Ergo φθαρτὸν στέφανον maxime conuenire cum Isthmicis ludis videmus, ad quos respicere Paullum credimus, his ducti rationibus non temere.“

⁵⁴ BRONEER, OSCAR: Corinth. Center of St. Paul's Missionary Work in Greece, in: BA 14 (1951) 96; DERS.: The Isthmian Victory Crown, in: AJA 66 (1962) 259–263; DERS.: The Apostle Paul and the Isthmian Games, in: BA 25 (1962) 16 f.; DERS.: Paul and the Pagan Cults at Isthmia, in: HThR 64 (1971) 186.

dings,⁵⁵ dass in Isthmia seit dem frühen 5. Jh. v. Chr. der schon in Nemea übliche Kranz aus wildem Sellerie eingeführt wurde, jedoch „im Unterschied zu Nemea, wo die Sieger frischen Sellerie erhielten, gab es für die Isthmioniken getrockneten Sellerie“.⁵⁶ Der „verwelkliche Kranz“ (φθαρτός στέφανος) in 1 Kor 9,25 könnte durchaus eine direkte Anspielung auf diesen Sachverhalt sein.⁵⁷ Er würde demnach den isticmischen Siegeskranz bezeichnen, der schon bei der Siegerehrung verwelkt war und damit in seiner „Vergänglichkeit“ den Korinthern vor Augen stand. Anspielend darauf konnte Paulus diesem φθαρτός στέφανος den ἄφθαρτος στέφανος gegenüberstellen, den die Christen vor Augen haben.

Die Erinnerung an den Sachverhalt, dass nur der Sieger den Kranz erhält, die Betonung des Verzichts der Athleten und die Anspielung auf den „verwelklichen Kranz“ der Athleten legen nahe, dass Paulus bei der Formulierung seiner agonistischen Metaphorik in 1 Kor 9,24-27 isticmisches Lokalkolorit vor Augen hatte. Dafür sprechen auch *termini technici* wie ὑπωπιάζειν, die Häufung agonistischer Fachausdrücke und nicht zuletzt die einleitende Erinnerung οὐκ οἴδατε, mit der Paulus an Bekanntes erinnert und damit wohl signalisiert, dass er im Folgenden die in der Nähe stattfindenden Spiele vor Augen hat.⁵⁸

Dafür spricht auch die Lebendigkeit seiner agonistischen Metaphorik in 1 Kor 9,24-27. Die zahlreichen Spannungen, Widersprüche und semantischen Inkongruenzen innerhalb dieser wenigen Worte zwingen zu dem Schluss, dass es sich hier nicht um eine aus der Tradition stammende usuelle, sondern um eine aufgrund eigener Kenntnisse spontan formulierte lebendige Metaphorik handelt.⁵⁹ Das von zahlreichen Kommentatoren und Auslegern angesprochene Befremden, die theologisch fragwürdigen Konnotationen und überraschenden Assoziationen in 1 Kor 9,24-27 sind eher ein Indiz für die Lebendigkeit, Ursprünglichkeit und die spontane Kreativität als ein Zeichen popularphilosophischer Konvention.⁶⁰

⁵⁵ Vgl. dazu im einzelnen BRONEER, Victory Crown 259-263 (wie Anm. 55).

⁵⁶ WEILER, Sport 133 (wie Anm. 30). WEILER bezeichnet diesen Siegeskranz aus getrocknetem Sellerie als ἄφθαρτός. Allerdings gibt er keine antike Quelle dafür an, so dass der Eindruck entsteht, dass er die Bezeichnung aus 1 Kor 9,25 hier eingetragen hat. Sollte der Siegeskranz bei den Isthmischen Spielen tatsächlich als ἄφθαρτός bezeichnet worden sein und Paulus diesen Kranz im Sinn gehabt haben, hätte er unter keinen Umständen schreiben können: ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον. Vielmehr wird man damit zu rechnen haben, dass ἄφθαρτός dem paulinischen Sprachgebrauch entstammt (BRÄNDL, Agon 200-203 [wie Anm. 5]). Nicht auszuschließen ist, dass er mit dem φθαρτός στέφανος auf die besonderen Umstände in Isthmia anspielt.

⁵⁷ BRONEER, Corinth 96; DERS., Victory Crown 260; DERS., Apostle Paul 16f; DERS., Pagan Cults 186 (alle wie Anm. 55). So auch FEE, GORDON D.: The First Epistle to the Corinthians (NICNT), Grand Rapids 1987, 437, Anm. 20; RIESNER, RAINER: Korinther, in: GBL II (1988) 818; SCHRAGE, Korinther II 367f (wie Anm. 14). Zumindest spielt DioChrys Or 8,10 auf die verschiedenen Kränze (Fichte und Sellerie) an (BRÄNDL, Agon 54-58 [wie Anm. 5]).

⁵⁸ STROBEL, AUGUST: Der erste Brief an die Korinther (ZBK.NT VI/1), Zürich 1989, 151.

⁵⁹ BRÄNDL, Agon 231-236 (wie Anm. 5).

⁶⁰ Zu Recht widerspricht deshalb auch UTA POPLUTZ (Athlet 289 [wie Anm. 9]) dem oft geäußerten Vorwurf der sprachlichen Ungeschicktheit des Paulus: „Im Gegenteil: Die Agon-Metapher bringt in hervorragender Weise zur Sprache, was in dieser Gedrängtheit und Unmittelbarkeit

Schließlich legt auch die Koinzidenz historischer, sprachlicher, chronologischer, sozioökonomischer und missionsstrategischer Beobachtungen nahe, dass Paulus die Agon-Metapher in 1 Kor 9, 24–27 aufgrund eigener Kenntnisse der Isthmischen Spiele gebildet und im Blick auf den Erfahrungshintergrund seiner Leser formuliert hat.⁶¹ Er muss das Festfieber, das Korinth während der Vorbereitung und Durchführung der alle zwei Jahre im Frühjahr stattfindenden Spiele ergriffen hat, selbst kennengelernt haben und dürfte es in seinem vor Pfingsten geschriebenen Brief (1 Kor 16, 8) vor Augen gehabt haben.⁶² Es ist nicht auszuschließen, dass er aufgrund seines Berufs als Zeltmacher⁶³ vor und während der Spiele von zahlreichen Kunden aufgesucht wurde und angesichts der missionarischen Möglichkeit, die eine solche Großveranstaltung mit sich brachte, Kontakt zum Umfeld der Spiele gefunden hat. Gleichwohl lässt sich seinen Worten keine bestimmte Haltung gegenüber der antiken Agonistik entnehmen, weder dass er mit den Korinthern durch ein „gemeinsam geteiltes“ Interesse für den Wettkampf⁶⁴ verbunden war, noch dass er die Wettkämpfer in kynischer Manier der Lächerlichkeit preisgegeben hätte. Vielmehr hält er der christlichen Gemeinde die Athleten als Vorbilder vor Augen (1 Kor 9, 24 f), um dann im Gefälle der damit verbundenen Assoziationen und Konnotationen den Verzicht und Einsatz der Gemeinde und seinen mühevollen Dienst für das Evangelium zu beschreiben.

4 Ursprung und Sinn paulinischer Agon-Metaphorik

Der Sinn der paulinischen Agon-Metaphorik lässt sich weder durch eine Behandlung der griechischen bzw. hellenistisch-jüdischen Agon-Tradition noch durch die Aufnahme agonistischer Zusammenhänge allein klären. Vielmehr gilt es, die agonistischen Metaphern im Kontext der paulinischen Theologie zu verstehen, für deren Horizont vor allem alttestamentlich-frühjüdische Traditionen bestimmend sind. Dabei ist zu beachten, dass zur Klärung der paulinischen Bilder nicht nur die im strengen Sinn „agonistischen“ Metaphern herangezogen, sondern auch die Zusammenhänge berücksichtigt werden, in denen sich die Wortfelder von *τρέχειν*, *στέφανος* und *ἀγών* in metaphorischer Verwendung finden, ohne dass ein Bezug zum Wettkampf vorliegt.

ansprechender kaum ausgedrückt werden könnte. Es ist anzunehmen, daß sie gute Chancen hatte, als ‚glückende Metapher‘ eingestuft zu werden.“

⁶¹ BRÄNDL, Agon 236–244 (wie Anm. 5).

⁶² Vgl. LANG, FRIEDRICH: Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen 1986, 14; RIESNER, Paulus 286 (wie Anm. 16). WOLFGANG SCHRAGE (Der erste Brief an die Korinther I: 1 Kor 1, 1–6, 11, EKK VII/1, Neukirchen-Vluyn u. a. 1991, 36) denkt an das Frühjahr des Jahres 54 oder 55, STROBEL (1. Korinther 151 [wie Anm. 59]) an 53, was ebenfalls auf einen Festtermin fallen würde.

⁶³ Vgl. Apg 18, 3; LAMPE, PETER: Paulus – Zeltmacher, in: BZ NF 31 (1987) 256–261.

⁶⁴ METZNER, RAINER: Paulus und der Wettkampf: Die Rolle des Sports in Leben und Verkündigung des Apostels (1 Kor 9, 24–7; Phil 3, 12–16), in: NTS 46 (2000) 565–583, 572.

4.1 Der „Lauf“ des Apostels für das Evangelium

Mit dem metaphorischen $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ bezeichnet Paulus auf der einen Seite das Glaubensleben der Christen (1 Kor 9,24; Gal 5,7; vgl. Röm 9,16), andererseits seinen Dienst als Apostel (1 Kor 9,26 f; Gal 2,2; Phil 2,16), mit dem er vor allem Mühe, Zielorientierung und die Verkündigung des Evangeliums verbindet. Alle drei Motive sind zentral für das Selbstverständnis des Apostels und weisen zurück auf den deuterocesajanischen Gottesknecht. So zeigen etwa die deutlichen Anklänge an Jes 49,1-6 LXX, dass Paulus die dem Laufmotiv parallel zur Seite gestellten Mühen in Phil 2,16 im Licht der Anfechtung und Hoffnung des deuterocesajanischen Gottesknechts von Jes 49,1-6 beschrieben hat.⁶⁵ Seine Berufung zum Völkerapostel, seine Mühen in seinem Dienst und seine Hoffnung auf den eschatologischen Lohn seiner Mühen hat er im Weg des Gottesknechts nach Jes 49,1-6 vorgebildet gefunden und die mit seiner Verkündigung hereingebrochene Zeit in Jes 49,8 verheißen gesehen (2 Kor 6,2a). Der synthetische bzw. sogar synonyme Parallelismus von $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ und $\kappa\omicron\pi\iota\acute{\alpha}\nu$ in Phil 2,16 erlaubt daher eine Übertragung der mit $\kappa\omicron\pi\iota\acute{\alpha}\nu$ verbundenen Motive auf $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ und macht somit deutlich, warum Paulus mit dem metaphorischen $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ seinen Verkündigungsdienst als Apostel zum Ausdruck bringen konnte. „Laufend“ war er unter Mühen aber immer mit dem Ziel vor Augen unterwegs, den Menschen das Evangelium zu bringen, die es noch nie gehört haben.

Wie schon für das in Phil 2,16 synonym zu $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ stehende $\kappa\omicron\pi\iota\acute{\alpha}\nu$, so führt auch die Suche nach den traditionsgeschichtlichen Wurzeln des metaphorischen $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ zu den alttestamentlichen Propheten, deren Auftreten wohl deshalb als *ruz* bezeichnet werden konnte, weil man sie in Analogie zu den Botenläufern als von Gott gesandte Boten verstanden hat (2Sam 18,19-32; Jer 51,31; 12,5; 23,21; Hab 2,2). Wie das zeitgenössische Judentum (1QpHab Kol. VII) so teilt auch Paulus dieses Verständnis des metaphorischen $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ als der Umschreibung für eine „Lebensaufgabe“. Sie besteht für ihn – ausdrücklich in der Nachfolge der Propheten (Röm 1,1 f) – vor allem in der Verkündigung des Evangeliums (Gal 2,2; Phil 2,16). Explizit versteht Paulus sich als einer der von Gott in Joel 3,5 LXX und Jes 52,7 angekündigten $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\acute{\zeta}\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ (Röm 10,15), der durch die Nennung seiner Füße als heraneilender Schnellläufer charakterisiert wird und damit die Evangeliumsverkündigung mit dem Bild des von allen sehnlichst erwarteten Botenläufers verbunden hat.⁶⁶ Offensichtlich konnte Paulus das metaphorische $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ deshalb mit der Evangeliumsverkündigung verbinden (1 Kor 9,26; Gal 2,2), weil schon in Jes 52,7 der Freudenbote mit den Zügen des Botenläufers charakterisiert worden war. Die inhaltliche Profilierung der paulinischen Lauf-Metaphorik lässt sich daher am besten verstehen, wenn man mit einer Verschmelzung verschiedener mit dem metaphorischen $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\upsilon\iota$ verbundener

⁶⁵ BRÄNDL, Agon 254-262 (wie Anm. 5).

⁶⁶ A. a. O. 267-271.

Motive und Bilder rechnet. Zum Stadionläufer (1 Kor 9,24) kommt der Botenläufer der anbrechenden Gottesherrschaft (Jes 52,7) und der sich abmühende (Jes 49,1-6) und seiner Lebensaufgabe ganz ergebene Prophet (Jer 23,21) hinzu. Der Aspekt der Zielorientierung verbindet sich mit dem Motiv des mühevollen Einsatzes im Dienste der Evangeliumsverkündigung, die dem Apostel als dem Schicksalsgenossen der Propheten aufgetragen ist.

Weil das metaphorische τρέχειν als „Lebensaufgabe“ auch ein Schritt des Glaubensgehorsams ist, kann Paulus damit ebenso das konkrete Leben in der Nachfolge Christi beschreiben (1 Kor 9,24f; Gal 5,7; vgl. Phil 3,14; Röm 9,16). Als Bild für den „eifertigen Gehorsam“ dessen, der auf dem „Weg der Gebote läuft“ (ὁδὸν ἐντολῶν σου ἔδραμον), findet sich das metaphorische τρέχειν in Psalm 119,32 LXX und wird schließlich bei Philo (Agr 177) und im vierten Makkabäerbuch (4Makk 14,5; 17,11-16) mit dem Wortfeld der griechischen Agonistik verbunden. Offensichtlich ebneten Metaphern wie in Psalm 119,32 der agonistischen Lauf-Metaphorik den Weg in den Kontext einer jüdischen Ethik. Von besonderer Bedeutung ist die Tatsache, dass der „eifertige Gehorsame“, der den „Weg der Gebote“ läuft, in Ps 119,22f. 41f. 51f. als der leidende Gerechte gekennzeichnet wird, der um seiner Gesetzestreue angefeindet wird. Wie sich die Tradition vom leidenden Gerechten im Buch der Weisheit, bei Jesus Sirach und im 4Makk mit agonistischen Metaphern verbunden hat, so in Psalm 119 mit der Vorstellung vom „Laufen“ in den Bahnen des Gesetzes. Nachdem Paulus diese Vorstellung vom „Laufen“ des angefeindeten Gesetzestreuern auf dem „Weg der Gebote“ schon vorlag, war die Voraussetzung gegeben, um das „Laufen“ als Metapher für den Gehorsam mit dem Bild vom Stadionläufer zu kombinieren. Paulus selbst betont freilich, dass es nicht auf das „Laufen“ des Menschen, sondern auf das Erbarmen Gottes ankommt (vgl. Röm 9,16. 30-33), das allerdings zum „Laufen“ in der Bindung an das Gesetz Christi befähigt (vgl. 1 Kor 9,21; Gal 6,2), d. h. zum Glauben, der in der Liebe tätig ist (Gal 5,6), bzw. zum neuen Gehorsam nach der Maßgabe des Evangeliums (vgl. Röm 12,3).⁶⁷

Die Verwurzelung des Lauf-Motivs im Zentrum des paulinischen Selbstverständnisses legt nahe, dass Paulus seinen Dienst als „verkündigender Gottesknecht“ (Gal 1,15; Jes 49,1) schon früh mit der alttestamentlichen Metaphorik vom laufenden Propheten (Jer 12,5; 23,21) und vom Botenläufer des Evangeliums (Jes 52,7) zum Ausdruck bringen konnte und schließlich zur Beschreibung seines Dienstes vor allem im Horizont des griechisch geprägten Kulturkreises mit dem Bild vom Stadionläufer verbunden hat. Es wird kein Zufall sein, dass er die agonistische Lauf-Metapher gerade dort einführt, wo den Lesern die im Mittelpunkt der panhellenischen Spiele stehende Entscheidung im Stadionlauf lebendig vor Augen stand (1 Kor 9,24-27). Dass Paulus sein ganzes Bemühen als „Lauf“ beschreibt, zeigt, dass er die Lauf-Metaphorik vom engen Bezug auf die

⁶⁷ A. a. O. 286-288.

Schnelligkeit des Boten gelöst und die damit verbundene Verkündigungstätigkeit zur bestimmenden Mitte seiner Lauf-Metaphorik gemacht hat. Da Paulus das metaphorische $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ auch ohne weitere Erläuterungen aufgreifen kann (Gal 2, 2), hat er seinen Dienst wohl des Öfteren mit einem „Laufen“ verglichen und seine Zuhörer wie auch die Tradition, die sich in der Apostelgeschichte (20, 24) und den Pastoralbriefen (2 Tim 4, 7) findet, haben es offensichtlich in seinem Sinne verstanden.

4.2 Der „Siegeskranz“ als eschatologische Gabe Gottes

Angesichts der Beliebtheit des Siegeskranz-Motivs in der ganzen Antike überrascht es nicht, dass sich der $\sigma\tau\acute{\epsilon}\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$ sowohl bei Paulus wie in den alttestamentlichen und frühjüdischen Schriften häufig findet. Allerdings bezeichnet $\sigma\tau\acute{\epsilon}\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$ jede beliebige Art von Kranz, während das seltenere $\beta\rho\alpha\beta\epsilon\iota\omicron\nu$ ausschließlich auf die Agonistik verweist und auch in neutestamentlicher Zeit die Assoziation mit der Athletik nicht verloren haben dürfte (1 Kor 9, 24; Phil 3, 14; vgl. Kol 2, 18; 3, 15). Isthmisches Lokalkolorit in 1 Kor 9, 24-27 zeigt, dass Paulus mit dem $\varphi\theta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\tau\acute{\epsilon}\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$ auf die Vergänglichkeit der frisch geschnittenen Siegeskränze der panhellenischen Agone anspielt (s. o. 3.3). Das betont eschatologische Profil, das der $\sigma\tau\acute{\epsilon}\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$ bei Paulus erhalten hat, legt es nahe, die Wurzeln für die Verwendung der Siegeskranz-Metaphorik im Alten Testament wie auch besonders im Frühjudentum zu suchen, wo sich der $\sigma\tau\acute{\epsilon}\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$ in der Tradition vom Leiden des Gerechten (Weish 4, 1 f; 10, 10-12; 4 Makk 17, 11-16; TestHiob 4, 10; 40, 3; 43, 14; syrBar 15, 8) wie bei Paulus mit Leiden, Mühen und Anfeindungen verbunden hat (vgl. 1 Thess 2; Phil 1 f; 1 Kor 9, 26 f) und die zukünftige, himmlische Herrlichkeit beschreibt (vgl. 1 Kor 9, 25; Phil 3, 14). Dabei gewinnt der $\sigma\tau\acute{\epsilon}\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$ bei Paulus kein philosophisch-ethisches Profil wie etwa bei Philo, sondern eher ein eschatologisch-zukünftiges wie es sich in 4 Makk 17, 11-16 oder auch bei Josephus (Ap II 217 f) findet. Der genuin paulinische Sprachgebrauch in 1 Kor 9, 25 ($\varphi\theta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$ – $\acute{\alpha}\varphi\theta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\tau\acute{\epsilon}\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$) könnte sich im Rückgriff auf Formulierungen wie in 4 Makk 17, 12 ($\nu\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\varphi\theta\alpha\rho\sigma\acute{\iota}\alpha$) oder Beschreibungen wie in Jes 28, 1-5 LXX (vgl. TestAbr 13, 15 f) gebildet haben.

Für Paulus, der den Akzent ganz auf den $\acute{\alpha}\varphi\theta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\tau\acute{\epsilon}\varphi\alpha\nu\omicron\varsigma$ (1 Kor 9, 25) und das $\beta\rho\alpha\beta\epsilon\iota\omicron\nu$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\nu$ $\kappa\lambda\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (Phil 3, 14) legt, wird der Kranz zur eschatologischen Gabe an die Glaubenden, die sich in der Liebe bewähren und darin Beschenkte und Wirkende zugleich sind, dass sie den Lohn bei Gott erwarten dürfen und doch zugleich im angespannten Ringen ihr Leben und Wirken daraufhin orientieren. Mit diesem Einsatz für die Mission und die Gemeinden sind nicht die Werke des Gesetzes gemeint. In dieser Beziehung gilt, dass der Sünder ohne Verdienst nur aufgrund der Gnade Gottes gerecht wird (Röm 3, 21-24. 28). Für die Mitarbeiter im Reich Gottes gilt jedoch, dass sie „Lohn empfangen“ werden (1 Kor 3, 8). Dieser Zusammenhang wird von Paulus im Bild des „Siegeskranzes“ aufgegriffen. Doch auch alles, was im Kontext der Gemeindegemeinschaft und der Mission

aufgebaut wird, wird einst durch das Gericht Gottes gehen (1 Kor 3, 12f). Wird es im Gericht Bestand haben, wird der Mitarbeiter „Lohn empfangen“ (1 Kor 3, 14). Wird es verbrennen, so wird er selbst doch „wie durchs Feuer hindurch gerettet werden“ (1 Kor 3, 15). Auch durch den Einsatz in der Mission und für die Gemeinden kann keiner sich die zukünftige Herrlichkeit verdienen, sondern wird nur durch Gottes Gnade Aufnahme finden.

Als Lohn für seinen Einsatz erwartet Paulus, dass „seine“ Gemeinden bei der Parusie Christi als στέφανος an seiner Seite stehen werden (1 Thess 2, 19; Phil 4, 1; vgl. 2, 16). Auch hierbei haben sich offensichtlich verschiedene Vorstellungen und Motive verbunden. Der erhoffte Siegeskranz des Wettkämpfers verbindet sich mit dem στέφανος καυχήσεως (Ez 16, 12; 23, 42; Prov 16, 31) bzw. dem στέφανος δόξης, der im Frühjudentum zum Bild für die in der Heilszeit verheißene zukünftige Herrlichkeit wird (TestBenj 4, 1; syrBar 15, 8; 1 QS Kol. IV 7; 1 QH Kol. XVII 25).⁶⁸ Es zeigt sich demnach auch beim στέφανος, dass Paulus die dem Stadion entlehnte, bei seinen Zeitgenossen beliebte und seinen griechischen Gemeinden bekannte Metapher aufgreift und ihr sein eigenes Profil verleiht, das sich vor allem an alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen orientiert. Durch die Integration des Siegeskranzes in seine Missionstheologie wurde der στέφανος zu einer der beliebtesten Agon-Metaphern der frühen Christenheit. Wie die häufige Aufnahme des στέφανος im weiteren Corpus Paulinum und den späteren neutestamentlichen Schriften zeigt, hat sich diese Entwicklung schon im Neuen Testament selbst abgezeichnet.⁶⁹

4.3 Der „Wettkampf“ als Dienst für das Evangelium

Im Unterschied zur Lauf- und Siegeskranz-Metaphorik lässt sich aufgrund des fehlenden agonistischen Kontextes bei ἀγών, ἀγωνίζεσθαι, συναγωνίζεσθαι und συναθλεῖν (1 Thess 2, 2; Phil 1, 27. 30; 4, 3; Röm 15, 30; vgl. Kol 1, 29; 2, 1; 4, 12) nicht immer eindeutig klären, ob mit dem Wortfeld auch die Wettkämpfe im Stadion assoziiert wurden. Eine eingehendere Untersuchung zeigt, dass letzteres in jedem Fall für συναθλεῖν (Phil 1, 27; 4, 3; vgl. 2 Tim 2, 5) und den ἀγωνιζόμενος in 1 Kor 9, 25 gelten muss.⁷⁰ Da Paulus in 1 Thess 2, 2; Phil 1, 27-30

⁶⁸ BRÄNDL, Agon 320-322 (wie Anm. 5).

⁶⁹ Man wird nicht die Vorliebe der Alten Kirche für die agonistischen Metaphern in das Neue Testament eintragen dürfen. Dennoch ist es auffallend, dass trotz der z. T. sehr vehementen Kritik am außerchristlichen Gebrauch der Kränze (Tertullian) der Siegeskranz des Agon schon früh als Bild für das ewige Leben, das vor allem den Märtyrern verheißt ist, in den christlichen Sprachschatz eindringen konnte (so auch schon bei Tertullian Mart 3; vgl. BAUS, Kranz 143 ff [wie Anm. 48]). Dies kann nur auf der Tatsache beruhen, dass der Kranz im Neuen Testament als Siegeskranz im Agon verstanden wurde (GRUNDMANN, στέφανος 632 ff [wie Anm. 48]). Man wird daher auch bei jenen neutestamentlichen Belegen des στέφανος, bei denen durch den Kontext der metaphernspendende Bereich der Agonistik nicht offensichtlich ist, am ehesten den agonistischen Hintergrund in Erwägung ziehen können.

⁷⁰ BRÄNDL, Agon 349-352 (wie Anm. 5).

und Röm 15,30 die auch sonst mit seiner Agon-Metaphorik verbundenen Motive der Evangeliumsverkündigung, der Gegnerschaft, der Zielorientierung und seiner Solidarität mit der Gemeinde anspricht, ist auch in diesen Zusammenhängen eher mit agonistischen Assoziationen zu rechnen, auch wenn der Bezug zu den Wettkämpfen unterschiedlich dicht ist.

Die Bedeutungsvielfalt, die das Wortfeld von ἀγών im eigentlichen und übertragenen Gebrauch im Laufe der Antike gewonnen hat, erschwert auch die Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund des metaphorischen ἀγών bei Paulus. Da sich ein Großteil der mit dem paulinischen Wettkampf verbundenen Motive in der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition vom Leiden des Gerechten und dem Kampf des Weisen gegen die Torheit findet, wird auch dort der traditionsgeschichtliche Hintergrund des metaphorischen ἀγών bei Paulus zu suchen sein, zumal sich ab Jesus Sirach und dem Weisheitsbuch bis hin zum vierten Makkabäerbuch und weiteren jüdischen Pseudepigraphen die agonistischen Metaphern fest mit der *passio iusti*-Tradition verbunden haben.⁷¹

So wie der alttestamentlich-frühjüdische Gerechte als Beauftragter Jahwes unter den Anfeindungen seiner Widersacher leidet und diese im Vertrauen auf Gottes Errettung aushält, so erträgt auch der Apostel die Leiden, die ihm aufgrund des Widerstandes gegen seine Verkündigung zugefügt werden, weil er das Ziel der Teilhabe an Gottes eschatologischer Auferstehungsherrlichkeit vor Augen hat. Wie der leidende Gerechte, so erträgt auch Paulus die Anfeindungen um Gottes willen (Röm 8,36), präziser gesagt: Er steht ganz auf der Seite Christi und leidet deshalb wie auch die Gemeinde ὑπὲρ Χριστοῦ (vgl. Phil 1,29). Darin erweist sich der Apostel als wahrer Nachfolger Christi, der als leidender Gerechter auch für andere gelitten hat (Röm 15,3). Als solches gewinnt sein Leiden paradigmatische Funktion, weil das Leiden der Gemeinde in einer sachlichen Entsprechung zum Leiden des Apostels und zum Leiden Christi steht (1 Thess 1,6). Der μῦμησις-Gedanke (vgl. Phil 3,17), der sich hier anschließt und in der Märtyrertradition des 4. Makk agonistische Metaphorik und Leiden der Gerechten verbunden hat, macht deutlich, dass Paulus im selben Kampf steht wie die Gemeinde, weil sein Leiden in der Nachfolge Christi erduldet wird und die Gemeinde ihm gerade darin folgt (Phil 1,30). Wie der leidende Gerechte (vgl. Ps 118,12; Sir 4,28) werden die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Apostels zu „Mitkämpfern“ Gottes, weil sie mit Paulus für das Evangelium gekämpft haben (Phil 4,3), kämpfen (Phil 1,27.30) und hoffentlich im Gebet noch weiter kämpfen werden (Röm 15,30).

Diese Zusammenhänge zeigen, dass Paulus seine apostolische Existenz nicht nur im Licht der alttestamentlich-jüdischen Tradition vom leidenden Gerechten gesehen hat, sondern zu ihrer Beschreibung auch die agonistischen Metaphern

⁷¹ Vgl. dazu vor allem KLEINKNECHT, KARL THEODOR: Der leidende Gerechtfertigte (WUNT II/13), Tübingen 1988, 193 ff. 207 f. 303-321; STUHLMACHER, PETER: Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie, in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 192-208.

aufgreift, die sich im frühjüdischen Schrifttum mit Motiven der Tradition des leidenden Gerechten verbunden hatten. Die alttestamentlich-frühjüdische Vorstellung vom leidenden Gerechten, der in erster Linie für seine Gesetzestreue leidet, musste Paulus allerdings modifizieren, als er sie für seine eigene Person und für die Gemeindepäpärese übernahm. „Er hat dies in der Weise getan, dass er – wie Phil 3 klassisch zeigt – von sich selbst als dem exemplarisch Gerechtfertigten sprach, der um der Bezeugung der ihm und allen Glaubenden im Kreuz Christi eröffneten Rechtfertigung *sola fide* willen ins Leiden geführt wird, aber dennoch an dieser Bezeugung als dem eschatologischen Willen Gottes zur Liebe festhält.“⁷² Dadurch erklärt sich die zentrale Stellung der Evangeliumsverkündigung im Kontext der paulinischen Agon-Metaphorik, denn für Paulus steht nicht der Eifer um die Gesetzestreue im Zentrum seiner Theologie, sondern sein Einsatz für die Ausbreitung des Evangeliums und das Christuszeugnis der Gemeinde.

Die Agon-Metaphorik bei Paulus ist alles andere als eine bloße Illustration, sondern greift auf die alttestamentlich-frühjüdische Tradition vom Leiden des Gerechten zurück, um seinem apostolischen Agon den Sinn zu geben, der sich ihm durch seine Erfahrungen aufgedrängt hat. Konkreten Anlass dazu gaben die Auseinandersetzungen, in die er durch seine Evangeliumsverkündigung in Philippi und Thessalonich geführt wurde. Schon in 1 Thess 2, 2 hat er den metaphorischen ἀγων auf seinen Dienst bezogen und in Phil 1, 30 schließlich zur Metapher für sein ganzes missionarisches Wirken gemacht. Die mit der Evangeliumsverkündigung verbundenen Leiden, die daraus erwachsende Gegnerschaft, die Erfahrung der Solidarität seiner Gemeinden und die ihn tragende eschatologische Perspektive schlugen die Brücke, den ἀγων zur Charakterisierung dieser Widerstände aufzugreifen. Es dürften diese Leidenserfahrungen (vgl. 2 Kor 11, 24f) gewesen sein, die ihm das Bild des ἀγων für sein missionarisches Wirken und den Einsatz seiner Gemeinden aufdrängten. Wie die zahlreichen Belege des metaphorischen ἀγων im Kolosserbrief, den Pastoralbriefen (1 Tim 1, 18f; 4, 7-10; 6, 11f; 2 Tim 2, 3-6; 4, 5-8) und dem Hebräerbrief (10, 32-12, 17) zeigen, wurde der ἀγων zu einer der beliebtesten Metaphern für den Dienst des Apostels und das Glaubensleben der Christen überhaupt.

⁷² STUHLMACHER, a. a. O., 199f. Interessanterweise stellt sich Paulus mit Vorliebe im Rahmen der agonistischen Metaphorik selbst als Beispiel dar. Etwa in 1 Kor 9, 24-27 bzw. im Kontext des ganzen Kapitels 9, weshalb W. SCHRAGE mit Recht von „exemplum“ spricht (1. Korinther II [1995] 280 [wie Anm. 14]). Offensichtlich eignete sich die Agon-Metaphorik besonders, um diesen Vorbildcharakter und damit zugleich die Solidarität mit der Gemeinde zum Ausdruck zu bringen (vgl. 1 Kor 9, 25; Phil 3, 12ff; 1 Thess 2, 19; Gal 2, 2; Phil 2, 16). Besonders deutlich ist dies in Phil 1, 30, wo Paulus davon spricht, dass die Philipper denselben ἀγων zu kämpfen haben, den er kämpft. Aber auch nach Röm 15, 30 haben die Römer durch das Gebet Anteil am paulinischen Agon, und συναθροῖν (Phil 1, 27; 4, 3) hat diese enge Schicksalsgemeinschaft zwischen Apostel und Gemeinde auf den Begriff gebracht. Die *mimesis* des Apostels als eines Typos für die Gemeinde und die *conformitas* mit dem Geschick Christi erscheinen auch hier als integraler Bestandteil paulinischer Agon-Metaphorik.

Dem Apostel Paulus kommt in der antiken Agon-Tradition eine besondere Stellung zu, da er in besonders origineller Weise die damals beliebten Bilder des Wettkampfs und der Spiele auf dem Hintergrund alttestamentlicher und frühjüdischer Traditionen mit Rücksicht auf den Erfahrungshorizont seiner Gemeinden und in Anspielung auf örtliche Gegebenheiten formuliert hat. Zwar wird man seinen Briefen keine Aussage über seine persönliche Beziehung zu den Spielen entnehmen können, doch zeigen die überraschende Lebendigkeit und konkrete Anschaulichkeit, dass er über eigene Kenntnisse der Agonistik und der Wettkämpfe seiner Zeit – vor allem im Lokalkolorit der Isthmischen Spiele – verfügt hat.

Am Beispiel der agonistischen Metaphorik wird deutlich wie eng Theologie und Biographie bei Paulus verbunden sind und wie stark er seine Missionstheologie in der Reflexion seiner Erfahrungen auf dem Hintergrund der heiligen Schriften und im Kontakt zu seinen Gemeinden entwickelt hat. Es ist daher kein Zufall, dass sich die ausführlichste Agon-Metapher im Neuen Testament im Brief an eine Gemeinde befindet, deren Lebenshorizont durch ihre Nähe zu den Isthmischen Spielen geprägt war. Möglicherweise dadurch angeregt greift Paulus in seinem wohl von Korinth aus geschriebenen Brief an die Thessalonicher den ἀγών als Metapher für die Mühen auf, die ihm durch die Widerstände gegen seine Evangeliumsverkündigung entstanden sind (1 Thess 2, 2), um ihn vor allem im Korintherbrief (1 Kor 9, 24-27) und schließlich im Philipperbrief (Phil 1, 30) zum Bild für seinen Dienst und das Christuszeugnis der Gemeinde zu machen. Demnach verdankt die christliche Kirche die später in ihr so beliebte agonistische Metaphorik zum einen dem Bemühen des Frühjudentums, seinem hellenistischen Umfeld die Gottesfurcht, die Weisheitsliebe und den Gesetzesgehorsam nahe zu bringen, und zum anderen jener besonderen geschichtlichen Stunde, in der Paulus den Gemeinden im ägäischen Raum das Evangelium von Jesus Christus im Erfahrungshorizont ihrer Kultur verkündigt hat.

Summary

Brändl demonstrates how Paul uses pictures and terms from the word-field around ἀγών metaphorically to explain the struggle for the gospel to churches in the Aegean region in terms corresponding to their own culture. The author is not of the opinion that Paul holds the ideas of the cynic-stoic groups, but sees Paul's sources rather in Hellenist Judaism and in his own perceptions of the games. This is also shown by the choice of words and terms whose origins are more closely associated with the Septuagint than with the cynics and stoics. The specific metaphorical elements show a relationship to the Isthmian games. In his application of the metaphors Paul refers to motives of the Old Testament and early Judaism.

Pfarrer Dr. Martin Brändl, Landessynodaler und Projektpfarrstelle „Neue Aufbrüche“ der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Königsberger Straße 21, 72116 Mössingen; E-Mail: martin.braendl@elkw.de

Predigt zu 1. Timotheus 3, 16

„Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus“.

Was bedeutet es, Weihnachten an einer Hochschule zu feiern?¹ Wir hörten vorhin die Weihnachtsgeschichte nach Lukas² – eine wunderbare Erzählung. Sie geht uns unmittelbar ins Herz. Aber nicht nur der Apostel Lukas erzählte von Weihnachten. Auch die späteren schrieben von diesem Ereignis. Die Weihnachtsgeschichte im ersten Timotheusbrief (Kapitel 3, Vers 16) klingt so:

„Und groß ist, wie jedermann bekennen muss, das Geheimnis der Frömmigkeit:
Der³ offenbart worden ist im Fleisch,
gerechtfertigt im Geist,
Engeln erschienen,
verkündigt unter Völkern,
geglaubt in der Welt,
aufgenommen in Herrlichkeit.“

Wir könnten nun an einem ganz normalen Ewersbacher Arbeitstag durch das Kronberg-Forum gehen. Wir würden an den Zimmern der Dozenten klopfen und fragen, was dieses Gotteswort für jede einzelne Fachdisziplin bedeutet.

Unser Alttestamentler Julius Steinberg würde uns vielleicht sagen: „In diesem Wort sind die alttestamentlichen Prophetien erfüllt: Der Gottessohn, der Retter, ist im Fleisch erschienen, Mensch geworden.“ Gehen wir eine Tür weiter kommen wir zum Neutestamentler Michael Schröder: „In diesem hymnischen Christusbekenntnis kommt das Neue Testament auf seinen Kern: Die Ämterlehre des Timotheus und das Wesen der Kirche hat ihren Grund im Christusereignis.“ Ich selbst könnte als Kirchenhistoriker eine lange Auslegungsgeschichte nachzeichnen, die sich seit dem antiken Christentum damit beschäftigt, warum hier vom „Geheimnis“ die Rede ist. Klopfen wir bei dem Kollegen der Systematischen Theologie, Markus Iff, würden wir hier auf die Grundlagen der Lehre von den zwei Naturen des Gottessohnes, der zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch war, verwiesen. Wir klopfen wieder, nun an den Türen der Praktischen Theologen. Bei Wolfgang Theis erfahren wir, wie

¹ Die Predigt wurde am 19. Dezember 2014 im Rahmen der Weihnachtsfeier der Theologischen Hochschule Ewersbach gehalten, an der Studierende, Dozierende, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, Mitglieder des Hochschulrates und der Bundesleitung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden sowie Freunde der Hochschule teilnehmen.

² Die Weihnachtsgeschichte nach Lukas 2, 1-14 wurde zuvor gelesen.

³ Nicht „das“.

man über solch einen knappen Bibeltext predigen kann und wie man ihn auch Kindern nahebringen kann. Bei dem Pastoraltheologen Christian Bouillon hören wir: „Wie kann der Christus, der im Fleisch erschien und im Geist gerechtfertigt wurde, einem Menschen in seiner je eigenen Situation helfen?“ Und Johannes Reimer, der Missionswissenschaftler – der ärgert sich. Für ihn ist das zu wenig. Hier heißt es nur, dass der Gottessohn „in der Welt“ geglaubt wird, aber nicht „von der Welt“. Also doch nur ein paar wenige, die an den Christus glauben, und das, wo unser Missionswissenschaftler doch „die ganze Welt umarmen“⁴ möchte.

Wenn ich die Frage an Sie alle richtete, hätte jeder von Ihnen einen eigenen Zugang zu der Weihnachtsbotschaft des Timotheusbriefs. Uns allen ist aber eines gemeinsam: Wir nehmen Anstoß, weil hier vom Geheimnis die Rede ist. Und dabei ist dieses Geheimnis so zentral. Es ist das Geheimnis, auf dem die gesamte Ausübung des Glaubens ruht. Alles, was das Christsein ausmacht, entsteht aus diesem und bezieht sich auf dieses Geheimnis. Unser Gebet, unsere Gottesdienste und auch unsere Lebensgestaltung, nicht zuletzt unsere Theologie und damit unsere gesamte Hochschularbeit.

Am Anfang steht ein Geheimnis. Es ist so groß, dass wir es nicht fassen. Wir können es nur verehren. Entsprechend bietet es der Timotheusbrief in der Form eines alten Bekenntnisses, eines symbolartigen Hymnus dar. Es ist also ein anderes Geheimnis als das, welches uns als Kinder gefesselt hat. Ich sehe mich noch mit meinen beiden Brüdern am Weihnachtsabend. Wie die Orgelpfeifen stehen wir vor dem Weihnachtsbaum, ich, der Mittlere, in der Mitte. Mutig halte ich eine Wunderkerze in der mit einem starken Fäustling bekleideten Hand und winke dem Christkind entgegen, damit es auch ja richtig bei uns landet. Weihnachten ist geheimnisvoll. Irgendwann hörten wir auf, auf den Flügelschlag des Christkinds zu horchen.

Das Geheimnis aber, von dem hier gesprochen wird, tritt in seiner ganzen Größe und Tiefe erst dann ans Licht, wenn der Baum, die Kerzen, das Lametta und die Geschenke ihren Glanz verlieren und weniger wichtig werden. Denn wie sollte jemand von uns genau verstehen, was damals geschah, als das Kind im Stall zur Welt kam? Das Geheimnis ist Gegenstand der Offenbarung. Die Offenbarung hebt das Geheimnis nicht auf, sondern sie enthüllt das Geheimnis und gibt es als Geheimnis zu erkennen.

I Das Geheimnis der Weihnacht

Dieser alte Christus-Hymnus, liebe Gemeinde, ist gut für eine Weihnachtsfeier an der frei-evangelischen Hochschule. Diese geheimnisvoll-dichten Zeilen machen uns heute neu bewusst: Der Wahrheit Gottes kommen wir nicht allein mit

⁴ REIMER, JOHANNES: Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus, Transformationsstudien Bd. 1, Marburg, 2. Aufl. 2013.

unserer wissenschaftlich fundierten theologischen Arbeit auf die Spur.⁵ Gottes Wahrheit entzieht sich einer endgültigen Klärung und einem vollständigen Begreifen. Gottes Offenbarungen wollen von unserem menschlichen Fühlen, Glauben und Denken aufgenommen werden. Und doch bleiben sie uns dabei im Letzten immer unfassbar und unverfügbar.

Bereits die Väter des vierten Laterankonzils warnten 1215 die Theologinnen und Theologen davor, zu meinen, dass die menschliche Sprache ausreichen könnte, wenn über göttliche Dinge geredet wird: Die Ähnlichkeit sei immer von einer größeren Unähnlichkeit umfassen⁶, wenn wir unsere menschlichen Worte und Sätze auf Gott anwenden. Darum wollen wir auch heute nicht versuchen, Weihnachten zu erklären.

Das ist deshalb das Erste, was uns Gottes Wort für heute ins Gedächtnis ruft: „... groß ist, wie jedermann bekennen muss, das Geheimnis des Glaubens!“ Angesichts dieses Geheimnisses sind wir aufgerufen zu hören. Wir sollen so hören, dass wir uns unserer eigenen Grenzen bewusst bleiben, wenn Gott zu uns spricht. Und wir sollen auch so reden, dass wir uns der eigenen Begrenzungen bewusst bleiben, wenn wir Gottes Wort bezeugen. Das gilt gerade im Blick auf die Weihnachtsbotschaft, wo wir so schnell dabei sind zu sagen: „Gott ist Mensch geworden.“ Und dann reden wir sofort weiter, warum, wozu und wie das alles geschah. Gerade im Blick auf die Weihnachtsbotschaft wünsche ich mir „leise“ Weihnachten. Ich möchte nicht zerreden, was da für uns geschah in der Weihnachtsnacht, als der Sohn Gottes geboren wurde.

Niemand hat das Problem, an dem wir Theologen auf den Weihnachtskanzeln leiden, treffender formuliert als der Bonner und spätere Basler Systematiker Karl Barth. Er hielt Gottes Offenbarung und Gottes Geheimnis unzertrennlich zusammen: *„Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“*⁷

Wenn es um Gottes Weg zu uns Menschen geht, dann braucht es das dankbare Staunen. Der Timotheusbrief macht es uns vor, er bleibt staunend vor dem Geheimnis stehen:

⁵ Das Leitbild der Theologischen Hochschule benennt für das Profil des Studiums drei Säulen des theologischen Studiums: „Wissenschaft“, „Praxis“ und „Persönlichkeit“ (<http://www.th-ewersbach.de/die-hochschule/leitbild/>; Einsicht 25.04.2016).

⁶ DH 432: *„inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eius eos maior sit dissimilitudo notanda.“* Ursprünglich war die Formel zur Abwehr des protestantischen Versuchs, die trinitarische Einheit nach Analogie der Einheit der Glaubenden mit Christus zu verstehen, aufgestellt worden; vgl. PANNENBERG, WOLFGANG: Analogie und Doxologie, in: DERS., Grundfragen Systematischer Theologie, Bd. 1: Gesammelte Aufsätze, 2., durchges. Auflage, Göttingen 2011, 181-201, 189.

⁷ So Karl Barth in seinem am 3. Oktober 1922 vor Freunden der Zeitschrift „Die christliche Welt“ auf der Thüringer Elgersburg gehaltenen Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, in: BARTH, KARL: Das Wort Gottes und die Theologie, Gesammelte Vorträge, München 1924, 156-178, 158.

„Und groß ist, wie jedermann bekennen muss, das Geheimnis der Frömmigkeit:
Der offenbart worden ist im Fleisch,
gerechtfertigt im Geist,
Engeln erschienen,
verkündigt unter Völkern,
geglaubt in der Welt,
aufgenommen in Herrlichkeit.“

2 Weihnachten für uns

An Weihnachten handelt Gott an seiner Welt und an uns. Wir müssen uns auch als Theologische Hochschule eines klarmachen: Wir sind nicht die Macher, an Weihnachten empfangen wir. Weihnachten können wir nur an uns und für uns geschehen lassen. „Gottes Sohn wird für uns geboren.“ Und an diesem Satz scheitert unsere gesamte weihnachtliche Aktivität. Dass Gott uns Menschen in Jesus Christus nahekommt, ist eben nicht das Ergebnis besonderer Eigenschaften unseres Gehirns, seine Nähe zu uns ist nicht der Lohn besonderer Frömmigkeit (und deswegen verbietet sich jede fromme Überheblichkeit oder ein Standesstolz von Ewersbacher Hochschülern). Und ich muss es auch den Dozierenden sagen und mir selber sagen lassen: Gottes Nähe zu uns ist nicht die Frucht besonderer intellektueller Leistungen und nicht der Ertrag unserer theologischen Arbeit. Alles, was an Weihnachten geschieht, geschieht passiv: Der Christus wird geöffnet – gerechtfertigt – gesehen – gepredigt – geglaubt – aufgenommen.

Jesus Christus hat Gottes Handeln an sich geschehen lassen. Und auch wie Jesus redete und wie er handelte, war eine vom Geist Gottes gewirkte Vollmacht. Gottes Geist ist die Kraft, die den Gekreuzigten aus dem Tode holte und ihn ins Recht setzte. Darauf verweisen uns die ersten beiden Zeilen des Christushymnus: „Er ist offenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist“.

Und das macht uns, meine ich, Weihnachten so schwer: Hier geschieht alles für uns. Und es geschehen zu lassen, ist nicht leicht. Am liebsten haben wir die Dinge selbst im Griff und sorgen dafür, dass wir sie im Griff behalten. An Weihnachten hingegen lernen wir, dass unsere Haltung, auf Niemanden angewiesen sein zu wollen, von außen überwunden wird.

Morgen werden wir die Oma meiner Frau zu Grabe tragen. Zehn Jahre lang Demenz, zehn Jahre lang komplett darauf angewiesen, Essen zu bekommen, gewaschen zu werden, angelächelt zu werden – ohne, dass sie irgendetwas hätte erwidern können. Ein Zucken des Augenlides, ab und zu ein Laut. Eigenständiges Handeln ist ein hohes Gut, aber es ist eben nicht alles. Und deshalb tut uns Weihnachten so gut: Es ist kein Zeichen von Schwäche, Gottes Handeln in Christus als Heilshandeln für uns zu glauben und dankbar anzunehmen.

Der Theologe, Philosoph und Kardinal Nikolaus von Kues (1401-1464) hatte diese Botschaft so stark inhaliert, dass er seine ganze Existenz daraus ableitete: „Dein Sehen, Herr, ist Lieben, und wie dein Blick mich so aufmerksam betrach-

tet, dass er sich nie von mir abwendet, so auch deine Liebe. Und weil deine Liebe stets mit mir ist, diese deine Liebe aber, Herr, nichts anderes ist als du, der du mich liebst, so bist du also immer mit mir, Herr [...] Und weil dein Sehen dein Sein ist, bin ich also, weil du mich ansiehst; entzögest du mir dein Antlitz, so könnte ich in keiner Weise weiterbestehen.“⁸

Und damit Sie nicht glauben, das sei ja 1450 bei den Mönchen am Tegernsee gewesen und hätte mit uns nichts zu tun, führe ich Ihnen auch den Gründer der ersten Freien evangelischen Gemeinde, Hermann Heinrich Grafe (1818–1869) an. Er hatte viel von der Tiefe dieser Weihnachtsbotschaft begriffen: „Warum sind deine Augen geöffnet, und warum ist dein Herz bewegt? Warum bist du zu dem Bilde Christi erneuert [...] Alle Gaben, die du empfängst, die Verheißungen, die du ergreifst, so wie die täglichen Kämpfe, die du bestehst, sind die erfahrungsmäßigen Beweise dieser freien Gnade Gottes.“⁹

Gottes Handeln für uns zu glauben und dankbar anzunehmen, das ist eine niemals versiegende Kraftquelle für ein verantwortliches Handeln. Wenn Gott für uns handelt, dann müssen wir nicht verzweifeln, wenn unser eigenes Handeln die Welt nur unzureichend verändert. Wir müssen auch nicht verzweifeln, wenn unser eigenes Handeln misslingt. Wir müssen uns sogar vor den Fehlentscheidungen nicht fürchten. So sehr ist Gott in seinem Sohn für uns.

Das macht mich frei zum Handeln. Ich kann es sogar riskieren, etwas falsch zu machen. Ein Beispiel aus der Kirchengeschichte macht das deutlich. Philipp Melanchthon war ein vorsichtiger, ja fast furchtsamer Mensch. Als Luther nach 1521 auf der Wartburg verschwunden war, hatte Melanchthon die Dinge der Reformation in Wittenberg zu leiten und viel zu entscheiden. Luther ermunterte ihn aus seinem Exil und schrieb ihm den berühmt gewordenen Satz „*pecca fortiter* – sündige tapfer“. Freilich muss man den Nachsatz auch hören: „... und noch tapferer glaube und freue dich in Christus“¹⁰. Aber eines ist doch klar. So ganz und gar sind wir uns im Glauben geschenkt, dass wir uns auch vor dem Versagen, vor den falschen Entscheidungen nicht zu ängstigen brauchen. Wir sind frei, unseren Verstand einzusetzen, so gut wir eben können. Wir sind frei, Verantwortung zu übernehmen und uns dabei, wenn es sein muss, eben auch die Hände schmutzig zu machen.

⁸ NIKOLAUS VON CUES: Von Gottes Sehen. *De visione Dei*, hg. von BOHNENSTAEDT, ELISABETH, Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung (im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Bd. 4, Leipzig 1942, 1944, 61.

⁹ GRAFE, HERMANN HEINRICH: Die freie Gnade Gottes, vgl. http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:g:grafe:grafe-die_freie_gnade_gottes (Einsicht 20.04.2016).

¹⁰ Luther in einem auf der Wartburg geschriebenen Brief an Melanchthon vom 1. August 1521 (WA.B 2, 378,84f.): „*Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi!* – Sei ein Sünder und sündige kräftig, aber noch tapferer glaube und freue dich in Christus, welcher der Sieger ist über die Sünde, den Tod und die Welt!“, vgl. EBELING, GERHARD: Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt, Tübingen 1997, 281.

Für mich ist das in dem ersten dreiviertel Jahr als Rektor unserer Hochschule tragend gewesen. Und wenn Sie so wollen, liegt darin das „Geheimnis der Frömmigkeit“, von dem der Timotheusbrief spricht. Wenn uns die Gewissheit trägt, dass Gott sein Reich heraufführen wird, dann können wir uns nach besten Kräften den Entscheidungen des Tages stellen.

3 Ganz und gar Weihnachten

Diese großen Worte der Weihnachtsbotschaft im Timotheusbrief, in denen Christus hymnisch besungen wird, führen uns das heilende und heilsame Handeln Gottes in unserer unheilen Welt vor Augen. Von der unheilen Seite der Welt bekommen wir auch im Dietzhölztal etwas mit. In unserem Tal sind vor wenigen Tagen erste Flüchtlinge aus Serbien eingetroffen. Johannes Reimer ist heute nicht da, er ist in Moskau, er plant eine Friedenskonferenz als Vertreter der World Evangelical Alliance für die Ukraine, wo die Linien von Freund und Feind auch durch die Kirchen und durch die Freikirchen gehen. Aber wir müssen gar nicht weit weg auf weitere Krisenherde schauen. Auch das Studium kann als Krise erlebt werden. –

Die großen Worte des Christushymnus wollen uns nicht klein reden, sondern stärken. Denn mit drei Gegensatzpaaren wird deutlich gemacht, dass und wie in Christus Erde und Himmel verbunden sind: Die hingefällige Existenz im Fleisch und Gottes Leben schaffender Geist, die Engel des Himmels und die Völker der Erde, unsere Menschen-Welt und Gottes Herrlichkeit werden mit der Geburt Jesu untrennbar verbunden. Auf dieser Welt, in unserem Leben gibt es deshalb keine No-go-Areas, die für Gott nicht zu betreten wären, und auch keine Zeiten, die nicht von Gottes Gegenwart durchdrungen wären. Das müssen wir uns als Hochschule auf der Zunge zergehen lassen: Gottes Gegenwart durchdringt den akademischen Unterricht genauso wie den Lobpreisabend. Bei dem Spaziergang mit den Griechisch-Lernkarten im Wald ist Gott nicht weniger anwesend als in der Gebetsgemeinschaft im Semestergebet. Gottes Gegenwart ist in einer gewöhnlichen Kollegiumssitzung nicht geringer als in der Gebetsrunde auf dem Klausurtag.

Das ist doch die zentrale Errungenschaft der Reformation, die wir als freie evangelische Christen vielleicht neu mit unseren evangelischen Geschwistern bis 2017 bedenken müssen. Martin Luther machte eine Spezialfrömmigkeit der Mönche verbindlich für den Alltag eines jeden einzelnen Menschen. Gab es vorher vollkommenen Glauben nur im Mönchtum, wo man sich permanenten Bußübungen hingab, so fing schon Luthers erste These von 1517 damit an, das Leben mit Gott nicht auf das Kloster und den Gottesdienst zu reduzieren. Er hob die Trennung zwischen Kloster und Welt auf. Das machte er nicht, indem er das Kloster verweltlichte. Sondern er erklärte die Welt zu einem Ort der Gottesnähe und Gotteserfahrung. Darum konnte er für alle Menschen in gleicher Weise verbindlich machen, was zuvor nur für den Mönch galt. Lesen wir nur die erste der

95 Thesen: „Unser Herr und Meister Jesus Christus wollte mit seinem Wort: ‚Tut Buße‘ usw. (Mt 4, 17), dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.“

Weihnachten hilft uns dabei, nicht zu trennen. Es hilft uns dabei, keine getrennten Räume festzulegen: Hier ist Gott und da nicht – vielmehr gilt: In Jesus Christus hat Gottes Reich bei uns Wurzeln geschlagen. Gott offenbart sein Wort und sein Heil inmitten unserer Welt. Auch für uns.

Deshalb können wir das Weihnachtsfest feiern. Es bringt Licht in die dunklen Stunden des Alltags.

Deshalb erinnern und verkündigen wir die gute Botschaft von der Geburt des Gottessohnes – heute Abend, hier an der Theologischen Hochschule in Ewersbach, in den kommenden Tagen in unseren Bundesgemeinden und weltweit in ungezählten Kirchen.

Und deshalb können wir es jetzt fröhlich singen: „Da wurde mitten in der Nacht ein Kind geboren!“¹¹

Prof. Dr. Andreas Heiser (BFeG), Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal; E-Mail: andreas.heiser@th-ewersbach.de

¹¹ Es folgt als gemeinsames Lied von ROLF ZUCKOWSKI: Mitten in der Nacht (2007).

Maximilian Zimmermann

Kommentar zur Weihnachtspredigt von Andreas Heiser

Was es bedeutet, „Weihnachten an einer Hochschule zu feiern“, danach fragt Prof. Dr. Andreas Heiser, Rektor der Theologischen Hochschule Ewersbach (BFeG), mit seiner Weihnachtspredigt zu 1 Tim 3, 16, an deren Gliederung ich mich mit dem folgenden Kommentar anlehne. Damit ist in erster Linie die Hochschulgemeinde als Hörergemeinde in den Blick genommen und die Hochschulwirklichkeit als der Kontext bestimmt, in dem der Text bedacht wird.

Ein fiktiver Gang durch die Galerie der Dozentenzimmer bzw. durch die Galerie der an der Theologischen Hochschule vertretenen Fachrichtungen lässt diese Hochschulwirklichkeit auch für mich, den späteren Leser der Predigt, sofort konkret und lebendig werden. Sie stellt mir nicht nur die Hochschule als plastischen und persönlich charakterisierten Kontext dieser Predigt vor Augen, sondern zeichnet darüber hinaus ein Bild davon, wie fruchtbare interdisziplinäre Zusammenarbeit aussehen kann – jenseits des fachwissenschaftlichen Parallelbetriebs. Die Leitfrage dieser kleinen und reizvollen Ringvorlesung zu 1 Tim 3, 16 lautet: „was dieses Gotteswort für jede einzelne Fachdisziplin bedeutet“. Ein Weihnachtstext klopft an die Dozentenzimmer – und die Zimmer bleiben nicht verschlossen, wie damals in Bethlehem, sondern gewähren freien Eintritt und Zugang zu den dahinter wohnenden Erkenntnissen. Ein einladender Einstieg in diese Predigt. Und Andreas Heiser bietet gleich zu Anfang eine erste Antwort auf die Frage, was es bedeutet, „Weihnachten an einer Hochschule zu feiern“.

Unmittelbar darauf erfolgt eine heilsame Begrenzung der gerade noch skizzierten wissenschaftlichen Arbeit am Gegenstand Weihnachten: 1 Tim 3, 16 spricht von dem „Geheimnis, auf dem die gesamte Ausübung des Glaubens ruht. Alles, was das Christsein ausmacht, entsteht und bezieht sich auf dieses Geheimnis. Unser Gebet, unsere Gottesdienste und auch unsere Lebensgestaltung, nicht zuletzt unsere Theologie und damit unsere gesamte Hochschularbeit.“ Predigttext und Hochschularbeit werden miteinander ins Gespräch gebracht – mit dem Ergebnis, dass das forschende Treiben der Hochschule im Spannungsfeld von Fassbarkeit und Unverfügbarkeit verortet wird. Ein fruchtbarer und wesentlicher Auftakt für „Weihnachten an einer Hochschule“, der dann später noch einmal aufgegriffen wird.

Ob es allerdings – wie von Andreas Heiser gesagt – tatsächlich „allen“ Predigt-hörerinnen und -hörern „gemeinsam“ ist, dass sie „Anstoß“ nehmen, „weil hier vom Geheimnis die Rede ist“, das bleibt fraglich. Dass die Rede vom Geheimnis etwas Irritierendes und Anstößiges hat, ist klar, und dass der Prediger diesen

Anstoß sieht und empfindet, ist verständlich und nachvollziehbar. Jedoch: Hätte diese empfundene Anstößigkeit nicht besser als persönliches Empfinden in den Raum gestellt werden sollen? Als offenes Angebot an den Hörer, sich mit diesem Empfinden zu identifizieren – oder nicht? Es könnte dem möglichen Eindruck einer Vereinnahmung der Hörergemeinde vorbeugen. Ein klassisches Problem des Gebrauchs des Wir in der Predigt, mit dem ich als Prediger selbst häufig ringe. Denn ich gebe zu: Das alternative Ich hinterlässt manchmal einen selbstbezogenen Eindruck. Wenn der Prediger allerdings mit Ernst Lange zunächst einmal als Zeuge dessen auftritt, was der Text mit ihm gemacht hat,¹ dann – denke ich – kann der Prediger auch in Ich-Form Zeugnis über sein eigenes Empfinden ablegen, um dies dann der Zuhörerschaft als Identifikationspunkt anzubieten.

I Das Geheimnis der Weihnacht

Das Nachdenken über den Begriff des Geheimnisses führt Heiser im Hinblick auf die theologische Arbeit in das Grundsatzproblem der Theo-Logie, also der Rede von Gott: Wie kann auf angemessene Weise von Gott geredet werden? Kann überhaupt mit der an sichtbare Anschauungen gebundenen menschlichen Sprache vom unsichtbaren Gott gesprochen werden? Die Hinweise auf das Vierte Laterankonzil und auf Karl Barth machen den zuhörenden und angehenden Theologinnen und Theologen ein Kernproblem der Theologie bewusst. Dass die Offenbarung Gottes ein offenes, aber gleichzeitig ein unverfügbares Geheimnis bleibt, ruft die Hochschulgemeinde dazu auf, dieses Geheimnis zu „verehren“, zu „hören“ und es dankbar zu bestaunen.

Für meine freikirchlichen Ohren hören sich Heisers Gedanken heilsam korrigierend an – für meinen Glauben und mein Sprechen über den Glauben. Manchmal ist es eben einfach dran, nicht zu „zerreden, was da für uns geschah in der Weihnachtsnacht, als der Sohn Gottes geboren wurde“, sondern das Geheimnis staunend und schweigend zu bewundern. Heisers Gedanken führen mich weiter, denn im Hinblick auf das Staunen und Schweigen spüre ich als freikirchlicher Christ deutlich Luft nach oben, und das nicht nur an Weihnachten: Wenn eines der letzten geheimnisvollen Elemente des gottesdienstlichen Lebens, das Abendmahl, seinen geheimnisvollen Charakter aufgeben muss, weil ich es als symbolisches Erinnerungsmahl erkläre, dann frage ich mich, was eigentlich noch staunend zu bewundern bleibt im gottesdienstlichen Leben (m)einer Freikirche. In der Messliturgie der römischen Kirche hingegen höre ich es immer wieder

¹ „Der Begriff ‚Zeugnis‘ meint [...] im Sinn des Begriffes des Augenzeugen die verantwortliche Aussage über das, was er [sc. der Prediger] bei seiner Bemühung um das Ver-Sprechen von Verheißungstradition und Situation, bei seiner Predigtarbeit wahrgenommen hat.“ Und: „Gelingt ihm die Arbeit, dann kann er sagen, wie er die Relevanz der Überlieferung für die Situation sieht, wie er sie wahrnimmt.“ LANGE, ERNST: Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: DERS., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, München 1982, 28.

ausgerufen, dieses „Geheimnis des Glaubens“, von dem auch 1 Tim 3, 16 spricht. Wo erscheint dieses Geheimnis in meiner gottesdienstlichen Wirklichkeit?

Zurück zur Predigt: Beim staunenden und schweigenden Aufnehmen des Weihnachtsgeheimnisses kann es nicht bleiben, das sagt der Prediger ebenso deutlich. Gerade für die Hochschulgemeinde bleibt die Aufgabe, von Weihnachten zu reden, ohne es zu zerreden, eben so, „dass wir uns der eigenen Begrenzungen bewusst bleiben, wenn wir Gottes Wort bezeugen“. Theologische Sprachfähigkeit gegenüber der fragenden Umwelt zu erlangen, ist ein wesentliches Ziel theologischer Ausbildung. Darüber hinaus ist es gerade von Weihnachten her geboten, von Gott zu reden. Wenn das Wort – nach 1 Tim 3 und Joh 1 – Fleisch wurde und unter uns wohnte, wenn es gesehen wurde unter den Menschen, dann hat es sich beschreib- und bezeugbar gemacht, dann ist es möglich und gewollt, von ihm zu reden.

Hier hätte mir ein deutlicherer Hinweis des Predigers geholfen, wie konkret es sich anhören könnte, dieses staunende, aber nicht zerredende Reden von Weihnachten. Auch und gerade gegenüber der Welt, die Weihnachten Jahr für Jahr ein wenig fragend ansieht und sich ihren eigenen Reim auf das Fest macht – wie die alljährlichen theologischen Einschätzungen in den Leitmedien des Landes zeigen,² aber auch der legendäre Werbeslogan eines Elektronik-Fachmarktes aus dem Jahr 2011: „Weihnachten wird unterm Baum entschieden.“³ Angesichts dessen sind Theologinnen und Theologen gerade in diesen Tagen des Jahres nicht nur „aufgerufen zu hören“, sondern auch zu reden; nicht zuletzt, um den Reim auf Weihnachten nicht ganz dem freien Spiel der öffentlich-medialen Kräfte zu überlassen. Vielleicht bietet ja der prägnante und schlagfertige Konter der christlich-kirchlichen Community aus dem Jahr 2011 ein Beispiel für knappes und angemessenes (hier: antwortendes) Reden von Weihnachten: „Weihnachten wird in der Krippe entschieden.“⁴

2 Weihnachten für uns

Angesichts meiner weihnachtlichen Wege in das Kaufhaus, in die Gemeinde, zur Familie, in die Ferien tut es mir gut, von Andreas Heiser zu hören, dass Gott sich an Weihnachten auf den Weg zu mir macht. Und dass der Satz „Gottes Sohn wird für uns geboren“ [...] unsere gesamte weihnachtliche Aktivität“ scheitern lässt, lässt für mich das Evangelium von Weihnachten aufleuchten. Andreas Heiser wendet diese Weihnachtswahrheit insbesondere auf die Hochschulgemeinde an, deren theologische Gelehrsamkeit und Erkenntnisarbeit doch gerade der ausschlaggebende Grund dafür sein *könnte*, dass Gott sich auf den Weg macht und

² So z. B. GREINER, ULRICH: Mit Engelszungen, in: DIE ZEIT, 70/52 (2015) 1.

³ http://www.focus.de/kultur/medien/umstrittene-mediemarkt-werbung-christen-protestieren-gegen-konsumwahn_aid_692614.html (aufgerufen am 23.09.2016).

⁴ Ebd.

nahekommt. Doch das ist nicht das Evangelium. Nicht: Ich denke, also kommt Gott mir nah, sondern (mit den Worten Ingolf U. Dalferths ausgedrückt): „Das ist das ganze Evangelium: *Du wirst nicht vergessen, auch wenn du vergißt.*“⁵ Andreas Heisers eindrückliches Beispiel der Demenzerkrankung ist das Gegenbild zum jungen theologischen Leistungsträger, der seine scharfsinnige Glaubensreflexion als Grund dafür in die Waagschale legen könnte, dass Gott sich auf den Weg zu ihm macht.

Dass nicht wir Weihnachten begreifen, sondern Weihnachten uns ergreift – und hält, das ist die Botschaft dieser Tage. Damit skizziert Heiser ein Bild der Weihnachtsbewegung, wie sie von außen kommt (extra nos) und doch uns meint (pro nobis) und ohne Gegenleistung hält (sola gratia). Eine starke Zeichnung und ein starkes Zeichen: Weihnachten als Gegenbild zu *Ich denke, also bin ich* und *Es gibt nichts geschenkt*. Hier ist eben etwas grundlegend anders, denn es ist Weihnachten, und an Weihnachten „sind“ wir „nicht die Macher, an Weihnachten empfangen wir.“

Als ebenso stark und erleichternd empfinde ich es, dass Heiser dieses Gegenbild dann – unter Zuhilfenahme des lutherischen *pecca fortiter* – konsequent gegen einen Alltagsperfektionismus ins Feld führt und damit einen Raum für ein nicht-perfektes Leben öffnet: „Das macht mich frei zum Handeln. Ich kann es sogar riskieren, etwas falsch zu machen.“ In Zeiten höchster Ansprüche an sich selbst, an das Leben und an Menschen im öffentlichen Leben ist das guter Widerspruch und pure Frohbotschaft – nicht nur für die zukünftigen Pastorinnen und Pastoren des BFeG in Ewersbach.

3 Ganz und gar Weihnachten

Die kalte Winternacht da draußen – die gemütliche Stube hier drinnen. So fühlt sich Weihnachten für mich an – aufs Erste. Andreas Heisers Bezüge auf 1 Tim 3, 16 in diesem Abschnitt der Predigt zeigen mir, dass ich da falsch fühle. „Die hinfällige Existenz im Fleisch und Gottes Leben schaffender Geist, die Engel des Himmels und die Völker der Erde, unsere Menschen-Welt und Gottes Herrlichkeit werden mit der Geburt Jesu untrennbar verbunden.“ Ein *hier drinnen* und *da draußen* ist nicht Weihnachten. Und der in dieser Predigt immer wieder durchschimmernde Lutherbezug wird in diesem Abschnitt noch einmal deutlicher, wenn Heiser auf Luthers Aufhebung der Trennung zwischen Kloster und Welt hinweist; wobei Luther das Kloster keineswegs „verweltlichte“, sondern „die Welt zu einem Ort der Gottesnähe und Gotteserfahrung“ erklärte. Ein spannender Gedanke, den Heiser nicht nur auf den Zustand der Welt im Großen und Ganzen anwendet, sondern – seine Zuhörerschaft weiter im Blick behaltend – auch auf die Lebenswirklichkeit der Studierenden: „Bei dem Spaziergang mit

⁵ DALFERTH, INGOLF U.: Glaube als Gedächtnisstiftung, in: ZThK 104 (2007), 82.

den Griechisch-Lernkarten im Wald ist Gott nicht weniger anwesend als in der Gebetsgemeinschaft im Semestergebet.“

Einzig die Wie-Frage kommt in mir als Leser auf: Wie schaffe ich es, Christus in die Niederungen des Alltags mit einzubeziehen? Gottesdienst und Lobpreisabend lenken meine Aufmerksamkeit bewusst auf Christus. Wie kann mir das aber gelingen, wenn anderes meine Aufmerksamkeit fordert? Wie nehme ich das „Ganz und gar“ der Gegenwart Christi in der Welt in meine Glaubenspraxis auf? Hier sehe ich als westlicher Christ mit Staunen z. B. auf die Praxis des Herzensgebetes, wie sie uns unter anderem aus der Tradition der orthodoxen Kirche entgegengebracht wird und den Versuch unternimmt, stets im Bewusstsein der Gottesgegenwart zu leben.⁶ Ein Hinweis auf solche oder ähnliche Versuche, dem „Ganz und gar“ der Weihnachtsbotschaft auf der Seite unserer Frömmigkeit zu antworten, hätte mir geholfen.

Fazit

Konsequent behält Andreas Heiser seine Hörergemeinde im Blick und antwortet auf die eingangs gestellte Frage, was es bedeutet, „Weihnachten an einer Hochschule zu feiern“. Es bedeutet, Weihnachten staunend *aufzunehmen*, ohne sein Geheimnis zu zerstören; es bedeutet, Weihnachten *anzunehmen* als ein Geschenk, und es bedeutet, Weihnachten *mitzunehmen* in alle Bezüge des Lebens. Diese drei Thesen leben aus dem Predigttext und erhalten von diesem ihren Inhalt und ihre Vertiefung. Unter Zuhilfenahme der theologischen Tradition und einzelner lebensnaher Beispiele charakterisiert Heiser dann die Weihnachtsbotschaft in einer erhellenden und pointierten Art und Weise, so dass nicht nur die ursprüngliche und eigentliche Zielgruppe der Predigt – die Hochschulgemeinde –, sondern ebenso der spätere Leser der Predigt beschenkt und gestärkt weitergeht auf seinen Weihnachts- und Lebenswegen. Nur im Hinblick auf die Hilfen zum konkreten Tun bleiben für mich Wünsche offen. Aber das gehört eben auch zu Weihnachten.

Pastor Dr. Maximilian Zimmermann (BEFG), Schmiedestraße 17a, 40878 Ratingen; E-Mail: k-e-zimmermann@t-online.de

⁶ Vgl. z. B. JUNGCLAUSSEN, EMMANUEL (Hg.): Das Jesusgebet. Anleitung zur Anrufung des Namens JESUS von einem Mönch der Ostkirche, Regensburg 2014.

Rezension

HARTMUT LUDWIG/EBERHARD RÖHM in Verbindung mit JÖRG THIERFELDER (Hg.), *Evangelisch getauft – als „Juden“ verfolgt. Theologen jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus. Ein Gedenkbuch*, Calw: Calwer Verlag 2014, kt., 480 S., ISBN 978-3-7668-4299-2, € 29,90.

In diesem Buch wird insgesamt 180 Christinnen und Christen gedacht, die aufgrund ihrer jüdischen Herkunft oder der Ehe mit einem Partner jüdischer Abstammung vom nationalsozialistischen Regime verfolgt wurden. Sie alle standen im kirchlichen bzw. freikirchlichen Dienst. Zusammengetragen wurden ihre Kurzbiographien von 39 Fachleuten der Kirchengeschichte. Fast jede Biographie ist mit einem Foto der behandelten Person dokumentiert. Entstanden ist ein lesenswertes Buch, das sorgfältig recherchiert und flüssig geschrieben ist. In seiner vorliegenden Form dürfte es nicht allein den Fachtheologen interessieren. Gleichwohl werden historische Begleitinformationen nur sparsam mitgeteilt. Dies kommt der guten Lesbarkeit zwar zu Gute, setzt aber bei dem Rezipienten einiges an Sachkenntnis voraus. Die Form der Biographie zeigt hier und da bezüglich des Erkenntnisinteresses insofern ihre Grenzen, als das Verhalten des sozialen Bezugssystems Kirche nicht eingehender behandelt werden kann.

Ein besonderer Einschnitt im Leben der Menschen, an die in dem „Gedenkbuch“ erinnert wird, war das am 7. April 1933 erlassene „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“, wodurch im „Deutschen Reich“ die nationalsozialistischen Machthaber politisch Andersdenkende, Frauen und die von den Nationalsozialisten geächteten Juden und „jüdisch versippte“ Beamte aus dem Staatsdienst entfernen wollten. Hier erfolgte nach dem Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933 ein weiterer Schritt zur Ausgrenzung der Juden. Der Ideologie des nationalsozialistischen Rassismus folgend, wie sie später am 15. September 1935 in den „Nürnberger Rassegesetzen“, dem „Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre“ (RGBl I, S. 1145), staatsrechtlich festgelegt wurde, galt jede und jeder als Jude, der von jüdischen Eltern bzw. Großeltern abstammte. Während die „Nürnberger Gesetze“ „Juden“ von der Staatsbürgerschaft ausschlossen, war dies 1933 noch nicht der Fall. Für die Kirchen galt sogar eine Ausnahmeregelung, so dass sie vorerst nicht gehalten waren, ihre Pfarrer jüdischer Herkunft zu entlassen, worauf bedauerlicherweise in diesem Band nicht zentral hingewiesen wird. Umso „denkwürdiger“ ist die Haltung der Kirchen und Freikirchen zu sehen, als diese sozusagen im vorauseilenden Gehorsam gegenüber der als rechtmäßig angesehenen „Obrigkeit“ ihre Geschwister jüdischer Herkunft ausgrenzten und aus dem Dienst entließen. Eindrucksvoll zeigen die hier beleuchteten Schicksale, wie die Kirchen durch diese Preisgabe von Menschen an das Terrorsystem dasselbe nicht nur erduldet, sondern auch aktiv mitgetragen haben. Ergreifend ist die Zusammenschau der Lebensbeschreibungen: Wir lesen von Diskriminierungen und Demütigungen, besonders durch die der NS-Ideologie nahestehenden „Deutschen Christen“. Wir erfahren von Verfolgungen und Vertreibungen durch die NSDAP und die Institutionen des NS-Staates, von denen die offizielle Kirche bald ein Teil wurde und denen sich nur wenige aus der „Bekennenden Kirche“, wie Dietrich Bonhoeffer, aktiv entgegenstellten. Wir werden darüber aufgeklärt, wie Theologen jüdischer Herkunft die Erteilung von Religionsunterricht verwehrt wird

und Pfarrer suspendiert, zwangsbeurlaubt, amtsenthoben oder in den Ruhestand versetzt wurden. Theologiestudierende konnten ihre Ausbildung nicht beenden. Manche emigrierten, andere lebten in Deutschland unter entwürdigenden Bedingungen weiter, einige begingen Selbstmord, andere wurden deportiert und ermordet. Nur wenigen der Emigrierten gelang nach dem Krieg ein Neuanfang. Doch fehlte es nicht an Rehabilitationsversuchen.

Die Lektüre des Buches erschüttert und regt zum Nachdenken an. Vor allem bleiben Fragen offen, die sich auf das Selbstverständnis der Kirchen beziehen, speziell auf ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft: Warum gaben die Kirchen ihre Glaubensgeschwister ohne Not dem System preis? Warum gab es zwar einzelne, sogar heldenhafte Hilfsangebote, aber keine generelle Solidarität mit den Diskriminierten und Verfolgten? Warum verhielten sich die meisten systemkonform und vollzogen die Ausgrenzungspolitik mit? Die Scham, die sich nach der Lektüre des „Gedenkbuches“ einstellt, bleibt. Denn man kann das alles nicht als erledigte Vergangenheit abtun: Die Scham bleibt als Anlage an die eigene Identität.

Prof. Dr. Wolfgang E. Heinrichs (BFeG), Gymnasiallehrer am Freien Christlichen Gymnasium Düsseldorf für die Fächer Religion und Geschichte sowie außerplanmäßiger Professor für Neuere Geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Kirchengeschichte an der Bergischen Universität Wuppertal, Am Kalkofen 32, 42489 Wülfrath; E-Mail: wheinri@uni-wuppertal.de



Bibel in *leichter Sprache*

Die Sonn- und Festtagsevangelien zum Lesejahr A
in einfacher und kraftvoller Sprache.

Biblische Texte sind nicht immer einfach zu verstehen. Nicht nur Menschen mit Lernbehinderung oder solche, die (noch) nicht so gut Deutsch sprechen, haben damit Probleme, sondern auch manche regelmäßigen Gottesdienstbesucher. Deshalb gibt es jetzt die erläuternd bebilderte *Bibel in Leichter Sprache*, mit Texterklärungen für Lektor/-en/-innen und Gottesdienstverantwortliche und mit Vorschlägen für die Katechese. Einfache, kurze Sätze, klare Gliederung, übersichtliches Schriftbild und erklärende Bilder, Fotos oder Grafiken.

Katholisches Bibelwerk (2016),
264 S., geb., m. Abb., 21,5 x 29 cm,
ISBN 978-3-460-32194-6

39,90 Euro

Bestellungen an:

**J. G. Oncken Nachf. GmbH | <http://shop.oncken.de>
buchhandlung@oncken.de | Tel.: 0561.52005-88**



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 41. Jahrgang • 2017 • Heft 1 • 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 BFeG); 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 Dziejwas (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.

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 THEOLOGISCHES GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 2005-24,

Telefax: (05 61) 5 2005-50, 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 2005-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis, 69126 Heidelberg.

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



oncken:

SCM

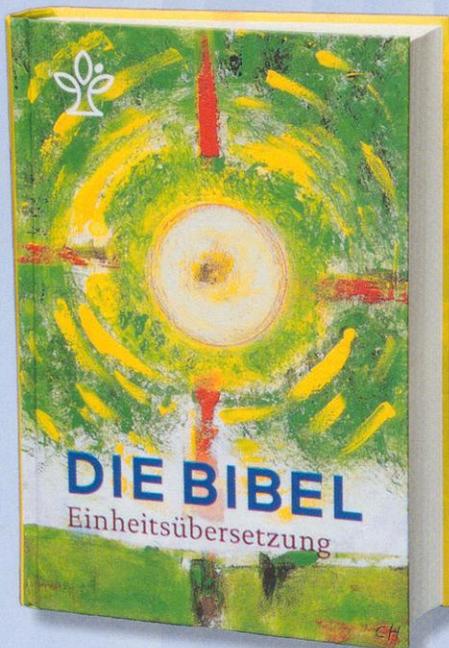
Bundes-Verlag

Die Bibel

NEU!

Einheitsübersetzung

Vollständig durchgesehene und überarbeitete Neuausgabe 2017



- Genau: Eine Übersetzung ganz nah am Grundtext, mit zusätzlichen Übersetzungsmöglichkeiten, Kommentaren und Querverweisen.
- Komplet: Mit der ganzen biblischen Überlieferung, ausführlichen Zeittafeln und Karten.
- Verständlich: Gut lesbar durch moderne Sprache und klare Gliederungen, Einleitungen zu jedem biblischen Buch und einen großen Anhang.
- Zweispatiger Satz, Bibeldünndruckpapier, gut lesbare Typografie.
- Einführungen in jedes biblische Buch, Zwischenüberschriften, Anmerkungen, Verweisstellen und einem Anhang mit Stichwort- und Personenregister, Zeittafel mit Sacherläuterungen und neun Karten.

Die Einheitsübersetzung wird im gesamten deutschsprachigen Raum genutzt und ist innerhalb der katholischen Kirche die verbindliche Fassung für Liturgie, Schule und Seelsorge.

Die Sonderausgabe auf hochwertigem Papier mit dem ansprechenden Einbandmotiv „Lebensbaum“ der Künstlerin Christel Holl. Mit eingedrucktem Bibelleseplan.

1.552 Seiten, geb., Lesebändchen,
15 x 21,5 cm, ISBN 978-3-460-44003-6

12,00 Euro

Die günstige Ausgabe
für Schule und Gemeinde
im Standardformat –
gedruckt auf hochwertiges
Bibeldünndruckpapier.

Als Schulbibel zugelassen.



1.552 Seiten, geb.,
15 x 21,5 cm,
ISBN 978-3-460-44000-5

9,90 Euro



Bestellungen an:

**J. G. Oncken Nachf. GmbH | <http://shop.oncken.de>
buchhandlung@oncken.de | Tel.: 0561.52005-88**

theol + 1. Bel. lose

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Warum wachsen Gemeinden?

Forschungsbericht

Ralf Dziewas, Oliver Pilnei, Michael Kißkalt, Andrea Klimt, Volker Spangenberg,
Joachim Gnep: **Faktoren des Gemeindegewachstums –
Ergebnisse einer qualitativen und einer quantitativen
Befragung von Gemeindeleitungen im Bund Evangelisch-
Freikirchlicher Gemeinden**

55

ISSN 1431-200X

2017 • Heft 2

41. JAHRGANG

21

Warum wachsen Gemeinden?

Diese Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS ist eine besondere, weil sie ganz und gar von dem Bericht des Forschungsprojektes „Faktoren des Gemeindegewachstums“ gefüllt wird. Wir hoffen auf Verständnis, dass deswegen die sonst übliche Predigtwerkstatt entfällt. Der Forschungsbericht wurde von mehreren Autorinnen und Autoren verfasst, weil zur interdisziplinären Projektgruppe, die sich 2008 konstituiert hat, die Theologische Hochschule, die Evangelisch-Freikirchliche Akademie und der Dienstbereich Mission des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) in Elstal gehören. Unter der Fragestellung, warum manche Gemeinden numerisch wachsen und andere nicht, wurden Gemeinden im BEFG in den Blick genommen, die in einem Zeitraum von zehn Jahren um mehr als 15 % gewachsen waren. Nach zwei Befragungsrunden der Leitungen dieser Gemeinden liegen nun Ergebnisse vor, die die Gemeindearbeit unmittelbar herausfordern.

Dass es beim Thema Gemeindegewachstum nicht nur um numerisches Wachstum im Blick auf die Mitgliederzahlen geht, sondern auch das Wachstum in der Liebe und im Glauben thematisiert werden muss, ist den Autoren bewusst. Die Fragestellungen und Ergebnisse der Studie werden diese Dimensionen des Wachstums immer wieder berühren.

Der Forschungsbericht endet mit konkreten Fragen, die es Gemeinden ermöglichen, gemeinsam die für ein Gemeindegewachstum relevanten Fragen miteinander zu diskutieren. Der diesem Heft beigelegte Fragebogen kann außerdem von Gemeindeleitungen dazu verwendet werden, die eigene Gemeinde in der gleichen Weise in den Blick zu nehmen, wie es die an der Studie beteiligten Gemeindeleitungen getan haben. Dazu darf der Fragebogen gerne vervielfältigt werden. Wenn in einer Sitzung jedes Gemeindeleitungsmitglied seinen Fragebogen ausgefüllt hat, kann ein Mittelwert aller Antworten errechnet und mit den Ergebnissen wachsender oder durchschnittlicher Gemeinden verglichen werden. Eine dafür vorbereitete Excel-Tabelle findet sich auf der Homepage der Theologischen Hochschule Elstal. Eine Gemeindeleitung kann aber auch nach dem Ausfüllen der Fragebögen gezielt die für ein Gemeindegewachstum relevanten Fragen in den Blick nehmen, um sich zunächst auf eine gemeinsame Einschätzung der eigenen Gemeindesituation zu verständigen. Danach können die wichtigsten Herausforderungen und Potentiale für ein Gemeindegewachstum ermittelt und daraus notwendige Veränderungen für den Gemeindealltag abgeleitet werden.

Als „THEOLOGISCHES GESPRÄCH“ sind wir dankbar, mit dieser Ausgabe darstellen zu können, wie wissenschaftliche Forschung und praktische Anwendung ineinander greifen.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

Ralf Dziewas, Oliver Pilnei, Michael Kißkalt, Andrea Klimt,
Volker Spangenberg, Joachim Gnep¹

Faktoren des Gemeindegewachstums

Ergebnisse einer qualitativen und einer quantitativen Befragung
von Gemeindeleitungen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

I Gemeindegewachstum als Forschungsgegenstand in kongregationalistisch verfassten Freikirchen – eine Problemanzeige

In Zeiten kontinuierlich sinkender Mitgliederzahlen in fast allen Kirchen und Freikirchen kommt der Frage nach möglichen Faktoren für ein Mitgliederwachstum besondere Bedeutung zu. Das betrifft insbesondere auch die Kirchen und Gemeindebünde, die aus der täuferischen Tradition stammen, da bei ihnen eine positive Mitgliederentwicklung voraussetzt, dass mehr Menschen eine bewusste Entscheidung für die Kirchenmitgliedschaft treffen, als Mitglieder sterben oder aus persönlichen Gründen die Gemeinden verlassen.

Unmittelbarer Impulsgeber für das Forschungsprojekt war die Studie „Wachsen gegen den Trend“². Angestoßen durch das Impulspapier der EKD „Kirche der Freiheit“³ wurden in dieser Studie verschiedene Ortsgemeinden aus den Gliedkirchen der EKD analysiert, die in den Jahren 2003-2006 zahlenmäßiges

¹ Das Autorenteam setzt sich zusammen aus den am Projekt beteiligten Forschungspartnern Theologische Hochschule Elstal (Prof. Dr. Ralf Dziewas, Prof. Dr. Michael Kißkalt, Prof. Dr. Andrea Klimt, Prof. Dr. Volker Spangenberg), der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal (Dr. Oliver Pilnei) und dem Dienstbereich Mission des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Joachim Gnep). Der vorliegende Aufsatz ist das Ergebnis eines achtjährigen Forschungsprozesses, in dem neben den Autoren noch eine Reihe weiterer Personen aktiv zum Gelingen der Befragungen beigetragen haben. Über die Gesamtkonzeption des Forschungsprojektes, die grundlegenden Hypothesen und die Auswahl der relevanten Einzelfragen haben vor allem in den ersten Jahren Christiane Geisser, Olaf Kormannshaus und Christoph Siba mitberaten und mitentschieden. Um die Verdattung der Fragebögen der ersten Befragung haben sich als studentische Hilfskräfte vor allem Christin Brauner, Marvin Neubauer und Benjamin Schelwis verdient gemacht. Die Auswertung und Verdattung der zweiten Befragung wäre ohne den engagierten Einsatz von Agathe Dziuk, Tamara Schenk und Josef Hölzel nicht erfolgreich gewesen. Mit statistischer Expertise hat zudem Ansgar Düben vom Nexus-Institut die SPSS-Auswertung unterstützt.

² HÄRLE, WILFRIED/AUGENSTEIN, JÖRG/ROLF, SIBYLLE/SIEBERT, ANJA: Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärtsgeht, 4. Auflage, Leipzig 2012. Diese Studie präsentiert eine große Zahl von Best-Practice-Beispielen für attraktive Gemeindearbeit, ohne die dabei gewonnenen Einsichten jedoch empirisch verifizieren zu können.

³ Vgl. a. a. O. 9ff.

Wachstum bei Mitgliederzahlen und/oder Gottesdienstbesuchern vorzuweisen hatten, und zwar Wachstum, das nicht allein aus zufälligen äußeren Faktoren zu erklären sei. Darüber hinaus hat die in den letzten Jahrzehnten erschienene praktisch-theologische Literatur verschiedene Strategien für das Generieren von Gemeindegewachstum präsentiert, ohne dass diese Konzepte jedoch bisher auf überzeugende Weise empirisch untermauert worden wären.⁴

Dennoch ist davon auszugehen, dass diese interkonfessionell rezipierten Veröffentlichungen aus der Gemeindegewachstumsbewegung auch das Handeln von Gemeindeleitungen in Ortsgemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) beeinflusst haben, wobei vielfach unterstellt wurde, dass die in einem anderen konfessionellen Kontext „funktionierenden“ Gemeindeentwicklungskonzepte auch auf den eigenen evangelisch-freikirchlichen Gemeindegewachstumskontext in Deutschland übertragbar seien.

Für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, der mit aktuell 82.000 Mitgliedern⁵ größten deutschen Freikirche, begann daher im Jahr 2008 ein langfristiges interdisziplinäres Forschungsprojekt, das gemeinsam von der Theologischen Hochschule Elstal, dem Dienstbereich Mission und der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie des BEFG initiiert und koordiniert wurde. Die Datenauswertung erfolgte im Institut für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie der Theologischen Hochschule Elstal. Dabei konnte das Projekt auf erste Vorarbeiten zur empirischen Erforschung kongregationalistischer Gemeinden zurückgreifen und außerdem die Daten der offiziellen Mitgliederstatistik des BEFG nutzen.⁶

Für empirische Forschungsprojekte in kongregationalistischen Gemeindebünden liegt die besondere Herausforderung darin, dass keine repräsentativen Mitgliederbefragungen möglich sind. Kongregationalistisch verfasste Gemein-

⁴ Ein Überblick über die vielfältige Literatur findet sich bei ZIMMERMANN, JOHANNES: Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität. Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 3), Neukirchen-Vluyn 2006. Eine Ausnahme hinsichtlich fehlender empirischer Arbeitsweise bildet hier das Konzept der Natürlichen Gemeindeentwicklung von SCHWARZ, CHRISTIAN: Die natürliche Gemeindeentwicklung – nach den Prinzipien, die Gott selbst in seine Schöpfung gelegt hat. Emmsbüll, Wuppertal, Kassel 1996. Die empirische Validität dieser internationalen Untersuchung ist jedoch durchaus kritisch zu sehen. Vgl. PLOCK, WILFRIED/KÄLBER, BERND: Die natürliche Gemeindeentwicklung nach Christian A. Schwarz – eine kritische Analyse, www.kge.org (Einsicht am 14.11.2016).

⁵ Die Zahl 82.000 ist keine gerundete Zahl, sondern die exakte Gesamtmitgliederzahl der Gemeinden des BEFG zum Stichtag 31.12.2015. Vgl. Jahrbuch 2016/2017 des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland Körperschaft des öffentlichen Rechts. Herausgegeben im August 2016 von der Bundesgeschäftsstelle in Elstal, Kassel 2016, 92. Die Daten haben den Stand von Mitte Juli 2016.

⁶ Zu den Grundproblemen empirischer Forschung in kongregationalistischen Gemeindebünden vgl. DZIEWAS, RALF: „Dazu liegen bisher noch keine ausreichenden Erkenntnisse vor ...“ – Zum Problem der empirischen Erforschung der Gemeindegewachstumswirklichkeit im Kongregationalismus, in: ThGespr 34 (2010), 178-197.

debünde verfügen nämlich über kein zentrales Mitgliederverzeichnis, sondern die Mitgliederlisten werden nur in den Ortsgemeinden geführt. Zudem sind aufgrund der geringen Gesamtmitgliederzahlen – für den im deutschen freikirchlichen Spektrum vergleichsweise „großen“ BEFG entspricht dies in etwa 1 Promille der Gesamtbevölkerung – auch Stichprobenbefragungen auf der Basis von Melderegisterdaten nicht aussagekräftig, da sie zu wenige Mitglieder dieser kleinen Konfessionen enthalten.

Sichtet man die aus den einzelnen Gemeindedaten zusammengestellte Mitgliederentwicklung des BEFG, ergeben sich im Blick auf das Themenfeld Gemeindegewachstum allerdings einige signifikante Beobachtungen. Es gibt Gemeinden, die auf lange Sicht (z. B. über die Dauer von 10 Jahren) Gemeindeglieder verlieren, während andere in der gleichen Zeit deutlich wachsen. Woran diese Unterschiede liegen, ist bisher nicht ausreichend empirisch erforscht worden.⁷ Es ist allerdings davon auszugehen, dass diese unterschiedliche Mitgliederentwicklung auf mehrere Faktoren zurückgehen dürfte, die bestimmte Gemeinden für Menschen so attraktiv machen, dass sie sich diesen Gemeinden bewusst anschließen, während es anderen Gemeinden offenbar weniger gelingt, neue Mitglieder zu gewinnen.

Lassen sich diese Faktoren empirisch erfassen und signifikante Unterschiede aufzeigen, die wachsende Gemeinden von einer repräsentativen Stichprobe aller Gemeinden im BEFG unterscheiden? Dieser Frage ist das im Folgenden beschriebene Forschungsprojekt zunächst in einer offenen qualitativen Befragung von Gemeindeleitungen wachsender Gemeinden nachgegangen. Die in dieser ersten Forschungsphase gewonnenen Hypothesen zu möglichen Faktoren des Gemeindegewachstums wurden dann in einer zweiten, quantitativen Befragung überprüft, in der Gemeindeleitungen wachsender Gemeinden mit einer repräsentativen Stichprobe aus allen Gemeinden des BEFG verglichen wurden, um signifikante Unterschiede zwischen wachsenden und durchschnittlichen Gemeinden⁸ in Be-

⁷ Es gibt zwar einzelne Untersuchungen zu Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden, die auch deren Mitgliederentwicklung berücksichtigen. Diese Forschungsarbeiten beschränkten sich jedoch durchweg auf einige wenige Gemeinden, zu denen die Untersuchenden persönliche Kontakte hatten, beziehungsweise auf relativ kurze Zeiträume, sodass ihre Ergebnisse nicht auf alle Gemeinden des BEFG übertragen werden können. Vgl. zur Gemeindegewachstumsuntersuchung von 1987: GUDERIAN, HANS: Gemeindegewachstum im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Eine Untersuchung über die im Jahr 1987 besonders stark gewachsenen Gemeinden unseres Bundes, in: Die Gemeinde 11/1989, 4-6; GUDERIAN, HANS: 10 Tips, wie Gemeinden mit Gottes Hilfe wachsen können, in: Die Gemeinde 11/1989, 10. Zur Gemeindegewachstumsuntersuchung von 1996: GUDERIAN, HANS: Warum wachsen manche Gemeinden und andere nicht? in: Die Gemeinde 26/1996, 4-6; GROSS, NORBERT/GUDERIAN, HANS/SACHSE, HANS-GÜNTHER/KORMANNSHAUS, OLAF/SCHRÖDER, JÖRG: Warum wachsen manche Gemeinden und andere nicht? Auswertung Mitgliederentwicklung im BEFG 1990-1994, in: Blickpunkt Gemeinde 4/1996, 2-30.

⁸ Die Rede von der wachsenden Gemeinde ist nur sachlich neutral im Blick auf die numerische Mitgliederentwicklung gemeint. Neben dem numerischen Wachstum nimmt man in der aktuellen Diskussion der Gemeindeentwicklungstheologie auch das Wachstum „nach oben“, „zur Sei-

zug auf diese Hypothesen zu ermitteln und diese auf ihre Bedeutsamkeit hinsichtlich einer positiven Mitgliederentwicklung zu überprüfen.

Das Forschungsprojekt hat daher im doppelten Sinne Neuland betreten: Es ging zum einen darum, gezielt die Gesamtheit der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in den Blick zu nehmen, um die dort relevanten Gemeindegrowthfaktoren zu ermitteln, und zum anderen darum, einen klaren empirischen Nachweis ihrer Bedeutsamkeit für die Mitgliederentwicklung dieser Gemeinden zu finden. Im Folgenden werden daher nun – die Unverfügbarkeit des Glaubens für den Einzelnen und die Kirche vorausgesetzt – auf der Basis einer ersten, qualitativen und einer zweiten, quantitativen Befragung von Gemeindeleitungen statistisch belastbare Aussagen über Wachstumsprozesse in Ortsgemeinden des BEFG vorgestellt und so begründete Anregungen für die Leitungsarbeit von Haupt- und Ehrenamtlichen gegeben.

2 Die erste, qualitative Befragung wachsender Gemeinden im BEFG (2009)

Anhand der Gemeindestatistik des BEFG, die jährlich im Auftrag des Bundes in den Ortsgemeinden erhoben wird, wurden die Gemeinden herausgefiltert, die in den Jahren von 1998 bis 2008, also über einen Zeitraum von 10 Jahren, um mehr als 15 Prozent gewachsen waren. Im gleichen Zeitraum waren die Mitgliederzahlen der Gemeinden im BEFG im Schnitt um etwa 4 Prozent gesunken. Die Gemeinden, die in dem genannten Zeitraum über 15 Prozent gewachsen waren, machten insgesamt 130 von 789 Gemeinden (= 16,5 Prozent) aller Gemeinden des BEFG aus, für die vollständige Daten für den Untersuchungszeitraum vorlagen.⁹ Der Zeitraum von zehn Jahren wurde gewählt, weil

te“ und „in die Tiefe“ in den Blick (vgl. HERBST, MICHAEL: Wie die Kirche wachsen kann. Verheißung und Auftrag, in: TheolBeitr 39 [2008], 215-231). Wachstum „nach oben“ zeigt sich demnach in der Glaubensstärke, im Gebetsleben, besonders in Anfechtungen und in Zweifeln. Wachstum „zur Seite“ spiegelt sich in der Intensität der Beziehungen und des Gemeinschaftslebens in der Gemeinde und in gegenseitiger Hilfe und Offenheit für Menschen. Gemeinden, die in die Tiefe wachsen, stellen sich den Unvollkommenheiten und dem Scheitern des Lebens, auch unter den Gemeindegliedern, und stehen deswegen in besonderer Weise der Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen nahe. Insofern ist das numerische Wachstum allenfalls die Außenseite des an sich unableitbaren inneren Wachstums, das nur schwer erforschbar und kaum quantifizierbar ist. Diese empirische Untersuchung konzentriert sich auf das Wachstum im Blick auf die Mitgliederzahlen, ist sich dabei der Begrenztheit ihres Blickes bewusst. Andere Dimensionen des Gemeindegrowths werden in der Untersuchung und Darstellung zumindest auch berührt.

⁹ Zur Mitgliederstruktur von Gemeinden im BEFG ist grundsätzlich anzumerken: Als Mitglieder werden in der Regel nur Personen geführt, die auf das Bekenntnis ihres Glaubens hin getauft oder durch ein persönliches Zeugnis vor der Gemeindeversammlung oder durch eine Überweisung aus einer bekenntnisverwandten Gemeinde aufgenommen wurden. Nicht getaufte Kinder von Gemeindegliedern werden nicht als Mitglieder geführt, also auch bei der Berechnung

er lang genug war, um kurzfristige, verzerrende Entwicklungen innerhalb einer Gemeinde auszugleichen. Die Marke von 15 Prozent wurde zugrunde gelegt, weil sie eine Schwelle markiert, ab der von einem Wachstumsprozess gesprochen werden kann, der über übliche Schwankungen innerhalb einer Gemeindestatistik hinausgeht.¹⁰ Diese Gruppe wachsender Gemeinden sollte in einem ersten Schritt daraufhin befragt werden, worauf sie selbst ihr Gemeindegewachstum zurückführen.

Als Adressat der Befragung wurde der jeweils aktuell amtierende Leitungskreis angeschrieben.¹¹ Dies lag sowohl aus pragmatischen als auch sachlichen Gründen nahe, denn in diesen Ehrenämtern sind in der Regel die Personen zu finden, die zum einen aufgrund ihrer zumindest mehrjährigen Gemeindegewachstumshörigkeit den befragten Zeitraum von 10 Jahren überschauen und beurteilen können. Sie haben zudem als zentraler Leitungskreis einen Überblick über alle Bereiche der Gemeindegewachstumarbeit und sind als Gremium gemeinsam verantwortlich für die weitere Entwicklung der Gemeinde. Insofern werden auch Fragen der Mitgliederentwicklung traditionell im Leitungskreis einer Gemeinde besprochen. Um aber nicht nur eine konsentrierte Meinung abzufragen, sondern die Einzelmeinungen aller Gemeindegewachstumsmitglieder zu erheben, richtete sich die erste Befragung nicht an die Leitung als Gremium, sondern jedes einzelne Mitglied erhielt einen Fragebogen. Für die Anlage des Forschungsprojektes bedeutete das: Gefragt wurde nach den Faktoren des Gemeindegewachstums im *Spiegel der Wahrnehmung von Gemeindegewachstumsmitgliedern*.¹²

von Mitgliederzahlen statistisch nicht erfasst, müssen aber als Teilnehmer von Gottesdiensten und anderen Veranstaltungen hinzugedacht werden. In manchen BEFG-Gemeinden werden regelmäßige Besucher der Gottesdienste oder im Gemeindegewachstum aktive, sogenannte „Freunde der Gemeinde“ zu internen Zwecken auf eigenen Gemeindegewachstumlisten geführt. Da sie aber nicht offiziell Mitglieder der Gemeinde sind, geht ihre Anzahl nicht in die Mitgliederstatistik des BEFG ein. Der Anteil der genannten Personengruppen liegt erfahrungsgemäß bei 20-30 Prozent der geführten Mitglieder.

¹⁰ Die Größe der Ortsgemeinden im BEFG bewegte sich im Jahr 2009 zwischen 6 und 925 Mitgliedern, wobei in diesem Jahr 61,4 Prozent der Gemeinden weniger als 100 Mitglieder hatten. Kleinere prozentuale Wachstums- und Schrumpfungszahlen als 15 Prozent könnten daher bei kleinen Gemeinden bereits durch wenige Mitgliederwechsel zustande kommen.

¹¹ Die Leitungsstruktur Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden kann sehr unterschiedlich sein, je nach Größe der Gemeinde. Zumeist jedoch gehören zur Gemeindegewachstumleitung die von der Gemeindegewachstumsversammlung gewählten ehrenamtlichen und – sofern vorhanden – hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Gemeinde, die gemeinsam die Arbeit der Gesamtgemeinde beraten, organisieren und die Gemeinde nach außen vertreten. Vgl. zur Bedeutung und Arbeitsweise baptistischer Gemeindegewachstumleitungen BEIDERBECK-HAUS, HEIKE/DZIEWAS, RALF/NEESE, FRIEDBERT/PILNEI, OLIVER: Verantwortlich Gemeindegewachstum leiten. Eine Handreichung für Gemeindegewachstumleitungen, Wustermark 2016 (Edition BEFG 4).

¹² Über den individuellen Beteiligungsgrad der befragten Personen an den Wachstumsprozessen können, da dies nicht erfragt wurde, keine näheren Aussagen gemacht werden. Abgefragt wurde die Meinung der Leitungsmitglieder aufgrund ihrer unterstellten Kompetenz zur Einschätzung der Gesamtsituation der Gemeinde.

Um einen möglichst breiten Zugang zu der Thematik zu gewährleisten, wurde eine qualitative Befragung mit offenen Antwortmöglichkeiten gewählt. Dies ermöglichte den Befragten, das ihnen im Blick auf ihre Gemeindesituation Präzise zu benennen, ohne dass ihre Assoziation durch die Vorgabe bestimmter Kategorien oder Begriffe bereits in eine bestimmte Richtung gelenkt wurde.

Die Gemeindeleitungen wurden mit folgender Bitte und beigelegten Fragebögen angeschrieben:

„Uns interessieren die Faktoren, die Ihr als Mitglieder der Gemeindeleitung für das Wachstum Eurer Gemeinde in den letzten 10 Jahren als wesentlich anseht. Jedes Gemeindeleitungsmitglied darf einen Bogen ausfüllen. Versucht bitte, die für Euch wichtigsten Gründe für das Gemeindegrowth jeweils auf einen Begriff oder eine kurze Formulierung (maximal 3 Worte) zu bringen.“

Der Fragebogen ermöglichte dann jedem Gemeindeleitungsmitglied, fünf Faktoren für das Gemeindegrowth zu nennen:

Meine Gemeinde ist in den letzten 10 Jahren aufgrund folgender Faktoren gewachsen:

1. Faktor:
2. Faktor:
3. Faktor:
4. Faktor:
5. Faktor:

Die gewählte Fragestellung verfolgte eine doppelte Absicht: Erstens sollte sie einen breiten Überblick darüber ermöglichen, welche Faktoren den Gemeindeleitungsmitgliedern als besonders relevant erschienen, dies aber in einer Form, die sich gut inhaltlich auswerten ließ. Zweitens sollte dann das durch die qualitative Befragung generierte Material für die Bildung von Hypothesen genutzt werden, die als Grundlage zur Entwicklung eines zweiten Fragebogens für eine quantitative Befragung dienen konnten.

3 Auswertung und Ergebnisse der qualitativen Befragung (2009)

Von den letztlich 129 angeschriebenen Gemeinden schickten 399 Gemeindeleitungsmitglieder aus 71 Gemeinden ihre Fragebögen zurück. Damit ergab sich eine Rücklaufquote von 55,04 Prozent der angeschriebenen Gemeindeleitun-

gen.¹³ In der Summe wurden von allen Gemeindeleitungsmitgliedern insgesamt 1.789 Faktoren benannt, wobei manche weniger als die fünf möglichen Antworten aufschrieben. Da die versandten frankierten Rückumschläge mit der in der offiziellen Gemeindestatistik angegebenen Gemeindenummer versehen waren, war eine eindeutige Zuordnung aller Bögen zu den Gemeinden und ihren jeweiligen Mitgliederzahlen möglich. Die Daten wurden anschließend von Hilfskräften des Instituts für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie der Theologischen Hochschule Elstal erfasst und digital aufbereitet und im Forschungsteam gemeinsam ausgewertet.

Eine erste Sichtung des Antwortspektrums erfolgte mit Hilfe einer Wortwolke, um die häufigsten Begriffe und Themen in den Antworten zu identifizieren:



Abb. 1: Wortwolke mit den 50 am häufigsten auftretenden Begriffen (erstellt mit wordle.net).

Aus dieser Wortwolke wurden Leitbegriffe herausgesucht (Gottesdienst, Jugend, Kinder, Gemeinde, Offenheit, Gemeinschaft, Gebet, Gott, Leitung, Persönlich, Verkündigung, Zuzug, Pastor) und um solche Begriffe ergänzt, die nach der Gemeindegewachstumsliteratur eigentlich zu erwarten gewesen wären, aber nicht in dieser Form in der Wortwolke auftauchten, weil sie je nach Gemeinde und Kontext mit sehr unterschiedlichen konkreten Begriffen verbunden sein konnten (Evangelisation, Kleingruppen, Rahmenbedingungen, Mitarbeiter, Bibel, Diakonie).

Nach der Festlegung dieser Leitbegriffe für die inhaltliche Auswertung der Antworten wurden alle 1.789 einzelnen Antworten der Gemeindeleitungsmitglieder durch drei unabhängig voneinander arbeitende Hilfskräfte daraufhin überprüft, ob der jeweils genannte Faktor einem oder mehreren dieser Begriffe zugeordnet werden kann. So konnte eine Antwort wie „Spezielle Gottesdienste für Gäste“ sowohl den Leitbegriffen Gottesdienst, Evangelisation, Offenheit

¹³ Eine Gemeindeleitung hatte im Gegensatz zur geplanten Befragungsmethode nur einen gemeinsam ausgefüllten Bogen zurückgesandt, sodass der Rücklauf aus dieser Gemeinde nicht in die Befragung einfließen konnte.

und evtl. Verkündigung zugeordnet werden. Wenn mindestens zwei der drei Studierenden eine Verknüpfung zwischen einer Antwort und einem der Leitbegriffe vornahmen, wurde im Ergebnis der Auswertung diese Antwort als für die betreffende Kategorie relevante Antwort eingetragen und verdattet.

Die anschließende Analyse der von den Gemeindeleitungsmitgliedern benannten Faktoren stellt sich wie folgt dar:

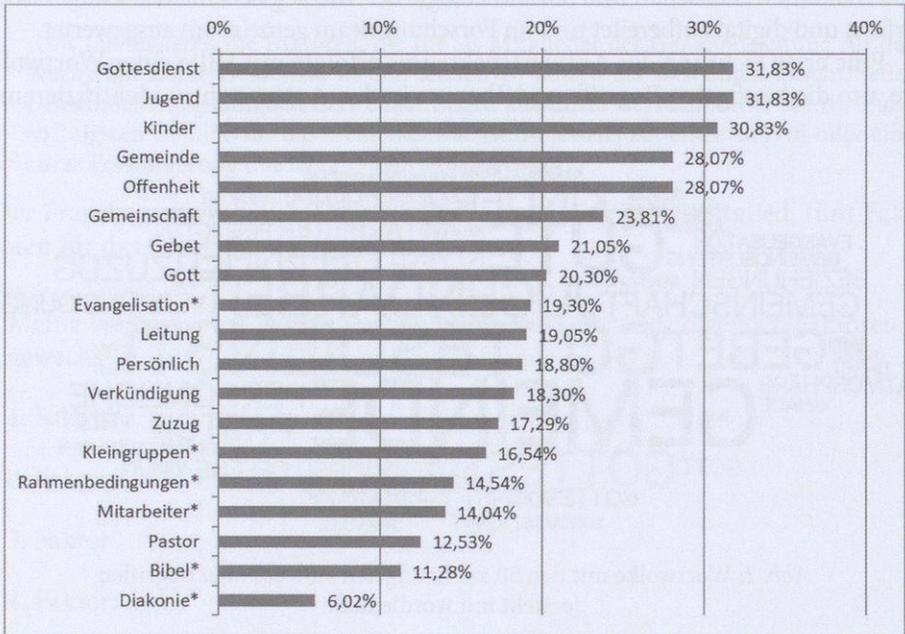


Abb. 2: Prozentsatz der Fragebögen, auf denen bei den fünf Antwortmöglichkeiten mindestens einmal eine Aussage zu diesem Faktor als Grund für das Gemeindegewachstum genannt wird. Die mit Stern markierten Faktoren sind der Gemeindegrowthsliteratur entnommen, die anderen aus den am häufigsten in den Antworten auftauchenden Begriffen ermittelt worden.

Die Grafik zeigt, dass knapp 32 Prozent der Gemeindeleitungsmitglieder Aussagen zum *Gottesdienst* machen, wenn sie die wesentlichen Faktoren für das Wachstum ihrer Gemeinde nennen sollen.¹⁴ Dies verwundert nicht, wenn man in Rechnung stellt, dass der Gemeindegottesdienst in freikirchlichen Gemein-

¹⁴ Unterscheidet man hier zwischen Gemeinden unterschiedlicher Größe, zeigen sich bei den Antworten zum Faktor *Gottesdienst* deutliche Unterschiede. Bei Gemeinden mit mehr als 100 Mitgliedern wird der Faktor insgesamt am häufigsten genannt, in kleinen Gemeinden mit weniger als 100 Mitgliedern hingegen finden sich Hinweise auf den Gottesdienst nur an achter Stelle der Liste. Offenbar gelingt Gemeinden ab einer bestimmten Größe die Gestaltung eines attraktiven Gottesdienstes deutlich leichter als kleineren Gemeinden, denen oft die ehrenamtlichen Mitarbeitenden zum Beispiel im musikalischen Bereich fehlen. Vgl. zu den Unterschieden

den nach wie vor im Zentrum des Gemeindelebens steht und die durchschnittlichen Gottesdienstbesucherzahlen im Schnitt nur 12,6 Prozent unter den Mitgliederzahlen liegen, in wachsenden Gemeinden sogar oft auch darüber.¹⁵

Darüber hinaus tauchen sehr häufig Aussagen zur gemeindlichen Arbeit mit *Kindern und Jugendlichen* auf. Dies lässt sich leicht darauf zurückführen, dass in Gemeinden, die erst ab einem Alter taufen, in dem Menschen eine bewusste Entscheidung für den christlichen Glauben treffen können, die Zahl der Taufentscheidungen aus dem Kreis der Jugendlichen und jungen Erwachsenen den größten Teil der Taufen ausmacht. Dabei erleben Gemeinden diese Taufentscheidungen im Jugend- und Junge Erwachsenenalter bewusst als Gemeindegewachstum und sehen daher auch in der Arbeit mit dieser Altersgruppe einen signifikanten Faktor für eine positive Entwicklung der Mitgliederzahlen.¹⁶

Dass *Aussagen zur Gemeinde als Ganzes* bei der gestellten Frage auf 28 Prozent der Antwortbögen und damit relativ häufig zu finden sind, war zu erwarten. Mit dem Begriff *Offenheit* wird in gleicher Häufigkeit allerdings eine konkrete Eigenschaft wachsender Gemeinden benannt, während die folgenden Faktoren *Gebet* und *Gott* eher den Transzendenzbezug christlicher Gemeindearbeit benennen.

Am Leitbegriff *Evangelisation* wird deutlich, dass das Verfahren sinnvoll war, neben den in der Wortwolke erkennbar häufigen Begriffen auch solche aus der Gemeindegewachstumsliteratur hinzuzunehmen. Hier gibt es in freikirchlichen Gemeinden eine große Bandbreite von Gemeindeaktivitäten, die unter unterschiedlichen Formulierungen und Begrifflichkeiten die aktive missionarisch-verkündigende Zuwendung zu den Menschen im Umfeld der Gemeindegewachstumsthematisieren. Sie werden auf immerhin gut 19 Prozent der Bögen von Gemeindeleitungsmitgliedern als relevant für das Gemeindegewachstum erachtet und tauchen damit ähnlich häufig auf wie Aussagen zur Gemeindeleitung, zur persönlichen Atmosphäre oder zur Art der Verkündigung, auch wenn der Begriff *Evangelisation* in den Antwortformulierungen nicht so prominent verwendet wird wie andere Begriffe.

Dass auch ein Faktor wie der *Zuzug von neuen Gemeindegewachstumsgliedern* in die Gemeinde auf mehr als 17 Prozent der Bögen genannt wird und die *Rahmenbedingungen der Gemeindearbeit* von mehr als 14 Prozent der Leitungsmitglieder als ursächlich für einen Mitgliederanstieg der Gemeinde angesehen werden,

DZIEWAS, RALF/PILNEI, OLIVER: Wachsen gegen den Trend. Forschungsprojekt zum Gemeindegewachstum, in: Die Gemeinde 7/2012, 8-9.

¹⁵ Insgesamt weist das Jahrbuch des BEFG für das Jahr 2015 bei 82.000 Gemeindegewachstumsgliedern im BEFG einen durchschnittlichen Gottesdienstbesuch von 71.963 Teilnehmenden aus. Vgl. Jahrbuch 2016/2017 des BEFG, 92 (wie Anm. 5).

¹⁶ Eine statistische Auswertung des Taufalters in Gemeinden des BEFG hat ergeben, dass im exemplarisch ausgewerteten Jahr 2009 in den Gemeinden des BEFG Taufentscheidungen und damit die Entscheidung für die Mitgliedschaft zu 42 Prozent im Alter zwischen 10 bis 19 Jahren getroffen wurden und weitere 19 Prozent im Alter zwischen 20 bis 29 Jahren. Insgesamt fallen somit 61 Prozent aller Taufentscheidungen in den BEFG-Gemeinden in das jugendliche oder junge Erwachsenenalter. Vgl. DZIEWAS, Erkenntnisse, 195 (wie Anm. 6).

zeigt, dass die Gemeindeleitungsmitglieder bei ihren Antworten nicht nur die gemeindeinternen Aspekte eines Gemeindegewachstums reflektiert haben.

Die Tatsache, dass die in der Gemeindegewachstumsliteratur relativ häufig genannten Faktoren *Kleingruppen*, *Mitarbeiter*, *Bibel* und *Diakonie* in dieser Befragung auf den hinteren Plätzen der Skala rangieren, zeigt, dass die häufig aus landeskirchlichen oder internationalen Kontexten stammenden Vorstellungen einer Mitglieder gewinnenden kirchlichen Arbeit nicht einfach auf deutsche Freikirchen übertragen werden können, selbst wenn diese Aspekte als Faktoren des Gemeindegewachstums von Bedeutung bleiben. Sie haben aber in zahlenmäßig kleineren Gemeinden einen anderen Stellenwert als in großen Kirchen oder ihre Funktion und Wirkung ist in Deutschland eine andere als in Ländern wie den USA, in denen die Freikirchen die Mehrheitskirchenform stellen.¹⁷ Im deutschen Kontext ist manche Gemeinde des BEFG soziologisch gesehen selber eine Kleingruppe, in der man sich persönlich über Glaubensfragen austauschen und persönliche Nähe erleben kann. Dies geschieht, wenn die Gemeinden größer sind, dann allerdings auch in freikirchlichen Gemeinden zunehmend eher in Hauskreisen oder alters- oder interessensspezifischen Gruppen.

Bei der Interpretation der Zahlen zum Faktor *Pastor* ist zu beachten, dass es zum Zeitpunkt der Befragung im Jahr 2009 in 44 Prozent der Gemeinden des BEFG keine pastoralen Hauptamtlichen gab,¹⁸ viele kleine Gemeinden sogar ganz ohne Hauptamtliche arbeiteten oder anstelle von Pastorinnen und Pastoren diakonische oder nicht pastoral ausgebildete Hauptamtliche beschäftigten. Inwieweit dies bei den 129 angeschriebenen Gemeinden in den letzten 10 Jahren vor der Befragung der Fall war, also Antworten zum Faktor „Pastor“ dort zum Teil auch gar nicht zu erwarten waren, ließ sich aus dem vorhandenen statistischen Datenmaterial über die befragten Gemeinden nicht genau ermitteln.

4 Die zweite, quantitative Befragung wachsender und durchschnittlicher Gemeinden im BEFG (2013)

Angesichts der Ergebnisse der ersten, qualitativen Befragung entschied sich das Forschungsteam dafür, folgende neun Faktoren in einer quantitativen Befragung empirisch darauf zu überprüfen, inwieweit diese einen signifikanten Beitrag zu einem stärkeren Gemeindegewachstum leisten:

¹⁷ Dies gilt vor allem auch für US-amerikanische Gemeindeentwicklungskonzepte, deren Hauptwerke zwar häufig auch in deutscher Übersetzung publiziert und in den freikirchlichen Gemeinden Deutschlands gelesen werden, deren Vorschläge sich allerdings aufgrund der ganz anderen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen oft nur schwer auf deutsche Gemeindekontexte übertragen lassen, z. B.: WARREN, RICK: Kirche mit Vision. Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt, Asslar 1998; BRAOUDAKIS, PAUL (Hg.): Das Willow Creek Handbuch: 1998-1999, Asslar 1998; KELLER, TIMOTHY: Center Church deutsch. Kirche in der Stadt, Worms 2015.

¹⁸ Vgl. DZIEWAS, Erkenntnisse, 190 (wie Anm. 6).

1. Gottesdienstgestaltung
2. Arbeit mit Kindern und Jugendlichen
3. Gesamtaussagen zur Gemeinde
4. Offenheit der Gemeinde
5. Missionarische Ausrichtung in die Gesellschaft
(in Evangelisation und Diakonie)
6. Arbeitsweise der Hauptamtlichen
7. Arbeitsweise der Gemeindeleitungen
8. Bedeutung und Formen des Gebets im Gemeindekontext
9. Unterschiede im Gottesverständnis

Dazu wurden alle Einzelantworten der ersten Befragung, die diesen Faktoren zugeordnet werden konnten, auf relevante, häufig genannte Aspekte gesichtet und daraus neun zu überprüfende Hypothesen formuliert, die jeweils mit einem Set von etwa zehn Einzelfragen genauer untersucht werden sollten.¹⁹ Außerdem wurden für einige weitere Faktoren ebenfalls Hypothesen formuliert, deren Plausibilität jedoch nur mit wenigen Einzelfragen getestet werden konnte, da eine detaillierte Untersuchung dieser Faktoren den möglichen Umfang des Fragebogens deutlich gesprengt hätte.²⁰ Der daraufhin entwickelte Fragebogen wurde in einem Workshop auf dem Pastorkonvent 2012 des BEFG in Kirchheim einem Pre-Test unterzogen, um seine Verständlichkeit und Praktikabilität zu überprüfen, und anschließend in einigen wenigen Einzelfragen überarbeitet.²¹

Um möglichst aussagekräftige Ergebnisse für einen empirischen Vergleich zu erhalten, wurde zunächst die Gruppe der Gemeinden bestimmt, die in den Jahren 2002-2012 um mehr als 15 Prozent gewachsen waren, und ihnen dann eine Zufallsstichprobe von Gemeinden des BEFG gegenübergestellt und mit dem gleichen Fragebogen befragt. Damit war die Entscheidung verbunden, die Bedeutung der einzelnen Faktoren des Gemeindegewachstums nicht im Vergleich von wachsenden gegen schrumpfende Gemeinden zu überprüfen. Dies hätte vermutlich leichter zu signifikanten Unterschieden geführt als ein Vergleich wachsender mit durchschnittlichen Gemeinden, hätte aber unterstellt, dass für Gemeindegewachstum und Gemeindegewachstumsprozesse die gleichen Faktoren ausschlaggebend sind. Da zudem die Ergebnisse des Forschungsprojektes der Gemeindeleitungsarbeit aller Gemeinden des BEFG zu Gute kommen sollten, wurde bewusst als Vergleichsgruppe eine Zufallsstichprobe aus allen Gemeinden des BEFG ausgewählt.²²

¹⁹ Zu den einzelnen Hypothesen und den dazu abgefragten Einzelitems vgl. unten 5.1-5.9.

²⁰ Dazu gehören die Faktoren Zuzug, Konversion, Rahmenbedingungen der Gemeindegewachstumsarbeit, Bedeutung der Bibel, Kleingruppen, persönliche Kontakte und Mitarbeitermanagement. Zu den Ergebnissen dieser Einzelitems vgl. unten 5.10.

²¹ Der endgültige, bei der Befragung 2013 verwendete Fragebogen liegt diesem Heft bei.

²² Die randomisierte Stichprobe durchschnittlicher Gemeinden wurde aus allen selbstständigen Gemeinden des BEFG gezogen, für die für die Jahre 2002-2012 vollständige Mitgliederzahlen vorliegen. Gemeinden, die als Zweig- oder Teilgemeinde einer anderen Gemeinde zugeordnet waren,

Da zu vermuten war, dass nicht alle angeschriebenen Gemeinden pastorale Hauptamtliche haben, und manche Gemeinden auch nichtpastorale Mitarbeiter mit pastoralen Aufgaben betrauen, wurden allein die Fragen zur Arbeitsweise der Hauptamtlichen besonders hervorgehoben und am Anfang des Fragebogens die Bitte vorangestellt: „Bitte kreuzt für alle aufgeführten Aussagen spontan an, inwieweit diese, bezogen auf Eure eigene Gemeinde, zutreffen oder nicht zutreffen. Die grün hinterlegten Aussagen beantwortet bitte nur, wenn es in den letzten zehn Jahren über einen längeren Zeitraum mindestens eine Person in Eurer Gemeinde gab, die hauptamtlich (voll- oder teilzeitlich; nicht ehrenamtlich) mit pastoralen Aufgaben betraut war.“²³

Insgesamt wurden je nach Größe der Gemeinde zwischen 15 und 20 Fragebögen an die Gemeindeleitungen der 170 Gemeinden der Zufallsstichprobe sowie an 126 weitere Gemeinden versandt, deren Mitgliederzuwachs in den Jahren 2002-2012 über 15 Prozent lag. Der Rücklauf aus der Befragung lag bei 99 Gemeinden im Bereich der zufällig ausgewählten Gemeinden (= 58,2 Prozent) und bei 59 der wachsenden Gemeinden (= 46,8 Prozent), die ja zum Teil auch bereits vier Jahre zuvor an der ersten Befragung teilgenommen hatten. Alle von den Gemeindeleitungen eingesandten Fragebögen wurden zunächst einzeln verdattet. Da die Gemeindeleitungen der befragten Gemeinden unterschiedlich groß waren und das Interesse der Befragung nicht dem individuellen Antwortverhalten einzelner Gemeindeleitungsmitglieder galt, wurden ihre Antworten auf der fünfstufigen Antwortskala zwischen „trifft zu“ und „trifft nicht zu“ in metrische Werte von +2, +1, 0, -1, -2 umgewandelt und dann eine durchschnittliche Antwort der zu einer Gemeinde gehörenden Leitungsmitglieder errechnet. Alle weiteren Untersuchungen und Berechnungen beziehen sich nur auf diese durchschnittliche Antwort der Mitglieder des jeweiligen gemeindeleitenden Gremiums, stellen also immer die Perspektive eines Kollektivs, nicht der einzelnen Personen dar.²⁴

²³ Das steht oben am Anfang des vierseitigen Fragebogens; vgl. Abb. 3.

²⁴ Die mit dieser Durchschnittsberechnung einhergehende Problematik der „Erhöhung“ des Auswertungsniveaus von einer fünfstufigen Ordinalskala des Fragebogens auf eine metrische Skala ließ sich nicht vermeiden, da im Endeffekt die Unterschiede zwischen Gemeinden und nicht die Unterschiede zwischen den einzelnen Gemeindeleitungsmitgliedern ermittelt werden sollten. Zudem hätten bei einer Auswertung auf der Ebene der einzelnen Fragebögen die Einschätzungen der zahlenmäßig größeren Gemeindeleitungen (also denen aus den großen Gemeinden) stärker das Ergebnis beeinflusst als die Wahrnehmungen der zahlenmäßig kleinen Gemeindeleitungen (also denen aus den kleineren Gemeinden). Außerdem ermöglichte nur die Ermittlung eines durchschnittlichen Ergebnisses der Einzelantworten die Zuordnung der Ergebnisse zu den vorhandenen statistischen Gemeindedaten (z. B. zur hier besonders relevanten Mitgliederentwicklung). Hätte man hingegen eine Auswertung der Befragung auf der Ebene der Einzelantworten der Gemeindeleitungsmitglieder angestrebt, hätte man den Fragebogen um Daten zu Geschlecht, Alter und anderen sozialen Variablen der einzelnen Befragten ergänzen müssen, was allerdings eine ganz andere Zielstellung der Befragung vorausgesetzt hätte.

Exkurs I: „Signifikanz“

Die folgende Untersuchung fragt nach *signifikanten* Unterschieden zwischen Gemeinden. Bei jeder statistischen Untersuchung treten Unterschiede auf. Ab wann sind diese so, dass sie aussagefähig sind? Würfelt man z. B. 60-mal mit einem Würfel, wird auch bei einem sehr gleichmäßigen Würfel nicht jede Zahl genau 10-mal vorkommen. Kleinere Unterschiede, wenn z. B. eine Zahl nur 8-mal und dafür eine andere 15-mal vorkäme, lägen immer noch im Bereich der zufälligen Streuung. Wenn jedoch bei der Hälfte aller Würfe eine Sechs oben läge, würde man argwöhnen, dass der Würfel so verändert wurde, dass er mehr Sechsen würfelt. Die Signifikanz benennt die Wahrscheinlichkeit, mit der ein Ergebnis einer Untersuchung zufällig zustande gekommen sein kann. (Auch dass bei 60 Würfeln 30 mal eine Sechs oben liegt, ist bei einem korrekten Würfel ja grundsätzlich möglich, nur ist die Wahrscheinlichkeit dafür so klein, dass man eher das Gegenteil für richtig halten wird.)²⁵ Da auch bei Befragungen immer Unterschiede auftreten, muss bei einer Studie vorher festgelegt werden, ab welchem Wahrscheinlichkeitsgrad man von signifikanten Ergebnissen ausgehen will. Dabei verwendet man bei sozialen Studien üblicherweise entweder das 5 %- oder das 1 %-Niveau. Das bedeutet, dass die Wahrscheinlichkeit, dass das Ergebnis zufällig zustande gekommen sein kann, kleiner als 5 % oder kleiner als 1 % sein muss, bevor man einen Zusammenhang – z. B. dass im Beispiel der Würfel gezinkt ist oder dass sich zwei Gemeindegruppen wirklich in der befragten Hinsicht unterscheiden – als erwiesen annimmt.

Noch vor der Erstellung der Fragebögen hatte das Forschungsteam entschieden, nur solche Unterschiede zwischen den untersuchten Gemeinden als bedeutsam anzusehen, die bei der statistischen Auswertung auf dem 1 %-Niveau als signifikant ausgewiesen werden. Damit ist klar, dass die in dieser Studie als statistisch signifikant ausgewiesenen Unterschiede zwischen den beiden Gruppen mit mindestens 99-prozentiger Wahrscheinlichkeit nicht zufällig in der Befragung aufgetreten sind.²⁶ Gemeindeleitungen wachsender Gemeinden schätzen ihre eigene Gemeinde durch signifikant höhere oder niedrigere Zustimmung zu den einzelnen Aussagen anders ein, als es die Gemeindeleitungen aus der Zufallsstichprobe tun.

Um die Signifikanz der Unterschiede zwischen den wachsenden und durchschnittlichen Gemeinden zu ermitteln, wurden zunächst die Mittelwertdifferen-

²⁵ Vgl. HATZINGER, REINHOLD/NAGEL, HERBERT: SPSS Statistics. Statistische Methoden und Fallbeispiele, München u. a. 2009, 110.

²⁶ Das in sozialwissenschaftlichen Forschungsprojekten sonst häufig verwendete schwächere 5 %-Niveau für signifikante Ergebnisse wurde vom Forschungsteam bewusst nicht gewählt, um sicherzustellen, dass nur die am stärksten signifikanten Unterschiede beim später zu erwartenden Transfer in die Praxis auch zum Gegenstand gemeindlicher Überlegungen zur Veränderung der eigenen Gemeindepraxis gemacht werden.

zen der einzelnen Gemeinden mit dem Statistikprogramm SPSS 21 berechnet (T-Test)²⁷. Außerdem wurde zur Überprüfung der Aussagefähigkeit der Unterschiede als zweites Kriterium der Nachweis der Korrelation des Ergebnisses mit einer positiven Entwicklung der Mitgliederzahlen in den letzten zehn Jahren herangezogen. Die Errechnung dieser Korrelation erfolgte wiederum mit SPSS 21 (nach Spearman-Rho)²⁸. Damit konnte sichergestellt werden, dass nur solche Items in der Einzelbetrachtung als signifikante Faktoren des Gemeindegewachstums besondere Beachtung fanden, in denen sich die beiden Gruppen einerseits deutlich unterschieden und bei denen außerdem eine höhere Zustimmung in den Gemeindeleitungen auch mit einem höheren Mitgliederzuwachs der Gemeinde einherging. Die Signifikanz der Korrelation, dass also eine höhere Zustimmung zur Aussage auch mit einem höheren Gemeindegewachstum zusammengeht, findet sich in der fünften Spalte der folgenden Ergebnispräsentation. Letztlich ermöglichte erst dieses doppelte Kriterium, wobei beide Ergebnisse auf dem 1%-Niveau signifikant sein mussten, eine klare Identifikation der Unterschiede, die auch wirklich als für das Gemeindegewachstum relevant angesehen werden können.

Exkurs 2: „Interpretation der Ergebnistabellen“

Im Folgenden findet sich zu jeder Hypothese eine Tabelle. Diese enthält bei den Einzelaussagen des Fragebogens in der ersten Spalte den Mittelwert der Antworten der Gemeindeleitungen aus der Zufallsstichprobe. Dieser Wert gibt an, wie hoch die Zustimmung der Gemeindeleitungen zu einer Aussage ist, würde man den Durchschnitt aller Gemeinden des BEFG bilden. In der zweiten Spalte folgt dann der Mittelwert der Antworten aus den wachsenden Gemeinden. Aussagen, die in den ersten beiden Spalten ein Minus als Vorzeichen haben, wurden im Durchschnitt der befragten Gemeindeleitungen eher in der Richtung von „trifft nicht zu“ beantwortet, solche, die positive Werte haben, eher in Richtung von „trifft zu“. Je größer die absoluten Werte sind, desto größer ist die Abweichung von der Mitte, wobei +2 und -2 die maximal mögliche Abweichung wäre.

²⁷ Der T-Test berechnet anhand der Streuung der Mittelwertdifferenzen der verglichenen Stichproben, ob sich diese systematisch voneinander unterscheiden und wie wahrscheinlich die empirisch gefundene bzw. eine größere Mittelwertdifferenz angesichts aller theoretisch denkbaren Unterschiede ist. Vgl. RASCH, BJÖRN/FRIESE, MALTE/HOFMANN, WILHELM JOHANN/NAUMANN, EWALD: Quantitative Methoden Band 1. Einführung in die Statistik für Psychologen und Sozialwissenschaftler, 3., erweiterte Auflage, Berlin, Heidelberg 2010, 45 f.

²⁸ Der nach Charles Spearman benannte Korrelationsrangkoeffizient Spearman-Rho findet Anwendung, wenn keine Normalverteilung der verglichenen Variablen vorausgesetzt werden kann. Er überprüft, ob sich die Rangfolge der Variablen mittels einer monotonen Funktion wiedergeben lässt, ohne deren Linearität vorauszusetzen. Vgl. HATZINGER/NAGEL: SPSS Statistics, 221 (wie Anm. 25).

Der Wert in der dritten Spalte gibt an, wie groß der Unterschied zwischen den beiden Gruppen absolut ist. Nach diesem Unterschied sind auch die einzelnen Aussagen in der Tabelle angeordnet worden. Hier sind Aussagen, die in der Zufallsstichprobe der durchschnittlichen Gemeinden stärker bejaht werden als in der Wachstumsgruppe, an einem Minus vor dem Wert zu erkennen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass bei manchen Aussagen ein negativer Wert zu erwarten war, weil die abgefragte Aussage schon von der Fragestellung her konträr zur Hypothese formuliert wurde. (Dies ist aber jeweils vorne bei der Aussage angegeben.)

In der vierten Spalte findet sich dann als erstes zentrales Ergebnis die Signifikanz dieses Unterschiedes. Je kleiner die Zahl vor dem Stern ist, desto unwahrscheinlicher ist es, dass dieses Ergebnis nur zufällig in dieser Untersuchung aufgetreten ist. Die fünfte Spalte enthält die Signifikanz der Korrelation zwischen der höheren Zustimmung zu einer Aussage und dem Gemeindegewachstum der letzten zehn Jahre.

Um die in dieser Studie besonders relevanten Unterschiede schnell erkennen zu können, wurden diejenigen Aussagen grau hinterlegt, bei denen beide Kriterien (Mittelwertdifferenz und Korrelation) signifikante Ergebnisse zeigten. Bei diesen Aussagen kann man davon ausgehen, dass nicht nur die Antworten der Gemeindeleitungen sich zwischen den beiden Gruppen sehr deutlich unterscheiden, sondern dass dieser Unterschied auch noch stark in die gewünschte Richtung geht, also die über den Einzelfragen stehende Hypothese bestätigt.

5 Die Ergebnisse der zweiten, quantitativen Befragung wachsender und durchschnittlicher Gemeinden im BEFG (2013)

Im Folgenden werden die vom Forschungsteam vor der Erstellung des Fragebogens aufgestellten Hypothesen als Ausgangspunkt der Darstellung der Ergebnisse der Befragung genommen.²⁹ Hinter jeder Hypothese findet sich zunächst die Signifikanz, die sich aus dem Gesamtunterschied bei allen zur Hypothese gehörenden Einzelaussagen ergibt. Darauf folgt die Auswertung der mit der Hy-

²⁹ Bei der Überprüfung der Hypothesen wurde jeweils aus den zugehörigen Einzelitems ein gemeinsamer Wert errechnet, indem wiederum auf Gemeindeebene der Durchschnitt der Antworten zu den zugehörigen Einzelfragen gebildet wurde. Dabei wurden Items, die gegenläufig zur Hypothese standen, umcodiert, also höhere Zustimmung in negative und höhere Ablehnung in positive Werte umgerechnet, um eine Gesamtbewertung der Hypothese errechnen zu können. In den folgenden Übersichten ist jeweils hinter der Hypothese die Signifikanz des errechneten Unterschiedes zwischen der Gruppe der wachsenden und der per Zufallsstichprobe ermittelten Gemeinden über alle Items angeführt. Auf dem 1 %-Niveau signifikante Ergebnisse sind hier, wie bei allen weiteren Zahlen, mit einem Stern markiert.

pothese verbundenen Einzelitems. Die anschließende Interpretation der Ergebnisse konzentriert sich auf die als signifikant erwiesenen Unterschiede zwischen den wachsenden und den durchschnittlichen Gemeinden.

5.1 Gottesdienstgestaltung

Hypothese 1: Die Gottesdienstgestaltung von wachsenden Gemeinden ist moderner als die von durchschnittlichen Gemeinden. (Signifikanz des Unterschieds im T-Test für alle Items zusammen 0,000*)	Mittelwert durchschnittliche Gemeinden	Mittelwert wachsende Gemeinden	Mittelwertdifferenz	Signifikanz der Mittelwertdifferenz im T-Test	Signifikanz der Korrelation nach Spearman-Rho
Unsere Gottesdienste haben eine eigene Lobpreiszeit.	0,752	1,544	0,792	0,000*	0,000*
Unser Gottesdienst hat traditionelle Elemente wie Schriftlesung, Psalmgebet, Fürbitte, Vaterunser. (negativ zur Hypothese)	0,709	-0,033	-0,742	0,000*	0,000*
Wir singen im Gottesdienst überwiegend traditionelles Liedgut. (negativ zur Hypothese)	-0,628	-1,226	-0,598	0,000*	0,000*
In unsere Gottesdienste kann man leicht Nachbarn und Kollegen mitbringen, ohne sich zu schämen.	0,826	1,208	0,382	0,000*	0,000*
In unseren Gottesdiensten herrscht eine lockere und entspannte Atmosphäre.	1,145	1,448	0,303	0,000*	0,001*
Die Predigten sind ein Grund, gerne unsere Gottesdienste zu besuchen.	1,156	1,377	0,221	0,009*	0,006*
Unsere Gottesdienste werden häufig mit kreativen Elementen gestaltet.	0,343	0,547	0,204	0,084	0,080
Unser Gottesdienstraum ist hell und einladend gestaltet.	1,081	1,321	0,240	0,084	0,214
Wir haben in regelmäßigen Abständen spezielle Gottesdienste für Suchende bzw. Kirchendistanzierte.	-0,727	-0,629	0,098	0,580	0,446

Die These zur größeren Modernität der Gottesdienste in wachsenden Gemeinden ergab sich für das Forschungsteam aus der Detailanalyse der ersten Befragung. Dort fanden sich bei den frei formulierten Nennungen relevanter Faktoren bei Aussagen zum Thema Gottesdienst häufig die Adjektive lebendig (21 ×), gut (14 ×), zeitgemäß (10 ×), ansprechend (9 ×), attraktiv (7 ×), abwechslungsreich (6 ×), inspirierend (6 ×), fröhlich (5 ×) und modern (4 ×). Ob sich diese Attraktivität der Gottesdienste allerdings über die Atmosphäre, die Elemente des Gottesdienstes, die Predigtinhalte oder die äußeren Rahmenbedingungen vermittelte, ergab sich aus diesen Wertungen nicht, auch wenn einzelne

Nennungen in diese Richtung deuteten. Daher wurden zur Überprüfung der Gesamtthese in den Einzelitems verschiedene Aspekte des Gottesdienstes angesprochen.

Schaut man auf das Gesamtergebnis, wird deutlich, dass sich die Grundthese hoch signifikant bestätigt hat, dass die wachsenden BEFG-Gemeinden modernere Gottesdienste feiern als der Durchschnitt der Gemeinden des BEFG.³⁰ Dabei macht sich die Modernität der Gottesdienste vor allem daran fest, dass traditionelle Elemente wie Schriftlesung, Psalmgebet, Fürbitte und Vaterunser eine geringere Rolle spielen und statt traditionellem Liedgut eher moderne Lieder gesungen werden. So haben wachsende Gemeinden deutlich häufiger eine eigene Lobpreiszeit im Gottesdienst, was meistens auch darauf hindeutet, dass in diesen Gemeinden eine Band oder ein Klavier die Orgel als zentrales Instrument der Liedbegleitung ersetzt oder zumindest ergänzt haben. Dies fügt sich gut dazu, dass die Gemeindeleitungsmitglieder wachsender Gemeinden häufiger der Aussage zustimmen, dass im Gottesdienst eine lockere und entspannte Atmosphäre herrscht.³¹ Zusammen mit den zum Gottesdienstbesuch motivierenden Predigten ergibt die gesamte Wahrnehmung des Gottesdienstgeschehens in wachsenden Gemeinden stärker den Eindruck, dass man in diese als zeitgemäß erlebte Form des Gottesdienstes auch Nachbarn und Kollegen einladen kann, ohne sich schämen zu müssen. Die sich ergänzenden Ergebnisse dieser Befragung legen den Schluss nahe, dass sich die höhere Modernität des Gottesdienstes positiv auf den Gottesdienstbesuch und damit letztlich auch positiv auf die Mitgliederzahlen wachsender Gemeinden auswirkt. Die Modernität des Gottesdienstes ist jedenfalls eindeutig ein Faktor, der zum Gemeindegewachstum beitragen kann.

³⁰ Eine Signifikanz von 0,000 im T-Test bedeutet, dass der Unterschied zwischen den beiden untersuchten Gruppen nur bei weniger als einer von 1.000 Untersuchungen zufällig auftreten könnte. Die Wahrscheinlichkeit, dass dieses Ergebnis in dieser Studie also nicht zufällig aufgetreten ist, sondern einen echten Unterschied zwischen den beiden Gruppen aufzeigt, liegt damit bei mindestens 99,999 Prozent.

³¹ In den Gemeinden des BEFG gibt es keine vorgeschriebene Liturgie, der die Gottesdienste folgen müssen. Zwar gibt es eine traditionelle Abfolge des Gottesdienstgeschehens, die jedoch je nach Thema und Art des Gottesdienstes abgewandelt wird. Der Charakter und die Atmosphäre des Gottesdienstes werden stark davon geprägt, ob diejenigen, die durch den Gottesdienst führen, den Gottesdienst eher liturgisch gestalten oder frei moderieren. Dies kann von Gemeinde zu Gemeinde oder innerhalb einer Gemeinde von Gottesdienst zu Gottesdienst unterschiedlich sein. Vgl. SPANGENBERG, VOLKER: Aspekte freikirchlichen Gottesdienstverständnisses. Das Beispiel des Deutschen Baptismus, in: GROSSHANS, HANS-PETER/KRÜGER, MALTE DOMINIK (Hg.): In der Gegenwart Gottes. Beiträge zur Theologie des Gottesdienstes, Frankfurt a.M. 2009, 33-56; WERKSTATT GOTTESDIENST. Ein Arbeitsbuch aus dem Dienstbereich Gemeindeentwicklung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, K. d. ö. R., 2. Auflage, Wustermark 2014.

5.2 Arbeit mit Kindern und Jugendlichen

Hypothese 2: Wachsende Gemeinden investieren mehr in die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen als durchschnittliche Gemeinden. (Signifikanz des Unterschieds im T-Test für alle Items zusammen 0,000*)	Mittelwert durchschnittliche Gemeinden	Mittelwert wachsende Gemeinden	Mittelwertdifferenz	Signifikanz der Mittelwertdifferenz im T-Test	Signifikanz der Korrelation nach Spearman-Rho
Ein ansprechendes Kinderprogramm am Sonntagmorgen (Sonntagsschule, Kindergottesdienst, Kinderland, Promiseland o. ä.) hat bei uns eine hohe Priorität.	0,588	1,341	0,753	0,000*	0,000*
In unserer Umgebung sind wir für unser Engagement im Kinder- und Jugendbereich bekannt.	0,260	0,924	0,664	0,000*	0,000*
Unsere Gemeinde legt großen Wert auf besondere Projekte für Kinder und Jugendliche (Sommercamp, Freizeiten, Kinderwochen).	0,026	0,639	0,613	0,000*	0,000*
Unsere Gemeinde legt großen Wert auf kontinuierliche Arbeit mit Kindern/Jugendlichen (regelmäßige Angebote).	0,985	1,581	0,596	0,000*	0,000*
Kinder und Jugendliche werden bei uns in Entscheidungsprozesse aktiv mit einbezogen.	-0,439	0,085	0,524	0,000*	0,000*
An der Gestaltung unserer Gottesdienste sind regelmäßig Kinder und Jugendliche beteiligt.	-0,180	0,261	0,441	0,003*	0,011
Wir beschäftigen teil- oder vollzeitlich Mitarbeiter/innen für den Bereich der Kinder- und Jugendarbeit.	-0,624	-0,228	0,396	0,158	0,000*
Wir haben die Gestaltung unserer Räumlichkeiten bewusst an den Belangen der Kinder- und Jugendarbeit ausgerichtet.	0,079	0,435	0,356	0,014	0,002*
Unsere Mitarbeiter/innen nehmen regelmäßig an Schulungen für die Kinder- und Jugendarbeit (GJW, eigene Schulungen ...) teil.	-0,096	0,119	0,215	0,166	0,001*
Die Mitglieder unserer Gemeinde begegnen Kindern und Jugendlichen mit Wertschätzung und Respekt.	1,269	1,344	0,075	0,310	0,041

Die Hypothese, dass wachsende Gemeinden mehr in die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen investieren als durchschnittliche Gemeinden, ergab sich direkt aus der Vielzahl der in der ersten Befragung separat erfassten Nennungen zu den beiden Faktoren „Kinder“ und „Jugendliche“. Auch hier dominierten jedoch neben vereinzelt Detailaussagen allgemeine Umschreibungen zur Ar-

beit mit Kindern und Jugendlichen, wobei diese immer wieder mit Adjektiven wie gut, aktiv, engagiert, attraktiv, intensiv oder stark charakterisiert wurde. Deshalb sind die Einzelitems der zweiten Befragung auf sehr unterschiedliche Aspekte des Themas ausgerichtet. Diese reichen von den Formen der Angebote (kontinuierlich oder projektbezogen), die Anstellung von Hauptamtlichen, die räumlichen Rahmenbedingungen bis zur Einbindung von Kindern und Jugendlichen in die Gemeindeaktivitäten und Entscheidungsprozesse.

Im Gesamtergebnis wird deutlich, dass die zweite, quantitative Befragung den unterstellten Unterschied zwischen wachsenden und durchschnittlichen Gemeinden im BEFG voll und ganz bestätigt hat. Fast alle abgefragten Einzelitems korrelieren signifikant mit höherem Mitgliederzuwachs, und die im T-Test ermittelten Unterschiede weisen alle in die gleiche Richtung. Dem Kriterium der doppelten Signifikanz, also sowohl im T-Test als auch bei der Korrelation nach Spearman-Rho, genügen jedoch nur die fünf ersten Items, bei denen die Unterschiede zwischen den beiden Gruppen am deutlichsten hervortraten und beide Testverfahren die Unterschiede als nicht zufällig auswiesen. Demnach bestätigen die Gemeindeleitungsmitglieder der wachsenden Gemeinden bei den kontinuierlichen, den projektbezogenen und den sonntäglichen Gottesdienstangeboten häufiger als die aus der Zufallsstichprobe, dass ihre Gemeinde diese Form von Angeboten für Kinder und Jugendliche macht. Dazu passt, dass diese Angebote bei wachsenden Gemeinden eher dazu führen, dass die Gemeinden auch im Umfeld für ihre Arbeit mit Kindern und Jugendlichen bekannt sind. Dass die Beschäftigung von Hauptamtlichen für diesen Bereich sinnvoll sein kann, zeigt die signifikante Korrelation mit steigenden Gemeindemitgliederzahlen, der Unterschied zwischen den beiden untersuchten Gemeindegruppen ist jedoch nicht signifikant. Die hier bestehenden Unterschiede dürften zudem ohnehin vor allem von der Größe und Finanzkraft der einzelnen Gemeinden abhängen.

Während beide Seiten der untersuchten Gemeinden in ähnlicher Weise von sich sagen, dass sie Kindern und Jugendlichen mit Respekt und Wertschätzung begegnen, gibt es dennoch deutliche Unterschiede in der aktiven Einbeziehung dieser Altersgruppen in die Entscheidungsprozesse der Gemeinde und in die Gestaltung der Gottesdienste. Dies passt gut zu den Ergebnissen der ersten untersuchten Hypothese, dass die Gottesdienste wachsender Gemeinden moderner sind als die von durchschnittlichen Gemeinden. Offenbar trägt das höhere Engagement in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, verbunden mit deren aktiver Einbeziehung bei Entscheidungsprozessen, zu einer moderneren Gestaltung der Gottesdienste bei. Es kann zudem vermutet werden, dass über die vielfältigen Angebote für Kinder und Jugendliche indirekt auch deren Familien erreicht und bei einer modernen Gottesdienstgestaltung auch leichter in das Gemeindeleben integriert werden können. Somit ist auch eine die Kinder und Jugendlichen aktiv einbeziehende Gemeindegemeinschaft als ein wesentlicher Faktor für das Gemeindegewachstum anzusehen.

5.3 Gesamtaussagen zur Gemeinde

Hypothese 3: Wachsende Gemeinden haben eine positivere Selbstwahrnehmung als durchschnittliche Gemeinden. (Signifikanz des Unterschieds im T-Test für alle Items zusammen 0,005*)	<i>Mittelwert durch-schnittliche Gemeinden</i>	<i>Mittelwert wachsende Gemeinden</i>	<i>Mittelwert-differenz</i>	<i>Signifikanz der Mittelwertdifferenz im T-Test</i>	<i>Signifikanz der Korrelation nach Spearman-Rho</i>
Unsere Gemeinde steht insgesamt gut da.	0,180	0,664	0,484	0,000*	0,000*
Es fällt uns leicht, Mitarbeiter für die Gruppen und Initiativen der Gemeinde zu finden.	-0,611	-0,260	0,351	0,003*	0,000*
Unsere Gemeindeversammlungen/ Gemeindestunden sind gut besucht.	-0,054	0,268	0,322	0,011	0,008*
In unserer Gemeinde kann man sich richtig wohlfühlen.	1,077	1,359	0,282	0,001*	0,000*
Weil in unserer Gemeinde eine liebevolle Atmosphäre herrscht, fühlen sich auch Gäste willkommen.	1,232	1,484	0,252	0,001*	0,000*
Unsere Mitglieder reden mit großer Überzeugung von der Gemeinde als ihrer Gemeinde.	0,609	0,846	0,237	0,037	0,000*
In unserer Gemeinde wird viel übereinander geklagt (negativ zur Hypothese).	-0,638	-0,799	-0,161	0,222	0,063
Bei aller Unterschiedlichkeit haben wir insgesamt ein hohes Maß an Einmütigkeit in der Gemeinde.	0,831	0,973	0,142	0,197	0,048
Unsere Gemeinde ist wichtig für unseren Ort.	0,380	0,472	0,092	0,444	0,015
Unsere Gemeinde leidet immer wieder unter Konflikten und Flügelkämpfen (negativ zur Hypothese).	-0,742	-0,746	-0,004	0,980	0,784

Die Hypothese, dass wachsende Gemeinden eine positivere Selbstwahrnehmung als durchschnittliche Gemeinden haben, ergab sich aus den vielen Antworten der ersten Befragung, die Gesamtaussagen zur Qualität der Gemeinde machten. Dies war allerdings zu erwarten, da sich diese erste Befragung nur an Gemeinden richtete, die in den zehn Jahren zuvor gegen den Trend gewachsen waren. Es ist daher auch nicht verwunderlich, dass sich in der zweiten, quantitativen Befragung im Gesamtergebnis des Vergleichs die Hypothese bestätigt, was vor allem auch daran deutlich wird, dass die Gemeindeleitungsmitglieder wachsender Gemeinden deutlich häufiger der Aussage zustimmen, die Gemeinde stehe insgesamt gut da. Überraschend ist vor allem, welche Aspekte im Gesamtblick auf die Gemeinde signifikante Unterschiede zu den durchschnittlichen Gemeinden aufzeigen, und welche nicht.

Offenbar liegen die signifikanten Unterschiede hinsichtlich der positiven Selbstwahrnehmung zwischen den wachsenden und den durchschnittlichen Gemeinden vor allem im weichen Bereich der gefühlten Stimmung und Atmosphäre. In wachsenden Gemeinden kann man sich eher wohlfühlen, findet man öfter eine liebevolle Atmosphäre, in der sich auch Gäste willkommen fühlen. Dieses emotionale Stimmungsbild ist jedoch nicht, wie man oft meint, auf eine hohe Einmütigkeit und Harmonie in den wachsenden Gemeinden zurückzuführen.³² In allen drei betreffenden Einzelitems findet sich gerade kein signifikanter Unterschied zu durchschnittlichen Gemeinden. Sie leiden in gleichem Umfang unter Konflikten und Flügelkämpfen (die Frage mit der geringsten Differenz zwischen den beiden Gemeindegruppen) und auch bei ihnen gibt es Klagen übereinander. Es gelingt ihnen auch nicht besser, Unterschiede in Einmütigkeit zu überführen. Offenbar aber gelingt es wachsenden Gemeinden eher, mit der Vielfalt und dem daraus erwachsenden Konfliktpotential auf eine Weise umzugehen, die die positive Gesamtwahrnehmung der Gemeinde und das positive Gefühl für das Miteinander nicht beeinträchtigt. Wie dies geschieht, ist allerdings den vorliegenden Befragungsergebnissen nicht zu entnehmen, muss also weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben.³³

³² Auch wenn Christian A. Schwarz über das „Qualitätsmerkmal 8: Liebevolle Beziehungen“ redet, meint er nicht Stimmungen, sondern „glaubwürdig gelebte Liebe“ (SCHWARZ, Gemeindeentwicklung, 36 [wie Anm.4]); ähnlich SCHNASE, ROBERT C.: Fruchtbare Gemeinden und was sie auszeichnet, hg. von BURKHARDT, FRIEDEMANN/RUOF, KLAUS ULRICH/SCHILLING, EBERHARD mit einem Praxisteil von Friedemann Burkhardt, Göttingen 2009, der als erstes Kennzeichen fruchtbarer Gemeinden die „radikale Gastfreundschaft“ nennt, vgl. a. a. O. 15-42).

³³ Eine Hypothese dazu könnte sein, dass Gemeinden, die eine wachsende Vielfalt akzeptieren und dazu eine Kultur der Ambiguitätstoleranz entwickeln, also lernen, theologisch oder kulturell bedingte Unterschiede auszuhalten oder als Bereicherung zu erleben, trotz inhaltlicher Unterschiede und Flügelkämpfe dennoch eine positive Gesamtwahrnehmung der Gemeinde erreichen können. In diese Richtung gehen jedenfalls auch einige der in Hypothese 4 erhobenen Ergebnisse der Befragung z. B. zur Offenheit für Vielfalt und für einen konstruktiven Umgang mit Konflikten. Vgl. zur Theorie der Ambiguitätstoleranz angesichts gesellschaftlicher Vielfalt BAUMAN, ZYGMUNT: Moderne und Ambivalenz – Das Ende der Eindeutigkeit, Frankfurt a.M. 1992; REIS, JACK: Ambiguitätstoleranz. Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstruktes, Heidelberg 1997; MÜLLER-CHRIST, GEORG/WESSLING, GUDRUN: Widerspruchsbewältigung, Ambivalenz- und Ambiguitätstoleranz. Eine modellhafte Verknüpfung, in: MÜLLER-CHRIST, GEORG/ARNDT, LARS/EHNERT, INA (Hg.): Nachhaltigkeit und Widersprüche: Eine Managementperspektive, Münster 2007, 180-197. Die besonderen Herausforderungen für freikirchliche Gemeinden, in einer Multi-optionsgesellschaft mit einer wachsenden inneren Vielfalt umgehen zu müssen, beschreibt DZIEWAS, RALF: Den Glauben leben. Gesellschaftliche Herausforderungen für Spiritualität und Leben freikirchlicher Gemeinden, in: NEUMANN, BURKHARDT/STOLZE, JÜRGEN (Hg.): Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn, Göttingen 2014, 189-222, bes. 205-222.

5.4 Offenheit der Gemeinde

Hypothese 4: Wachsende Gemeinden sind offener als durchschnittliche Gemeinden. (Signifikanz des Unterschieds im T- Test für alle Items zusammen 0,066)	Mittelwert durch- schnittliche Gemeinden	Mittelwert wachsende Gemeinden	Mittelwert- differenz	Signifikanz der Mittel- wertdifferenz im T-Test	Signifikanz der Korrelation nach Spear- man-Rho
Vielfalt und Veränderung im Ge- meindeleben fallen unserer Gemeinde schwer (<i>negativ zur Hypothese</i>).	-0,089	-0,570	-0,481	0,000*	0,000*
Es ist uns wichtig, dem vielfältigen und auch spontanen Wirken des Geistes Got- tes im Gemeindeleben Raum zu geben.	0,128	0,540	0,412	0,000*	0,003*
Unserer Gemeinde gelingt es, Men- schen aus verschiedenen sozialen und kulturellen Milieus zu integrieren.	0,219	0,596	0,377	0,003*	0,000*
Unsere Gemeinde nutzt aktiv unter- schiedliche Medien, um in der Öffent- lichkeit positiv wahrgenommen zu werden (Presse, Internetauftritt, Lokal- funk, Printmedien).	0,235	0,444	0,209	0,123	0,017
Wir lassen Konflikte und Meinungs- verschiedenheiten zu und gehen kon- struktiv mit ihnen um.	0,715	0,894	0,179	0,059	0,005*
Die Architektur unseres Gemeinde- hauses strahlt Freundlichkeit, Offenheit und Weite aus.	0,748	0,894	0,146	0,368	0,076
Wir geben unseren Hauptamtlichen Frei- räume, um Beziehungen in den Ort und zu Nichtgemeindegliedern zu pflegen.	1,198	1,084	-0,114	0,287	0,395
In unserer Gemeinde gibt es regelmäßig die Möglichkeit miteinander zu essen.	1,028	0,940	-0,088	0,544	0,089
An unserer Gemeindeversammlung dürfen nur Gemeindeglieder teil- nehmen (<i>negativ zur Hypothese</i>).	-0,619	-0,567	0,052	0,825	0,861
Besucher unserer Gemeinde werden wahrgenommen und in angemessener, nicht bedrängender Weise angesprochen.	1,232	1,181	-0,051	0,556	0,913

Die aus der häufigen Nennung des Begriffs Offenheit abgeleitete These, dass die Gruppe der wachsenden Gemeinden im BEFG sich als offener sieht als die durch Stichprobenziehung ermittelte Gruppe, die den Durchschnitt aller Gemeinden repräsentiert, lässt sich in der Gesamtschau aller Items nicht signifikant nachweisen.³⁴

³⁴ Der Trend geht zwar deutlich in diese Richtung, aber der Signifikanzwert von 0,066 lässt immerhin noch eine Wahrscheinlichkeit von 6,6 Prozent erkennen, nach der die hier ermittelten Unterschiede zwischen den beiden Gruppen zufällig zustande gekommen sein könnten.

Dies kann allerdings auch daran liegen, dass die Einzelitems sehr unterschiedliche Aspekte von Offenheit thematisieren. So wird hier die Offenheit für Veränderung neben der Offenheit für Vielfalt, der Offenheit für das Wirken des Geistes Gottes, der Offenheit der Architektur und der Offenheit für die Einbeziehung von Nicht-Gemeindemitgliedern angesprochen. Das Kriterium doppelter Signifikanz erfüllen dabei nur drei Einzelitems, die zwei verschiedene Aspekte der Offenheit umfassen.

Die Gemeindeleitungsmitglieder wachsender Gemeinden sehen weniger häufig Probleme mit Vielfalt und Veränderungsprozessen und bescheinigen ihren Gemeinden damit eher die Fähigkeit, milieuspezifisch und kulturell unterschiedlich geprägte Menschen in das Gemeindeleben zu integrieren und Konflikte und Veränderungen positiv zu gestalten. Zieht man in Betracht, dass gerade die Veränderung von tradierten Gottesdienstformen hin zu einem Gottesdienst, der für jüngere Menschen attraktiv ist (vgl. Hypothesen 1 und 2), gerade aufgrund milieuspezifischer Unterschiede mit erheblichem Konfliktpotential verbunden ist, könnten sich hier Erfahrungen eines gelungenen Anpassungsprozesses an gewandelte musikalische und mediale Erwartungen durch eine attraktive Gottesdienstgestaltung widerspiegeln. Inwiefern die höhere Offenheit für das vielfältige und spontane Wirken des Heiligen Geistes ebenfalls auf diese Veränderungsprozesse zurückzuführen ist oder inwieweit eine entsprechende, eher charismatisch geprägte theologische Prägung der Gemeinde solche Veränderungen erleichtert hat, lässt sich aus dem Fragebogen nicht direkt entnehmen. Vor allem die in Hypothese 6 zum Thema Gebet erhobenen Befragungsergebnisse lassen hier jedoch Verbindungen möglich erscheinen, da vorwiegend in pfingstlich- und charismatisch geprägten Gemeinden innerhalb und außerhalb des BEFG die Kombination von moderner musikalischer Gottesdienstgestaltung mit eigenem Lobpreisteil und einer das direkte Wirken Gottes herausfordernden Gebetspraxis zu beobachten ist.³⁵

³⁵ Vgl. zu diesem Zusammenhang die in der Schweiz durchgeführte empirische Untersuchung von STOLZ, JÖRG/FAVRE, OLIVIER/GACHET, CAROLINE/BUCHARD, EMANUELLE: Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus (CULTuREL Religionswissenschaftliche Forschungen 5), Zürich 2014. Die Stärke der hier vorgelegten Studie zur Freikirchen- und Evangelikalismusforschung liegt in ihrer Kombination von qualitativer und quantitativer Vorgehensweise. Wie auch andere Untersuchungen unterscheidet die Studie drei unterschiedliche Strömungen im evangelikalen Bereich: „Da sind einmal die konservativen Evangelisch-Freikirchlichen, die zur Abschottung von der Gesellschaft neigen und sich durch eine apokalyptische Weltsicht und einen starken Glauben an die Unfehlbarkeit der Bibel auszeichnen. Die charismatischen Evangelisch-Freikirchlichen wiederum legen den Akzent auf die emotionale Erfahrung der Gegenwart des Heiligen Geistes. Die klassischen Evangelisch-Freikirchlichen schließlich unterscheiden sich von den beiden anderen Submilieus durch ihre größere Offenheit für die Welt und für andere Arten der Bibellektüre“ (a. a. O. 16). Der Band präsentiert zu allen drei Submilieus Ergebnisse quantitativer Erhebungen und qualitativer Interviews, in denen vor allem die Werte, Glaubensüberzeugungen und Praktiken sowie die Wettbewerbsstärke des evangelikalen Milieus in Freikirchen und Großkirchen untersucht wird (vgl. a. a. O. 19, 23). Die Studie rechnet dabei in der Schweiz mit einem evangelikalen Milieu von ca. 200.000-250.000 Personen, von denen 10,7 Prozent der konservativen, 32,5 Prozent der charismatischen und 56,8 Prozent der klassi-

5.5 Missionarische Ausrichtung in die Gesellschaft (in Evangelisation und Diakonie)

Hypothese 5: Wachsende Gemeinden sind missionarisch aktiver als durchschnittliche Gemeinden. (Signifikanz des Unterschieds im T-Test für alle Items zusammen 0,001*)	Mittelwert durch-schnittliche Gemeinden	Mittelwert wachsende Gemeinden	Mittelwert-differenz	Signifikanz der Mittelwertdifferenz im T-Test	Signifikanz der Korrelation nach Spearman-Rho
Unsere Gemeinde führt möglichst einmal im Jahr Glaubenskurse durch.	-0,132	0,405	0,537	0,010*	0,000*
Wir führen Schulungen zur persönlichen Evangelisation durch.	-1,129	-0,698	0,431	0,002*	0,002*
Unsere Gemeinde ist eine Anlaufstelle für hilfsbedürftige Menschen.	-0,176	0,129	0,305	0,032	0,001*
In unserer Gemeinde findet möglichst jedes Jahr eine evangelistische Veranstaltung statt.	0,199	0,501	0,302	0,082	0,294
In unseren Gottesdiensten wird regelmäßig die Gelegenheit geboten, sich für den Glauben an Jesus Christus zu entscheiden.	-0,030	0,252	0,282	0,042	0,000*
In allen Bereichen unserer Gemein-dearbeit haben wir eine klare missiona-rische Ausrichtung.	-0,110	0,116	0,226	0,034	0,002*
Dadurch dass unsere Gemeinde einen Missionar oder ein Projekt der Welt-mission unterstützt, empfängt sie auch Impulse aus anderen Teilen der Erde.	0,636	0,837	0,201	0,218	0,004*
Es gehört zum Selbstverständnis unserer Gemeinde, in ihrem Umfeld ein diakonisches Projekt zu betreiben.	-0,260	-0,059	0,201	0,248	0,011
In unserem missionarisch-evangelisti-schen Engagement konzentrieren wir uns auf bestimmte Zielgruppen.	-0,364	-0,219	0,145	0,244	0,013
Unsere Gemeinde gestaltet ihr gesell-schaftliches Umfeld aktiv mit (Ort, Stadt, Stadtteil).	-0,191	-0,153	0,038	0,791	0,055

schen Strömung zuzurechnen seien (vgl. a. a. O. 36). Dabei ist die Mitgliederentwicklung dieses Milieus vor allem im charismatischen Submilieu steigend und in den anderen Submilieus stabil. Erklärt wird dies durch die Theorie, „dass Milieus, die auf soziale Abschottung und hohe Wettbewerbsstärke setzen [Herv. i. Orig.], in einer Situation starker religiös-säkularer Konkurrenz einen Vorteil besitzen gegenüber Milieus, die für Anpassung optieren“ (a. a. O. 51). Hier kann das evangelikale Milieu aufgrund seiner Kombination von verschworener Gemeinschaft und konkurrenzfähigen attraktiven Gottesdiensten, Freizeitaktivitäten und Unterstützungsangeboten seine Position in der Gesellschaft behaupten und ausbauen (vgl. a. a. O. 58f).

Es gehört zum freikirchlichen Selbstverständnis der Gemeinden des BEFG, dass sich eine Gemeinde als Repräsentantin der Liebe Gottes auch den Menschen außerhalb der Gemeinde zuwendet. Dies geschieht jedoch je nach theologischer Prägung und Tradition in unterschiedlicher Weise. Während manche Gemeinden eher evangelistisch aktiv sind, setzen andere ihren Schwerpunkt bei diakonischen und sozialen Aktivitäten oder verfolgen missionale Konzepte, die beide Aspekte miteinander verbinden.³⁶ Die unter dem Stichwort „missionarisch“ hier untersuchte Haupthypothese richtet sich daher auf eine größere Aktivität der Außenorientierung und überprüft diese in den Einzelitems sowohl an der Bedeutung evangelistischer als auch diakonischer Aktivitäten.

Insgesamt lässt sich im Ergebnis zeigen, dass die gezielte missionarische Außenorientierung in wachsenden Gemeinden signifikant größer ist als in den Gemeinden aus der Zufallsstichprobe. Obwohl die Gemeindeleitungen in beiden untersuchten Gruppen bei fast allen Einzelitems eher auf der Seite Richtung „Trifft nicht zu“ angekreuzt haben, summieren sich die Unterschiede, nimmt man die evangelistischen und diakonischen Aspekte zusammen, doch zu einer signifikanten Bestätigung der Hypothese. Allerdings erfüllen nur zwei der Einzelitems die Voraussetzung doppelter Signifikanz auf dem 1%-Niveau. Sowohl die jährliche Durchführung von Glaubenskursen als auch der Einsatz von Schulungen zur persönlichen Evangelisation sind in wachsenden Gemeinden häufiger zu finden als im Durchschnitt der Gemeinden des BEFG. Gerade hinsichtlich der Art der eingesetzten Glaubenskurse und der Zielstellungen von Schulungen zur persönlichen Evangelisation wäre es interessant, nach weiteren Unterschieden zwischen den Gruppen zu suchen.³⁷ Dies aber muss weiteren Befragungen vorbehalten bleiben.

5.6 Arbeitsweise der Hauptamtlichen

Viele Gemeindegrowthskonzepte, vor allem solche aus evangelisch-landeskirchlichen und katholischen Kontexten, weisen den pastoralen Hauptamtlichen eine besondere Bedeutung zu.³⁸ Daher lag es nahe, auch für diese freikirchliche Studie die Funktion der Hauptamtlichen in wachsenden und durchschnittlichen

³⁶ Angesichts dieser Unterschiede zwischen den einzelnen Ortsgemeinden fördert der Dienstbereich Mission des BEFG sowohl evangelistische als auch diakonische Aktivitäten der Gemeinden. Außerdem bündelt er auch die internationalen Aktivitäten der Weltmission und der Entwicklungs- und Katastrophenhilfe. Vgl. <http://www.baptisten.de/mission-diakonie/> (Einsicht am 14.11.2016).

³⁷ Einen Überblick über verschiedene Glaubenskurse, die sich für unterschiedliche Zielgruppen und Milieus eignen, bietet: ARBEITSGEMEINSCHAFT MISSIONARISCHE DIENSTE (AMD) (Hg.): *Erwachsen glauben. Missionarische Bildungsangebote. Grundlagen – Kontexte – Praxis*, Gütersloh 2011.

³⁸ Darin ist vor allem das Konzept des Missionarischen Gemeindeaufbaus in der Volkskirche von Michael Herbst prägend geworden, der in den Pastorinnen und Pastoren die Schlüsselpersonen für eine missionarische Neuausrichtung der Kirche sieht. Vgl. HERBST, MICHAEL: *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche* (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 8), überarbeitete Neuausgabe, Neukirchen-Vluyn 2010, bes. 311-338.

Hypothese 6: In wachsenden Gemeinden wird durch Hauptamtliche der pastorale Dienst in Predigt, Seelsorge und Leitung besser ausgefüllt als in durchschnittlichen Gemeinden. (Signifikanz des Unterschieds im T-Test für alle Items zusammen 0,077) ³⁹	Mittelwert durchschnittliche Gemeinden	Mittelwert wachsende Gemeinden	Mittelwertdifferenz	Signifikanz der Mittelwertdifferenz im T-Test	Signifikanz der Korrelation nach Spearman-Rho
Die Gemeinde ist mit dem Dienst ihrer Hauptamtlichen in den letzten zehn Jahren zufrieden gewesen.	0,828	1,180	0,352	0,005*	0,000*
Unsere Hauptamtlichen besuchen die Gemeindeglieder regelmäßig.	0,468	0,178	-0,290	0,050	0,012
Die Hauptamtlichen befähigen die Gemeinde zu einer am Evangelium ausgerichteten Lebensweise.	0,809	1,039	0,230	0,016	0,003*
Unsere Hauptamtlichen nehmen ihre Leitungsrolle für die Gemeinde erkennbar wahr.	1,240	1,466	0,226	0,025	0,012
Es gelingt unseren Hauptamtlichen gut, Mitarbeiter zu motivieren und zu fördern.	0,580	0,797	0,217	0,073	0,021
Die Verkündigung unserer Hauptamtlichen macht Mut zum Glauben an Jesus Christus.	1,293	1,480	0,187	0,042	0,004*
Unsere Hauptamtlichen lassen sich in ihrem Dienst explizit von der Bibel leiten.	1,519	1,657	0,138	0,102	0,596
Ehe und Familie unserer Hauptamtlichen spielen eine positive Rolle in der Gemeindegliederarbeit.	0,910	1,028	0,118	0,513	0,211
Unsere Hauptamtlichen gehen offen auf Menschen zu.	1,357	1,423	0,066	0,531	0,042

Gemeinden mit einem eigenen Fragenset zu untersuchen, auch wenn die erste qualitative Befragung der Gemeindeleitungen wachsender Gemeinden eine solch zentrale Rolle der Hauptamtlichen nicht nahelegte.⁴⁰ Dass in wachsenden Gemeinden der pastorale Dienst in Predigt, Seelsorge und Leitung durch Hauptamtliche besser ausgefüllt wird als in der Gruppe des Gemeindegliederdurchschnitts, konnte aus dem hierzu gestellten Fragenset nicht signifikant nachgewiesen werden. Die drei mit dem

³⁹ Bei dieser Hypothese konnten von den sonst 99 Gemeinden der Zufallsstichprobe nur 83 ausgewertet werden, weil nur in diesen die Gemeindeleitungsmitglieder mehrheitlich die Fragen zu den Hauptamtlichen ausgefüllt hatten. Auch aus der Gruppe der wachsenden Gemeinden konnten hier nur 55 statt der sonst vorliegenden 59 Gemeinden in die Auswertung einbezogen werden. Bei den anderen gab es offensichtlich in den letzten zehn Jahren keine Hauptamtlichen mit pastoralen Aufgaben, für die die Aussagen hätten beantwortet werden können.

⁴⁰ Es fanden sich nur auf 12,5 Prozent der Fragebögen Freitextantworten mit Verweisen auf pastorale Tätigkeiten oder Hauptamtliche mit diesen Aufgaben.

Gemeindegewachstum korrelierenden Aussagen zu den Hauptamtlichen sind allesamt allgemeine Aussagen, die auch gut als Ergebnis, nicht als Ursache des erlebten Gemeindegewachstums gedeutet werden können. So findet auch nur die Aussage, dass die Gemeinde in den letzten zehn Jahren mit dem Dienst ihrer Hauptamtlichen zufrieden gewesen ist, soviel deutlichere Zustimmung in der Gruppe wachsender Gemeinden, dass das Kriterium doppelter Signifikanz auf dem 1 %-Niveau erfüllt wird. Gerade diese Zustimmung aber kann gut darauf zurückgeführt werden, dass die Gemeinde in diesen zehn Jahren ein mehr als 15-prozentiges Wachstum erlebt hat. Eine besondere Schlüsselfunktion der pastoralen Hauptamtlichen für das Gemeindegewachstum lässt sich aus den Ergebnissen dieser Befragung daher nicht ableiten.

5.7 Arbeitsweise der Gemeindeleitungen

Hypothese 7: Leistungen wachsender Gemeinden arbeiten einmütiger und zielorientierter als Leitungen durchschnittlicher Gemeinden. (Signifikanz des Unterschieds im T-Test für alle Items zusammen 0,011)	<i>Mittelwert durchschnittliche Gemeinden</i>	<i>Mittelwert wachsende Gemeinden</i>	<i>Mittelwertdifferenz</i>	<i>Signifikanz der Mittelwertdifferenz im T-Test</i>	<i>Signifikanz der Korrelation nach Spearman-Rho</i>
Die Gemeindeleitung ergänzt ihre Sitzungsarbeit durch Gebets- und Einkehrzeiten.	0,526	0,903	0,377	0,004*	0,011
Wir investieren in die persönlichen Beziehungen unter den Leitungsmitgliedern.	0,139	0,495	0,356	0,003*	0,007*
Unsere Leitungsarbeit orientiert sich am Leitbild bzw. der Vision der Gemeinde.	0,555	0,855	0,300	0,015	0,006*
In unserer Gemeindeleitung besteht Einigkeit über die wichtigsten Ziele der Gemeinde.	1,162	1,384	0,222	0,041	0,101
Die Atmosphäre in unserer Gemeindeleitung ist von Ehrlichkeit und Vertrauen geprägt.	1,136	1,348	0,212	0,045	0,179
Unsere Gemeinde wird aktiv an der Zielfindung beteiligt.	0,674	0,865	0,191	0,079	0,757
Die Gemeindeleitung gibt der Gemeinde ihre Ziele vor.	0,295	0,442	0,147	0,243	0,012
Es gibt Personen, die schon viele Jahre unsere Gemeindeleitung prägen.	1,095	1,167	0,072	0,580	0,385
Aufgaben und Verantwortlichkeiten der Leitungsmitglieder sind geklärt und unserer Gemeinde bekannt.	1,002	1,060	0,058	0,603	1,000
In der Gemeindeleitung diskutieren wir häufig kontrovers (negativ zur Hypothese).	0,020	0,070	0,050	0,685	0,283

Während in der landeskirchlichen und katholischen Gemeindegewachstumsliteratur häufig ein besonderer Fokus auf die Rolle der Hauptamtlichen gelegt wird, finden sich in freikirchlichen Werken zum Thema vergleichsweise häufig Hinweise auf eine besondere Verantwortung der Leitungsgremien einer Gemeinde. So müsse diese möglichst visions- und zielorientiert die Veränderungsprozesse in der Gemeindeentwicklung auf mehr Gemeindegewachstum hinsteuern.⁴¹ Auch die Voten aus der ersten, qualitativen Befragung wiesen vielfach in diese Richtung. Dabei muss natürlich in Rechnung gestellt werden, dass es sich hierbei um die Selbstwahrnehmung der befragten Gemeindeleitungsmitglieder handelte, die also mit ihren Antworten sich selbst und ihrer Arbeitsweise einen positiven Einfluss auf das erzielte Gemeindegewachstum zuschrieben.

In der Auswertung der zweiten, quantitativen Befragung zeigt sich, dass die Unterschiede zwischen den wachsenden und den durchschnittlichen Gemeinden in allen Einzelitems nicht besonders groß sind und nur eine Aussage das Kriterium der doppelten Signifikanz erfüllt. Es ist die eher unspezifische Aussage, dass die Gemeinde in die persönlichen Beziehungen unter den Leitungsmitgliedern investiert, ein für jede Organisation prinzipiell sinnvolles Vorgehen. Da jedoch eine ganze Reihe der Einzelitems deutliche Tendenzen im Sinne der These aufweisen, wird im Endeffekt die Signifikanzanforderung zum Nachweis der Richtigkeit der Hypothese nur knapp verfehlt. Dies lässt die Deutung zu, dass eine zielorientierte und einmütige Gemeindeleitungsarbeit für Gemeindegewachstumsprozesse vermutlich förderlich sein kann, auch wenn mit dieser Studie nicht der Nachweis erbracht werden konnte, dass dies für Gemeinden des BEFG ein entscheidender Faktor des Gemeindegewachstums ist.

Die letzten beiden, ausführlich überprüften Hypothesen beziehen sich auf mögliche frömmigkeitsspezifische Unterschiede zwischen wachsenden Gemeinden und der Zufallsstichprobe aus allen BEFG-Gemeinden.

5.8 Bedeutung und Formen des Gebets im Gemeindekontext

Dass im Kontext verschiedener Gemeindegewachstumstheologien dem Thema Gebet eine besondere Bedeutung zukommt, spiegelt zum einen die theologische Grundüberzeugung, dass der Glaube letztlich ein Geschenk Gottes ist und durch Veränderungen im gemeindlichen oder kirchlichen Kontext nicht erzeugt werden kann. Diese Grundüberzeugung gilt auch für Gemeinden, die, wie die Gemeinden baptistischer Tradition, besonderen Wert auf eine bewusste Glaubensentscheidung legen und darin eine unaufgebbare Voraussetzung für eine Taufe sehen.⁴²

⁴¹ Vgl. HYBELS, BILL: Mutig führen. Navigationshilfen für Leiter, Asslar 2002, 32-43.59-75. Zur Kritik am von der Wirtschaft inspirierten Leitungsverständnis vgl. ROXBURGH, ALAN J./ROMANUK, FRED: Missionale Leiterschaft. Gemeinde bauen in einer sich verändernden Welt (Edition Emergent), Marburg 2011.

⁴² Zur Bedeutung der Verbindung von Glaube und Taufe im baptistischen Kontext vgl. SWARAT, UWE (Hg.): Wer glaubt und getauft wird ... Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus, Kassel 2010. Dass mittlerweile etwa die Hälfte der Gemeinden im BEFG in seelsorgerlich be-

Hypothese 8: In wachsenden Gemeinden wird dem Gebet in verschiedenen Bereichen des Gemeindelebens eine größere Rolle zugewiesen als in durchschnittlichen Gemeinden. (Signifikanz des Unterschieds im T-Test für alle Items zusammen 0,003*)	<i>Mittelwert durchschnittliche Gemeinden</i>	<i>Mittelwert wachsende Gemeinden</i>	<i>Mittelwertdifferenz</i>	<i>Signifikanz der Mittelwertdifferenz im T-Test</i>	<i>Signifikanz der Korrelation nach Spearman-Rho</i>
Unsere Gemeinde bietet „Hörendes Gebet“ an.	-0,999	-0,378	0,621	0,001*	0,001*
In unserer Gemeinde finden spezielle Gebetsaktionen statt (z. B. Gebetsnächte, Fasten).	-0,453	0,167	0,620	0,001*	0,000*
Unsere Gemeinde bietet für Kranke besondere Formen des Heilungsgebetes an.	-0,208	0,322	0,530	0,004*	0,004*
Gebet verstehen wir in der Gemeinde als direkte Einflussnahme auf Gottes Handeln.	0,826	1,145	0,319	0,002*	0,090
Entscheidungsfindungen in unserer Gemeinde werden durch intensive Gebetszeiten vorbereitet.	-0,014	0,252	0,266	0,014	0,106
Gesellschaftliche und politische Themen werden in den Gebeten unserer Gemeinde aufgegriffen.	0,585	0,328	-0,257	0,047	0,054
Es gibt Angebote unserer Gemeinde für Stille und Meditation (meditatives Gebet).	-0,789	-0,532	0,257	0,061	0,176
Unsere Gemeinde beteiligt sich an ökumenischen Gebetsangeboten.	0,287	0,062	-0,225	0,178	0,021
In unserer Gemeinde wird regelmäßig zum Thema Gebet gepredigt und gelehrt.	0,168	0,353	0,185	0,115	0,011
In unserer Gemeinde gibt es viele, die regelmäßig für die Anliegen der Gemeinde beten.	1,109	1,054	-0,055	0,544	0,242

Insofern ist aus theologischer Perspektive klar, dass jedes Gemeindegewachstum ein von Gott zu erbittendes Geschenk und nicht nur ein Ergebnis guter Gemeindegearbeit sein kann. Andererseits spiegelt sich in der besonderen Bedeutung des Themas auch die häufig vertretene These, dass gerade Gemeinden mit einer eher charismatisch geprägten Gebetsfrömmigkeit wachsen und es in weiten Teilen der Welt, vor allem in Afrika und Südamerika, eine enge Verbindung zwischen dem Wachstum pentekostal geprägter Kirchen und ihren spezifischen Gebets-

gründeten Ausnahmefällen auch eine Mitgliedschaft ohne erfahrene Glaubensstufe ermöglicht, verringert nicht die Bedeutung, die der bewussten Glaubensentscheidung für die Mitgliedschaft in Gemeinden des BEFG zukommt. Insofern bleibt auch das Thema Gebet angesichts der Unverfügbbarkeit des Glaubens für jedes Nachdenken über Faktoren des Gemeindegewachstums relevant.

formen, wie z. B. dem Heilungsgebet oder dem sog. „Hörenden Gebet“⁴³ gibt.⁴⁴ Da es aber gerade in Bezug auf das Gebet in evangelisch-freikirchlichen Gemeinden eine Vielzahl unterschiedlicher theologischer Überzeugungen und eine sehr unterschiedliche Frömmigkeitspraxis gibt, richten sich die Einzelitems zur Gesamthypothese auch auf unterschiedliche Aspekte des Themas, von der persönlichen Fürbitte für die Anliegen der Gemeinde bis zu gemeinschaftlich praktizierten Gebetsformen, speziellen Gebetsangeboten und theologischen Interpretationen des Gebets.

Im Gesamtergebnis über alle Einzelitems bestätigt sich die These, dass dem Gebet in wachsenden Gemeinden in verschiedenen Bereichen des Gemeindelebens eine größere Rolle zugewiesen wird als im Durchschnitt der Gemeinden des BEFG. Dabei ist auffällig, dass das Kriterium der doppelten Signifikanz vor allem solche Aussagen zur Gemeinde erfüllen, die sich auf Gebetsformen beziehen, die aus dem Kontext der charismatischen Gemeindeerneuerungsbewegung in den letzten Jahrzehnten in den Gemeinden des BEFG sehr unterschiedlich aufgenommen wurden. In den wachsenden Gemeinden werden signifikant häufiger spezielle Gebetsaktionen wie z. B. Gebetsnächte und Fastenaktionen durchgeführt, sowie die Gebetsformen des „Hörenden Gebets“ und des Heilungsgebe-

⁴³ Als „Hörendes Gebet“ bezeichnet man eine Gebetsform, in der die Beteiligten versuchen, in besonderer Weise auf Gott zu hören und die erhaltenen Eindrücke in Form von Bibelversen, Bildern oder Gedanken zur gegenseitigen Ermutigung oder zum Aufbau der Gemeinde weiterzugeben. Dabei reicht das Spektrum von einem „Hörenden Gebet“ in Gottesdiensten, Hauskreisen, Leitungsgremien oder anderen gemeinschaftlichen Treffen, in denen Raum gegeben wird, auf Gott zu hören und die Eindrücke anschließend zu teilen, bis hin zum besonderen Angebot eines „hörenden Gebetes“ für einzelne Personen, z. B. bei Gästebänden (vgl. SCHMIDT, URSULA/SCHMIDT, MANFRED: Hörendes Gebet. Grundlagen und Praxis, 2. Auflage, Hannover-Münden 2015, 12 f) oder seelsorgerliche Anliegen betreffend (vgl. ZIMMERLING, PETER: Charismatische Bewegungen, Göttingen 2009, 205). Hier können in kleinem Kreis eigene Anliegen oder Fragestellungen eingebracht werden, zu denen die Beteiligten versuchen, den Willen oder die Wegweisung Gottes wahrzunehmen. Bevor einzelne Eindrücke weitergegeben werden, sind sie nach verschiedenen Kriterien zu prüfen (vgl. ZIMMERLING, a. a. O. 135), z. B. ob sie der Gesamtbotschaft des Evangeliums entsprechen und ob es sich wirklich um einen Eindruck „von Gott“ handelt oder er eher aus dem Denken und Fühlen der Betenden kommt (vgl. ZIMMERLING, a. a. O. 167; SCHMIDT/SCHMIDT, a. a. O. 82 ff). Das „Hörende Gebet“ wird vor allem deshalb kritisch gesehen, weil es dazu missbraucht werden kann, Personen zu manipulieren oder nachhaltig zu schädigen, wenn es z. B. als Ersatz für seelsorgerliche Begleitung oder psychologische Beratung angewendet oder z. B. bei der Partnerwahl als Orakel missbraucht wird (vgl. ZIMMERLING, a. a. O. 197 f. 240). Es ist aber auch eine Praxis des „Hörenden Gebetes“ möglich, die die Selbstbestimmung und die Entscheidungsfreiheit des Beters respektiert und ihm Raum gibt, in Eigenverantwortung auf das zu reagieren, was ihm als Anregung zum eigenen Nachdenken, zum Weiterbeten und zum Entscheiden als Zuspruch Gottes weitergegeben wird (vgl. SCHMIDT/SCHMIDT, a. a. O. 87 f).

⁴⁴ Vgl. BERGUNDER, MICHAEL/HAUSTEIN, JÖRG: Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Frankfurt a. M. 2006; EVANGELISCHES MISSIONSWERK (Hg.): Populär und prosperierend. Pfingstlich-charismatische Kirchen in Afrika. Jahresbericht 2010/11, Hamburg 2011.

tes häufiger praktiziert. Es sind auch nur diese drei spezifischen gemeindlichen Angebote im Themenbereich Gebet, die zugleich signifikant mit einer Zunahme der Gemeindemitgliederzahl korrelieren.

Eine Interpretation dieser empirischen Befragungsergebnisse würde zu kurz greifen, wenn sie einfach eine direkte Auswirkung dieser spezifischen Gebetsfrömmigkeit auf die Mitgliederzahlen von Gemeinden unterstellen würde. Aber dieser Befund fügt sich gut in die anderen in der Befragung erhobenen signifikanten Faktoren des Gemeindegewachstums im BEFG ein. Es waren gerade die charismatisch und pfingstlich geprägten Gemeinden des BEFG, die oftmals früher als traditionell baptistisch ausgerichtete Gemeinden offen für moderne Gottesdienstformen und besondere Angebote im Bereich des Gebets waren. Sie konnten nicht nur durch modernere Musik und die Etablierung von Lobpreisteilen im Gottesdienst jüngere Menschen erreichen und an die Gemeinde binden (s. o. Hypothese 1 und 2). Sie etablierten in ihren Gemeinden auch neue Formen für das gemeinsame Gebet, die über die traditionelle baptistische Gebetsform der Gebetsgemeinschaft hinausgingen. Dabei wurden gerade das Heilungsgebet und das „Hörende Gebet“ zu Erkennungszeichen einer Frömmigkeitspraxis, die gegen alle Säkularisierungstendenzen mit einer direkten Wechselwirkung zwischen den Betenden und Gottes Wirken rechnet und daher insbesondere von Menschen im evangelikalen Milieu in besonderer Weise als glaubwürdig, attraktiv und identitätsstiftend erlebt wird. Die Ergebnisse der Befragung zeigen jedenfalls deutlich, dass auch diese Aspekte einer charismatisch-pfingstlich geprägten Gebets- und Frömmigkeitspraxis einen signifikanten Unterschied zwischen der Gruppe der wachsenden Gemeinden und der aus der Zufallsstichprobe ausmachen.

5.9 Unterschiede im Gottesverständnis

Die Hypothese, dass wachsende Gemeinden ein stärker zur Aktivität motivierendes (inspirierendes, forderndes) Gottesbild haben als nicht wachsende Gemeinden, ist wiederum das Ergebnis der Auswertung der ersten, qualitativen Befragung. Darin begegneten, wenn die Gemeindeleitungsmitglieder einen Gottesbezug in ihren frei formulierten Antworten machten, Aussagen, die entweder das Gemeindegewachstum direkt auf das Wirken Gottes zurückführten, also z. B. als Geschenk Gottes interpretierten (Gnade Gottes 24 ×, Wirken Gottes bzw. des Heiligen Geistes 11 ×, Segen Gottes 6 ×), oder solche, die in sehr unterschiedlicher Form die Treue der Gemeinde zu ihrem von Gott gestellten Auftrag zur Verkündigung oder zum Dienst zum Ausdruck brachten. Daher finden sich in den Einzelitems zur Hypothese sowohl solche Aussagen, die eher Gottes Segen für das Gemeindeleben formulieren (und daher die Gemeinde aus Dankbarkeit zur Aktivität motivieren) und solche, die eher ein forderndes Gottesbild implizieren (und daher die Gemeindemitglieder eher über ihr Pflichtbewusstsein zur Aktivität motivieren).

Hypothese 9: Wachsende Gemeinden haben ein stärker zur Aktivität motivierendes (inspirierendes, forderndes) Gottesbild als durchschnittliche Gemeinden. (Signifikanz des Unterschieds im T-Test für alle Items zusammen 0,023)	<i>Mittelwert durchschnittliche Gemeinden</i>	<i>Mittelwert wachsende Gemeinden</i>	<i>Mittelwertdifferenz</i>	<i>Signifikanz der Mittelwertdifferenz im T-Test</i>	<i>Signifikanz der Korrelation nach Spearman-Rho</i>
Die Verlorenen für die Ewigkeit Gottes zu retten, ist eine starke Motivation für unser Gemeindeleben.	-0,068	0,319	0,387	0,001*	0,033
Wir sind überzeugt, dass das Wachstum der Gemeinde von einer intensiv gepflegten Gottesbeziehung der einzelnen Mitglieder abhängig ist.	1,037	1,343	0,306	0,000*	0,036
Die Gemeinde ist davon überzeugt, dass es Gottes Wille ist, dass wir als Gemeinde unsere Gesellschaft verändern sollen.	0,550	0,796	0,246	0,018	0,000*
Wir teilen in der Gemeinde die Überzeugung, dass Gott jeder Gemeinde Wachstum schenken will.	0,958	1,134	0,176	0,035	0,036
Unsere Mitarbeiterschaft engagiert sich besonders stark, weil sie weiß, dass Gott dies von jedem einzelnen fordert.	0,272	0,447	0,175	0,070	0,176
Unsere Gemeindegemeinschaft ist von der Vorstellung bestimmt, dass wir aus Dankbarkeit für Gottes Liebe uns denen zuwenden, die unsere Zuwendung brauchen.	0,477	0,627	0,150	0,126	0,014
Was in unserer Gemeinde möglich ist, hängt vor allem davon ab, dass Gott Menschen begabt und ihnen ihre Aufgabe zeigt.	0,927	1,022	0,095	0,235	0,156
Wir teilen in unserer Gemeinde die Überzeugung, dass Gott engagierte Arbeit, die für ihn geschieht, segnen wird.	1,280	1,360	0,080	0,247	0,620
Unsere Gemeinde weiß, dass nur Gott Menschen zum Glauben führen kann, und daher Wachsen und Schrumpfen einer Gemeinde allein in seiner Hand liegen.	0,581	0,636	0,055	0,622	0,279
In unserer Gemeinde herrscht die Meinung vor, dass die Entwicklung der Gemeinde allein von Gottes Gnade abhängig ist.	0,285	0,334	0,049	0,623	0,262

Insgesamt lässt sich die Richtigkeit der Hypothese auf dem angesetzten Signifikanzniveau von 1 % nicht belegen. Signifikant mit einem stärkeren Gemeindegewachstum korreliert nur die Zustimmung der Gemeindeleitungsmitglieder zu der Aussage, ihre Gemeinde sei davon überzeugt, dass es Gottes Wille ist, dass die Gemeinde die Gesellschaft verändern soll. Demgegenüber verweisen die Aussagen, in denen sich die beiden Gruppen signifikant unterscheiden, eher auf eine evangelistisch-individualistische Motivation für missionarische Aktivitäten. Ein klares Ergebnis oder eine Stützung der Hypothese lässt sich daher auch aus den untersuchten Einzelitems nicht ablesen.

5.10 Einzelfaktoren

Neben den neun grundlegenden Hypothesen hat die Forschungsgruppe noch einige Einzelfragen weiteren Aspekten des Gemeindegewachstums gewidmet, die in unterschiedlicher Weise auf Aussagen der ersten Befragung zurückgreifen. Diese Fragen sollen entweder relativ klare Faktoren (wie z. B. die Bedeutung von Zuzug oder Konversionen) überprüfen oder die Hypothesenbildung für zukünftige Befragungen vorbereiten. Diese Einzelfragen stehen aber bewusst nicht gleichrangig neben den anderen Faktoren, zu denen es jeweils in der Regel zehn Einzelaussagen gab.⁴⁵ Es sind hier jeweils nur die Signifikanzen des Unterschiedes im T-Test zwischen der Gruppe der wachsenden und der Stichprobe aus den Gesamtgemeinden des BEFG ausgewiesen.

Bei den Einzelfragen fällt auf, dass wachsende Gemeinden, wie zu erwarten war, auch mehr Zuzug und Konversionen aus anderen Konfessionen erleben. Sofern es sich beim Gemeindegewachstum nicht um Aufnahmen von noch nicht getauften Kindern und Jugendlichen aus dem eigenen Kontext oder nichtchristlich sozialisierten Personen aus dem Umfeld handelt, wird sich ein Mitgliederwachstum bei baptistischen Gemeinden entweder aus Neumitgliedern ergeben, die aus anderen Gemeinden der eigenen Konfession zuziehen, oder von solchen, die sich der Gemeinde anschließen wollen, weil sie zuvor aus einer anderen Kirche oder Gemeinde ausgetreten sind.⁴⁶ Hingegen scheint es bei den äußeren Rahmenbedingungen keine signifikanten Unterschiede zwischen den wachsenden Gemeinden und der Zufallsstichprobe der BEFG-Gemeinden zu geben.

⁴⁵ Interessant wäre gerade beim Stichwort Bibel ein Vergleich der wachsenden und durchschnittlichen Gemeinden hinsichtlich ihres Schriftverständnisses gewesen. Aber eine diesbezüglich sinnvolle und ausreichend differenzierte Auswahl von Items hätte den Rahmen des Fragebogens gesprengt. Ähnliches gilt für die Bedeutung guter Rahmenbedingungen. Auch hinter diesem Faktor können sich sehr unterschiedliche Aspekte verbergen.

⁴⁶ Jörg Stolz hat im Schweizer Kontext die verschiedenen Formen des Evangelisierens untersucht, mit denen das evangelikale Milieu neue Mitglieder gewinnt (STOLZ u. a.: Phänomen Freikirchen, 215-241 [wie Anm. 35]) und Caroline Gachet hat im Rahmen der gleichen Studie den „interdenominationalen“ Charakter“ (a. a. O. 243) dieses Milieus herausgearbeitet, in dem die Bereitschaft zur konfessionellen Veränderung bei Wohnortwechsel, Eheschließung oder gemeindlichen Veränderungsprozessen relativ hoch ist, wenn man sich dadurch einer Gemeinde anschließen kann, die den eigenen Überzeugungen und Erwartungen besser entspricht (vgl. a. a. O. 243-269).

Einzelfragen zu den Faktoren Zuzug, Konversion, Rahmenbedingungen, Bedeutung der Bibel, Kleingruppen, persönliche Kontakte und Mitarbeitermanagement	<i>Mittelwert durchschnittliche Gemeinden</i>	<i>Mittelwert wachsende Gemeinden</i>	<i>Mittelwertdifferenz</i>	<i>Signifikanz der Mittelwertdifferenz im T-Test</i>	<i>Signifikanz der Korrelation nach Spearman-Rho</i>
Unsere Gemeinde hat in den letzten Jahren davon profitiert, dass Menschen neu in den Einzugsbereich unserer Gemeinde gezogen sind.	-0,167	0,336	0,503	0,001*	0,000*
Unsere Gemeinde hat in den letzten Jahren viele Mitglieder aus Gemeinden anderer Konfessionen hinzugewonnen.	-0,728	-0,091	0,637	0,000*	0,000*
Unsere Gemeinde verfügt über Räumlichkeiten, die eine gute Gemeindegearbeit ermöglichen.	1,101	0,938	-0,163	0,286	0,833
Wir haben seit 1998 gezielt in den Neu- oder Umbau unserer Gemeinderäume investiert.	0,770	0,986	0,216	0,279	0,074
Unsere Gemeinde liegt in einer wirtschaftlich starken Region.	0,041	0,212	0,171	0,394	0,334
Verkündigung und Lehre sind immer erkennbar auf die Bibel bezogen.	1,553	1,650	0,097	0,086	0,441
Die Beschäftigung mit der Bibel steht im Mittelpunkt der Gemeindegearbeit.	0,765	0,764	-0,001	0,991	0,837
Wenn ethische Streitfragen in der Gemeinde auftreten, beschäftigen wir uns immer mit der Bibel.	0,511	0,895	0,384	0,002*	0,001*
Unsere Gemeinde ist durch eine aktive Hauskreis- oder Kleingruppenarbeit geprägt.	0,316	0,875	0,559	0,000*	0,001*
Für unsere Gemeinde ist es charakteristisch, dass unsere Gemeindeglieder auch viele persönliche Kontakte außerhalb der Gemeinde pflegen.	0,336	0,389	0,053	0,551	0,318
Die ehrenamtlichen Mitarbeiter unserer Gemeinde engagieren sich in von ihnen selbst gewählten Aufgabefeldern der Gemeinde.	0,897	0,957	0,060	0,487	0,822
Ehrenamtliche Gemeindeglieder werden in unserer Gemeinde von der Gemeindeleitung gezielt gabenorientiert eingesetzt.	0,332	0,680	0,348	0,001*	0,000*
Die Mitarbeiter in unserer Gemeinde sind hoch motiviert und engagiert.	0,755	0,964	0,209	0,030	0,025
In unseren Gottesdiensten predigen auch Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter unserer Gemeinde.	1,031	1,090	0,059	0,678	0,242

Dass es signifikante Unterschiede bei der Verwendung der Bibel bei ethischen Streitfragen und beim gezielt gabenorientierten Einsatz von Mitarbeitenden gibt, zeigt, dass weitere Untersuchungen zu diesen Fragenkomplexen sinnvoll und notwendig sind. Diese sollten sich dann aber nicht nur auf die Relevanz für das Gemeindegewachstum beschränken, sondern insgesamt das breite Spektrum von theologischen Überzeugungen, ethischen Entscheidungsfindungen und gemeindepraktischen Vorgängen in Gemeinden des BEFG in den Blick nehmen.

6 Fazit

Das Forschungsprojekt „Faktoren des Gemeindegewachstums in der Selbstwahrnehmung wachsender Gemeinden und ihrer Gemeindeleitungen“, das von 2008-2016 durchgeführt und ausgewertet wurde, hat nachgewiesen, dass es zwischen den Gemeinden, die in den Jahren von 2002-2012 um mehr als 15 Prozent gewachsen sind, und einer Zufallsstichprobe aus allen Gemeinden des BEFG verschiedene signifikante Unterschiede gibt, die ein in sich stimmiges Bild ergeben.

Die wachsenden Gemeinden im BEFG haben einen moderneren Gottesdienst, investieren mehr in die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, haben eine positivere Selbstwahrnehmung, sind missionarisch aktiver und geben besonderen Gebetsformen breiteren Raum in ihrem Gemeindeleben. Diese signifikanten Unterschiede zwischen den wachsenden Gemeinden und dem Durchschnitt der Gemeinden bestärken und bedingen sich zum Teil gegenseitig und können in ihrem Zusammenspiel auch den höheren Mitgliederzuwachs in den Gemeinden erklären. Dies gilt vor allem, wenn man die Einzelitems in den Blick nimmt, die auch noch das zweite Kriterium der doppelten Signifikanz erfüllen, also signifikant mit dem Mitgliederzuwachs korrelieren.

Offensichtlich bewirken die größere Modernität der Gottesdienste und die aktive Einbeziehung von Kindern und Jugendlichen eine höhere Attraktivität der Gemeinde für die jüngeren Altersgruppen, aus denen am ehesten Glaubensentscheidungen zu Taufen führen und damit das Mitgliederwachstum fördern.⁴⁷ Zudem erhöht eine Orientierung der Gottesdienstgestaltung an den musikalischen und ästhetischen Erwartungen der mit Pop- und Rockmusik aufgewachsenen Generationen – und das sind mittlerweile auch die Mehrheit der älteren – die Attraktivität der gottesdienstlichen Angebote sowohl für die Mehrzahl der Gemeindeglieder als auch für interessierte Außenstehende. Ähnliches dürfte für die in der Untersuchung erkennbaren Unterschiede in der Gebetsfrömmigkeit und bei der Gestaltung einer Atmosphäre des Gemeindelebens gelten, in dem man mit Vielfalt und Konflikten konstruktiv umgeht. Beides bietet Menschen

⁴⁷ Vgl. oben Anm. 16

unterschiedlicher Herkunft und Prägung Anknüpfungspunkte und Wege in das Gemeindeleben. Wenn die Modernität und Attraktivität der gottesdienstlichen Angebote, eine als glaubwürdig erlebte Gebetspraxis und die Fähigkeit zur Integration von Vielfalt dann noch mit einer missionarischen Außenorientierung zusammenkommen, die sich sowohl evangelistisch wie diakonisch äußert, bestehen ideale Voraussetzungen dafür, dass solche Gemeinden einen Zuwachs an Mitgliedern erleben, weil bei ihnen Menschen etwas finden, das sie brauchen. Dass daraus dann auch eine positivere Selbstwahrnehmung der Gesamtgemeinde erwächst, liegt ebenso nahe wie eine erhöhte Wahrscheinlichkeit, dass Menschen, die nach einem Umzug oder nach einem Bruch mit ihrer früheren konfessionellen Heimat einen neuen Anknüpfungspunkt für ihr Glaubensleben suchen, sich gerade für eine solche Gemeinde entscheiden.

Bleibt die Frage, inwieweit die Ergebnisse der vorliegenden empirischen Untersuchung nun eine Blaupause für eine erfolgreiche Gemeindeentwicklung abgeben. Es gibt natürlich keinen Automatismus zwischen modernerer Gottesdienstgestaltung, der Einführung neuer Gebetsformen und einem höheren Gemeindegewachstum. Außerdem ist die Ausgangssituation jeder Gemeinde anders. Eine Gemeinde, die als einzige freikirchliche Gemeinde vor Ort wirken kann, steht vor anderen Herausforderungen als eine Gemeinde, in der mehrere Freikirchen nebeneinander arbeiten und der Bevölkerung ähnliche Angebote unterbreiten. Das atheistisch geprägte Umfeld der neuen Bundesländer erfordert eine andere Gemeindegearbeit als sie eine Gemeinde in pietistisch geprägten Gegenden Baden-Württembergs zu leisten hat. Und diese beiden Ausgangssituationen wiederum unterscheiden sich von der Situation in einer stark säkularisierten Stadt im Norden der Bundesrepublik oder einem multireligiösen Setting im Ruhrgebiet oder in der Rhein-Main-Region. Alle diese Unterschiede liegen hinter bzw. unterhalb der in dieser Untersuchung gestellten Fragen und verhindern eine einfache Übertragung der Ergebnisse in alle Gemeindegewachstumssituationen.

Die sich aus der Befragung ergebenden signifikanten Punkte erlauben aber allen Gemeinden, vor ihrem spezifischen Hintergrund und mit Blick auf die Menschen, die die jeweilige Gemeinde erreichen kann und erreichen will, sich bestimmte Fragen zu stellen und daraus Konsequenzen abzuleiten:

1. Wie modern und attraktiv sind unsere Gottesdienste für die jüngeren Generationen?
2. Wie können wir unsere Kinder und Jugendlichen so aktiv in die Entscheidungsprozesse der Gemeinde einbeziehen, dass unsere Gemeinde auch ihre Gemeinde wird und bleibt?
3. Welche Schulungen und Angebote brauchen wir als Gemeinde, damit wir unseren Glauben nicht nur unter uns leben, sondern unser Gemeindeleben so mit und für andere Menschen gestalten, dass sie unsere Botschaft von der Liebe und Gnade Gottes als glaubwürdig erleben?
4. Wie kann es uns gelingen, ein Miteinander zu gestalten, in dem Vielfalt akzeptiert wird und wir mit den daraus entstehenden Konflikten so konstruktiv umgehen?

- tiv umgehen, dass man sich in der Gemeinde dennoch oder gerade deshalb wohlfühlen kann?
5. Welchen Raum und Ort sollen zukünftig in unserer Gemeinde Gebetspraktiken wie Fasten, Heilungsgebet und „Hörendes Gebet“ haben?

Für alle diese Fragen gibt es keine Patentantworten. Es sind auch keine umwerfend neuen Fragen. Aber dieses Forschungsprojekt hat ergeben, dass es diejenigen Fragen sind, denen sich Gemeinden stellen sollten, wenn sie für das Thema Gemeindegewachstum relevante Fragen in den Blick nehmen wollen.

Summary

A research project investigating church growth and the self-perception of the church leadership, conducted and evaluated in the years 2008-2016, has shown significant differences in the German Union of Evangelical Free Churches between those churches that grew by at least 15 % in the period 2002-2012 and a random sample of all the churches in the Union.

The growing churches have more modern forms of worship service, invest more in children's and youth work, have a more positive self-perception, are more active in mission and allow for broader forms of prayer meeting. These differences partially strengthen each other and can therefore explain the growth in member numbers, particularly through a higher attractiveness for younger people, who are most likely to make decisions of faith that lead to baptism.

When the service of worship is attractive, prayer praxis is authentic, ability to integrate diverse groups of people are coupled with an evangelistic and diaconical orientation with respect to people outside the church, then there are ideal preconditions for growth in church membership.

Literatur

- ARBEITSGEMEINSCHAFT MISSIONARISCHE DIENSTE (AMD) (Hg.): *Erwachsen glauben. Missionarische Bildungsangebote. Grundlagen – Kontexte – Praxis*, Gütersloh 2011.
- BAUMAN, ZYGMUNT: *Moderne und Ambivalenz – Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt a. M. 1992.
- BEIDERBECK-HAUS, HEIKE/DZIEWAS, RALF/NEESE, FRIEDBERT/PILNEI, OLIVER: *Verantwortlich Gemeinde leiten. Eine Handreichung für Gemeindeleitungen* (Edition BEFG 4), Wustermark 2016.
- BERGUNDER, MICHAEL/HAUSTEIN, JÖRG: *Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland*, Frankfurt a. M. 2006.
- BROUDAKIS, PAUL (Hg.): *Das Willow Creek Handbuch: 1998-1999*, Asslar 1998.
- DZIEWAS, RALF/PILNEI, OLIVER: *Wachsen gegen den Trend. Forschungsprojekt zum Gemeindegewachstum*, in: *Die Gemeinde* 7/2012, 8-9.

- 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.
- DZIEWAS, RALF: Aus dem Glauben leben. Gesellschaftliche Herausforderungen für Spiritualität und Leben freikirchlicher Gemeinden, in: NEUMANN, BURKHARD/STOLZE, JÜRGEN (Hg.): Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn, Göttingen 2014, 189-222.
- EVANGELISCHES MISSIONSWERK (Hg.): Populär und prosperierend. Pfingstlich-charismatische Kirchen in Afrika. Jahresbericht 2010/11, Hamburg 2011.
- GROSS, NORBERT/GUDERIAN, HANS/SACHSE, HANS-GÜNTHER/KORMANNSHAUS, OLAF/SCHRÖDER, JÖRG: Warum wachsen manche Gemeinden und andere nicht? Auswertung Mitgliederentwicklung im BEFG 1990-1994, in: Blickpunkt Gemeinde 4/1996, 2-30.
- GUDERIAN, HANS: 10 Tips, wie Gemeinden mit Gottes Hilfe wachsen können, in: Die Gemeinde 11/1989, 10.
- GUDERIAN, HANS: Gemeindegewachstum im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Eine Untersuchung über die im Jahr 1987 besonders stark gewachsenen Gemeinden unseres Bundes, in: Die Gemeinde 11/1989, 4-6.
- GUDERIAN, HANS: Warum wachsen manche Gemeinden und andere nicht?, in: Die Gemeinde 26/1996, 4-6.
- HÄRLE, WILFRIED/AUGENSTEIN, JÖRG/ROLF, SIBYLLE/SIEBERT, ANJA: Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärtsgeht, 4. Auflage, Leipzig 2012
- HATZINGER, REINHOLD/NAGEL, HERBERT: SPSS Statistics. Statistische Methoden und Fallbeispiele, München, Boston, San Francisco, Harlow (England), Don Mills (Ontario), Sydney, Mexico City, Madrid, Amsterdam 2009.
- HERBST, MICHAEL: Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 8), überarbeitete Neuausgabe, Neukirchen-Vluyn 2010.
- HYBELS, BILL: Mutig führen. Navigationshilfen für Leiter, Asslar 2002.
- Jahrbuch 2016/2017 des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland Körperschaft des öffentlichen Rechts. Herausgegeben im August 2016 von der Bundesgeschäftsstelle in Elstal, Kassel 2016.
- KELLER, TIMOTHY: Center Church deutsch. Kirche in der Stadt, Worms 2015.
- MÜLLER-CHRIST, GEORG/WESSLING, GUDRUN: Widerspruchsbewältigung, Ambivalenz- und Ambiguitätstoleranz. Eine modellhafte Verknüpfung, in: MÜLLER-CHRIST, GEORG/ARNDT, LARS/EHNERT, INA (Hg.): Nachhaltigkeit und Widersprüche: Eine Managementperspektive, Münster 2007, 180-197.
- PLOCK, WILFRIED/KÄLBER, BERND: Die natürliche Gemeindeentwicklung nach Christian A. Schwarz – eine kritische Analyse, www.kge.org (Einsicht am 14.11.2016).
- RASCH, BJÖRN/FRIESE, MALTE/HOFMANN, WILHELM JOHANN/NAUMANN, EWALD: Quantitative Methoden Band 1. Einführung in die Statistik für Psychologen und Sozialwissenschaftler, 3., erweiterte Auflage, Berlin, Heidelberg 2010.
- REIS, JACK: Ambiguitätstoleranz. Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstruktes, Heidelberg 1997.
- ROXBURGH, ALAN J./ROMANUK, FRED: Missionale Leiterschaft. Gemeinde bauen in einer sich verändernden Welt (Edition Emergent), Marburg 2011.
- SCHMIDT, URSULA/SCHMIDT, MANFRED: Hörendes Gebet. Grundlagen und Praxis, 2. Auflage, Hannoversch Münden 2015.

- SCHNASE, ROBERT C.: Fruchtbare Gemeinden und was sie auszeichnet, hg. von BURKHARDT, FRIEDEMANN/RUOF, KLAUS ULRICH/SCHILLING, EBERHARD mit einem Praxisteil von Friedemann Burkhardt, Göttingen 2009.
- SCHWARZ, CHRISTIAN A.: Die natürliche Gemeindeentwicklung – nach den Prinzipien, die Gott selbst in seine Schöpfung gelegt hat, Emmelsbüll, Wuppertal, Kassel 1996.
- SPANGENBERG, VOLKER: Aspekte freikirchlichen Gottesdienstverständnisses. Das Beispiel des Deutschen Baptismus, in: GROSSHANS, HANS-PETER/KRÜGER, MALTE DOMINIK (Hg.): In der Gegenwart Gottes. Beiträge zur Theologie des Gottesdienstes, Frankfurt a. M. 2009, 33-56.
- STOLZ, JÖRG/FAVRE, OLIVIER/GACHET, CAROLINE/BUCHARD, EMANUELLE: Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus (CULTuREL Religionswissenschaftliche Forschungen 5), Zürich 2014.
- SWARAT, UWE (Hg.), Wer glaubt und getauft wird ... Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus, Kassel 2010.
- WARREN, RICK: Kirche mit Vision. Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt, Asslar 1998.
- WERKSTATT GOTTESDIENST. Ein Arbeitsbuch aus dem Dienstbereich Gemeindeentwicklung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, K. d. ö. R., 2. Auflage, Wustermark 2014.
- ZIMMERLING, PETER: Charismatische Bewegungen, Göttingen 2009.
- ZIMMERMANN, JOHANNES: Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität. Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 3), Neukirchen-Vluyn 2006.

Autorin und Autoren

- PROF. DR. RALF DZIEWAS, Professor für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: ralf.dziejwas@th-elstal.de
- DR. OLIVER PILNEI, Leiter der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: opilnei@baptisten.de
- PROF. DR. MICHAEL KISSKALT, Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie, Rektor, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de
- PROF. DR. ANDREA KLIMT, Professorin für Praktische Theologie, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: andrea.klimt@th-elstal.de
- PROF. DR. VOLKER SPANGENBERG, Professor für Praktische Theologie, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: volker.spangenberg@th-elstal.de
- JOACHIM GNEP, Leiter des Dienstbereichs Mission im BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: jgnep@baptisten.de

Hochwertige Trauerkarten

12 x 17 cm, mit weißem Umschlag, in Klarsichthülle, inkl. Zusatzblatt mit Textvorschlägen.

Einzelpreis

195
EUR



5er Set

850
EUR

Bestellung in unserem Shop: shop.oncken.de



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 41. Jahrgang • 2017 • 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 BfEFG); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BfEFG).

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 Jähnel (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: (0561) 5 2005-24, Telefax: (0561) 5 2005-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 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 2005-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis, 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.

Thema: GEMEINDEWACHSTUM



Swen Schönheit / Dieter Keucher

Unter offenem Himmel bauen

Begeisterung für wachsende Gemeinden

Das Standardwerk zum Thema Gemeindeaufbau für Pastoren, Hauskreisleiter und andere engagierte Mitarbeiter. Entstanden aus der erfolgreichen Gemeindeaufbauarbeit einer Berliner Landeskirche und in Seminaren erprobt. Ein Buch, das Begeisterung für wachsende Gemeinden wecken will! Aus der Praxis für die Praxis.

160 Seiten, Pb., 17 x 24,3 cm
ISBN 978-3-9808340-9-4

8,95 Euro

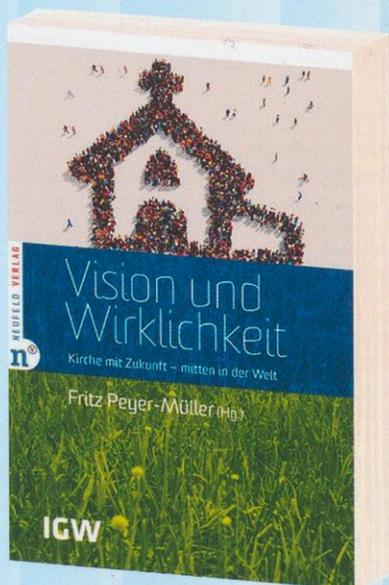
Fritz Peyer-Müller (Hg.)

Vision und Wirklichkeit

Kirche mit Zukunft - mitten in der Welt

Kirche ist die Hoffnung der Welt. Doch wie sieht ihre Zukunft aus? In diesem Buch stellen Kirchen und Gemeinden aus der Schweiz, Deutschland und Österreich ihre Vision vor, die sich in der Wirklichkeit stets neu bewähren muss. Kleine Gemeinden und größere, Landes- und Freikirchen, Jugend- und Kommunitätskirche: sie alle verbindet, dass sie mitten im Alltag der Menschen leben. Ihre Vielfalt und die spürbare Ehrlichkeit, mit der die Autoren jeweils Kontext, Vision, aber auch Herausforderungen benennen, wecken neu Lust auf Gemeinde.

208 Seiten, Pb., 13,5 x 21 cm
ISBN 978-3-86256-076-9



8,95 Euro



Bestellungen an:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | <http://shop.oncken.de>
buchhandlung@oncken.de | Tel.: 0561.52005-88

ONCKEN: Preise zzgl. 3,90 EUR Versandkosten, ab 30 EUR (Onlineshop ab 19 EUR) Bestellwert versandkostenfrei

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Reformatorische Impulse
für das Lesen und Lernen der Heiligen Schrift

Aufsätze

Gert J. Steyn, „Damit das Evangelium gepredigt würde“.
Martin Luther und die Philoxenia-Forderung des Paulus
in Römer 12, 13 99

Andrea Klimt, Luthers Kleiner Katechismus und die Anfänge
des baptistischen Gemeindeunterrichts 117

Rezension 144

ZID ✓

PREDIGTWERKSTATT

Udo Rehmann, Gott als Heimatgeber. Predigt über Johannes 14, 1–3 132

Kommentar zur Predigt von Udo Rehmann (Alexander Gimbel) 138

2017 • Heft 3

ISSN 1431-200X

41. JAHRGANG

Reformatorsche Impulse für das Lesen und Lernen der Heiligen Schrift

Die evangelische Christenheit feiert in diesem Jahr 500 Jahre Reformation. Auch für die evangelischen Freikirchen ist das Gedenken an den Beginn der Reformation vor 500 Jahren ein bedeutsames Datum, denn sie verstehen sich als Erben der Reformation und als eigenständige Ausprägung des evangelischen Christentums. Darum liegt es nahe, dass auch das THEOLOGISCHE GESPRÄCH sich diesem Thema widmet und zwar besonders aus freikirchlicher Perspektive. Die Bibel als Wort Gottes spielt für die Entstehung und die Existenz der evangelischen Freikirchen eine zentrale Rolle. In dieser Ausgabe wird das Thema der Heiligen Schrift mit der Hermeneutik Martin Luthers verbunden, zuerst im Blick auf Luthers Auslegung von Römer 12, 13 und dann in Hinsicht auf Luthers Ansatz des Erlernens der biblischen Aussagen am Beispiel seines Kleinen Katechismus. Zwei Aufsätze machen deutlich, wie sich freikirchliche Theologie und Praxis in einer kritisch konstruktiven Auseinandersetzung mit den reformatischen Impulsen entwickelt.

Einen Bezug zu aktuellen Herausforderungen wählt Prof. Dr. GERT STEYN, seit März 2017 Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Ewersbach, wenn er Luthers Auslegung der „Gastfreundschaft“ (Röm 12, 13) als „Feindesliebe“ mit modernen exegetischen Erkenntnissen verbindet. Besonders wichtig ist Steyn das exegetisch gebotene aktive Gewähren von Gastfreundschaft, auch im Blick auf die Flüchtlinge, die nach Deutschland gekommen sind.

Von Luthers Kleinem Katechismus herkommend thematisiert Prof. Dr. ANDREA KLIMT, Professorin für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule Elstal, das Ringen der Baptisten in Deutschland in der Mitte des 19. Jahrhunderts mit der Frage, inwiefern es in den neu entstandenen Baptistengemeinden eine Art Glaubenskatechismus geben sollte. Einerseits erkannte man den Wert eines „Katechismus“ für die Glaubensbildung, andererseits sah man zentrale Werte der eigenen Glaubensüberzeugung, wie die Autonomie der Ortsgemeinde, die Mündigkeit des einzelnen Christen, die Religionsfreiheit oder die absolute Stellung der Heiligen Schrift in Gefahr. Die pädagogischen Notwendigkeiten haben dann doch dazu geführt, dass zunächst ein „Leitfaden“ und damit auch eine Art Katechismus für den Religionsunterricht entwickelt wurde.

Wie Glaubensinhalte für die heutige Jugend gepredigt werden können, zeigt die Predigt über „Gott als Heimatgeber“ (Joh 14, 1–3) von Pastor UDO REHMANN, Leiter des Gemeindejugendwerkes des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, bei der Eröffnung des Bundesjugendtreffens in Otterndorf im Juli 2016. Kommentiert wird die Predigt von ALEXANDER GIMBEL, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde in Markt Schwaben.

So versteht sich diese Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS als Einladung zum dankbaren, konstruktiven und kritischen Gedenken von 500 Jahren Reformation.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

„Damit das Evangelium gepredigt würde“

Martin Luther und die *Philoxenia*-Forderung des Paulus in Römer 12, 13

In seiner berühmten Ballade „*Die Füße im Feuer*“¹ beschreibt Conrad Ferdinand Meyer 1882, wie ein Kurier des Königs von Frankreich als Gast in einer stürmischen Nacht bei Hugenotten aufgenommen wird. Er erkennt das Schloss, in dem er vor Jahren die Frau des Gastgebers ermordet hatte, und fürchtet, erkannt zu werden. Gastfreundschaft führt zu Risiken für Gastgeber und Fremde. Mit der Zuwanderung der vielen Flüchtlinge ist nicht nur Deutschland, vielmehr Europa im Ganzen, gerade im 500. Reformationsjahr, sozusagen mit „zwei Füßen in der Glut.“ Können wir vielleicht in dieser „stürmischen Nacht“ neutestamentlich exegetische, theologische und reformatorische Hinweise finden, wie wir hierüber nicht nur nachdenken, sondern auch praktisch als Christen reagieren sollen?

Wir wenden uns Paulus in Röm 12, 13 zu, einer Stelle, die wahrscheinlich ähnlich wie Mt 25, 35 auf einen Auftrag Jesu zurückgreift und laut Luthers Verständnis von Röm 12, 13 damals dabei geholfen hat, dass „das Evangelium gepredigt würde“. Martin Luther schreibt in seinem Kommentar zu Röm 12, 13 über die Aussage „Strebet danach, dass ihr gerne herberget“ (in der Lutherbibel 2017: „Übt Gastfreundschaft“) Folgendes:

„Hier fängt er an, etliche Notdurft der Heiligen aufzuzählen und lehrt, wie man sich derselben annehmen soll: nämlich, dass es nicht mit Worten allein geschehe, sondern mit der Tat, wie dass man sie beherberge, wo sie des bedürfen. Dabei ist alle andere leibliche Notdurft eingeschlossen, als (da) ist: die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken, die Nackten kleiden. Denn zu der Zeit, als das Evangelium anging, sassen die Apostel und ihre Jünger nicht so auf Schlössern, Stiften und Klöstern und marterten (nicht so) die Leute mit Briefen und geboten (sie) nicht zu sich, wie jetzt die Bischofs-götzen tun, sondern sie zogen umher in den Ländern wie die Pilger und hatten weder Haus noch Hof, weder Raum noch Stätte, weder Küche noch Keller. Darum war hier allenthalben genug Notdurft, die Heiligen zu herbergen und ihr zu dienen, *damit das Evangelium gepredigt würde* – abgesehen (davon), welch andere Notdurft (noch) in ihrem Leiden und ihrer Marter war.“²

¹ MEYER, CONRAD FERDINAND: *Die Füße im Feuer* – Gebundene Ausgabe (Illustriert von Jens Thiele) Berlin 2013.

² ELLWEIN, EDUARD (Hg.): *Martin Luther: Der Römerbrief*, Göttingen 1963, 221; Kursivierung vom Verfasser.

I Fragestellung

In seinem Brief an die Römer, geschrieben in Korinth in Achaia in der Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus,³ ermahnt der Apostel Paulus die römischen Christen, „danach zu streben, Gastfreundschaft zu üben“ (τὴν φιλοξενίαν διώκοντες, Röm 12, 13). Was meint der Apostel Paulus mit φιλοξενία hier in Röm 12, 13? Wieso schließt er sie ein in eine Liste der christlichen Ethik mit Mahnungen und Normen? Es ist klar, dass es sich nicht um den *Status* von Christen handelt – so wie in Eph 2, 19, wo die Begriffe „Fremde und Nichtbürger“ (ξένοι καὶ πάροικοι) benutzt werden, oder in 1 Petr 2, 11 wo „Beisassen und Fremdlinge“ (πάροικοι und παρεπίδημοι⁵) genannt werden, sondern um eine objektive Ermahnung der römischen Christen gastfreundlich zu sein. Genauer gesagt: Die römischen Christen sollen nicht nur gastfreundlich sein, sondern sollen „Gastfreundschaft verfolgen“ – διώκειν. Origenes hat schon im 3. Jahrhundert auf diese einzigartige Verknüpfung von διώκω („verfolgen“) mit φιλοξενία hingewiesen.⁶

Es geht also in unserer Fragestellung um die φιλοξενία-Forderung des Paulus in Röm 12, 13. Warum wird diese Mahnung überhaupt genannt? Was ist damit gemeint und wem genau soll diese Gastfreundschaft gewährt werden?

Zuerst werden wir uns, von einem forschungsgeschichtlichen Blickpunkt aus, kurz orientieren und einige Lösungen nennen, die für das Verständnis von φιλοξενία hier bei Paulus vorgeschlagen werden. Zweitens explizieren wir die These, dass Paulus – wie auch später Mt 25, 35 – wahrscheinlich auf einen Auftrag Jesu selbst zurückgreift. Drittens wollen wir uns exegetisch mit dem primären Text beschäftigen. Dies geschieht einerseits methodologisch durch einen literarischen Vergleich zwischen Röm 12, 9-21 und Mt 25, 31-40 und andererseits sozialhistorisch durch Beobachtungen zu den Fremden (ξένοι) in Rom und ihrer Stellung zur Zeit des Paulus. Viertens ziehen wir aus den bisherigen Beobachtungen einige theologische Folgerungen und erwägen schließlich in Anbetracht der theologischen Blickpunkte, ob und wie dieser Auftrag Jesu relevant sein könnte für das Flüchtlingsproblem in Ländern wie Deutschland. Dabei fragen wir zugleich, ob und wie Luther uns helfen kann, diesen Bibeltext zu verstehen.

³ Das wahrscheinliche Datum für die Abfassung des Römerbriefs ist 56-58 n. Chr.. Dies ist eines der wenigen Bücher des Neuen Testaments, das ziemlich genau datiert werden kann. So u. a. UTLEY, BOB: *New Testament Survey: Matthew-Revelation* (Marshall: Bible Lessons International), 2000, 45.

⁴ Übersetzt in der Lutherbibel 2017 als „Übt Gastfreundschaft“ und in der Elberfelder Bibel (revidierte Fassung 1994) mit „nach Gastfreundschaft trachtet“.

⁵ Vgl. CREMER, HERMANN: *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek* (Transl. William Urwick), Edinburgh 1895, 690: „present anywhere for a short time among others as a stranger, residing in a place as a sojourner, not as one who has settled down.“ Siehe auch Hebr 11, 13.

⁶ Vgl. JEWETT, ROBERT/KOTANSKY, ROY D.: *Romans. A Commentary*, (Hermeneia) Minneapolis 2006, 765.

2 Forschungsgeschichtliche Lösungen

Im Spektrum der Lösungsansätze finden wir sowohl minimalistische Erklärungen als auch maximalistische Vorschläge für das Verständnis von φιλοξενία δῶκοντες in Röm 12, 13. Die meisten Forscher sind der Meinung, dass die Mahnung „Nehmt euch der Nöte der Heiligen an. Übt Gastfreundschaft“ (Luther 2017) an individuelle *durchreisende Mitchristen und Missionare* denkt. Dieser Standpunkt wird hauptsächlich, doch nicht ausschließlich, in der englischen Literatur vertreten. Zu seinen Vertretern gehören Forscher wie Fitzmyer,⁷ Oakes,⁸ Newman und Nida,⁹ Mohrlang und Borchert,¹⁰ aber auch Spicq und Ernest,¹¹ Stuhlmacher¹² und Markus Barth.¹³ Laut Fitzmyer¹⁴ und Zeller¹⁵ war diese Anforderung auch im Hinblick auf die Pläne des Paulus, die römischen Gemeinden zu besuchen, formuliert (vgl. Röm 15, 32). Diesen Standpunkt vertrat auch Martin Luther. Er bezieht diesen Aufruf auf „die Apostel und ihre Jünger“ die „[umher] zogen [...] in den Ländern wie die Pilger [...] und weder Haus noch Hof [hatten], weder Raum noch Stätte, weder Küche noch Keller. Darum war hier allenthalben genug Notdurft, die Heiligen zu herbergen und ihr zu dienen, damit das Evangelium gepredigt würde.“¹⁶

Andere Ausleger sind der Meinung, dass es sich hier um die Bereitstellung eines Platzes im Haus eines Christusgläubigen handelt, wo die urchristliche Gemeinde sich treffen könnte. Kommentatoren wie Cranfield¹⁷ und Ziesler¹⁸ ver-

⁷ FITZMYER, JOSEPH A.: Romans (AB 33), New York 1993, 655 („early Christians who travelled“).

⁸ OAKES, PETER: Reading Romans in Pompeii. Paul's Letter at Ground Level, Minneapolis 2009, 116-118 („travelling missionaries and other visiting Christians“).

⁹ NEWMAN, BARCLAY M./NIDA, EUGENE A.: A Translators Handbook on Paul's Letter to the Romans, New York 1973, 240 („hospitality toward travelling Christians“).

¹⁰ MOHRLANG, ROGER/BORCHERT, GERALD L.: Cornerstone Biblical Commentary, Vol. 14: Romans and Galatians, Carol Stream 2007, 188 („providing meals and lodging for fellow Christians traveling through their area“).

¹¹ SPICQ, CESLAS; ERNEST, JAMES D.: Theological Lexicon of the New Testament, Peabody 1994, 454-457 („travelling Christians“).

¹² STUHLMACHER, PETER: Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen 1989 [Digitale Ausgabe, 2001], 175 („durchreisende Mitchristen und Missionare“).

¹³ BARTH, MARKUS: The Epistle to the Romans, Oxford 1968, 458 („providing hospitality to the faithful who settle in Rome or who are passing through the city on their way to some other place“).

¹⁴ Vgl. FITZMYER, Romans 655 (wie Anm. 7).

¹⁵ Vgl. ZELLER, DIETER: Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 210.

¹⁶ ELLWEIN, Römerbrief 221 (wie Anm. 2).

¹⁷ Nach Charles Cranfield geht es hier um „hospitality to be shown to the church in a particular place as a whole for its meetings for worship and other purposes“. CRANFIELD, CHARLES E. B.: The Epistle to the Romans. Volume II, (ICC) Edinburgh 1983, 639.

¹⁸ John Ziesler ist der Meinung: „Unless someone offered a room, the church could not meet at all; it was long before there were church buildings as such, and longer still before they were common. The church could not function without hospitality, and this is why it appears so often in lists of virtues.“ ZIESLER, JOHN: Paul's Letter to the Romans, London 1989, 303.

treten diese Position. Frank Matera meint wiederum, dass es sich hier um die Notwendigkeit für die Mitglieder der verschiedenen römischen Hauskirchen handelt, gastfreundlich miteinander zu sein.¹⁹

Meines Erachtens muss man eher einen dritten Weg gehen und über die christliche Gemeinde hinaus denken. Denn es wird gar nicht explizit spezifiziert, wer die Fremden sind, und obwohl es gute Gründe für beide genannte Lösungen gibt, muss man damit rechnen, dass Fremde ganz allgemein gemeint sind, oder auf eine bestimmte, aber für uns unbekannte römische Situation Bezug genommen wird. Das entspricht der Stellungnahme von Kommentatoren wie Otto Michel und Heinrich Schlier. Michel schreibt: „Die Frage nach der Grenze dieser Gastfreundschaft (Christen oder Nichtchristen) ist hier nicht gestellt“.²⁰ So meint auch Schlier: „φιλοξενία ist konkrete Gastfreundschaft, die auch schon in der griechischen Welt gefordert und geschätzt war, da der Verkehr über die Länder hinweg und die geringen allgemeinen Unterkunftsöglichkeiten oft zweifelhafter Natur waren“.²¹

3 Die These: Ein Auftrag Jesu?

Dass Paulus im Allgemeinen mit verschiedenen Jesustraditionen und Aussagen vertraut war, wird aufgrund gemeinsamer Anspielungen zwischen der paulinischen und synoptischen Literatur deutlich. Das Herrenmahl, die Neuinterpretation des Dekalogs, die ethischen Züge der Liebe und Inklusivität von Fremden sind unter anderem gemeinsame Themen zwischen Paulus und den Synoptikern. Diese Ähnlichkeiten aber genau zu identifizieren und nachzuweisen, ist keine einfache Herausforderung. Verschiedene Studien sind vor kurzem dazu erschienen: Die von Christine Jacobi trägt den Titel „Jesusüberlieferung bei Paulus? Analogien zwischen den echten Paulusbriefen und den synoptischen Evangelien“, die andere Studie von Heinz Hiestermann behandelt „Paul’s Use of the Synoptic Jesus Tradition“.²²

Anspielungen auf die Jesustradition sind laut James Dunn und anderen Forschern besonders in Röm 12–14 bemerkenswert.²³ Nach Peter Stuhlmacher speisen sich die Mahnungen des Paulus „aus einer dreifachen Wurzel: aus dem

¹⁹ Vgl. MATERA, FRANK J.: Romans (Paideia Commentaries on the New Testament), Grand Rapids 2010, 292.

²⁰ MICHEL, OTTO: Der Brief an die Römer, Göttingen 141978, 386.

²¹ SCHLIER, HEINRICH: Der Römerbrief (HTKNT VI) Freiburg i. Br. 1979, 378–379.

²² JACOBI, CHRISTINE: Jesusüberlieferung bei Paulus? Analogien zwischen den echten Paulusbriefen und den synoptischen Evangelien (BZNW 213), Berlin 2015; HIESTERMANN, HEINZ: Paul’s use of the synoptic Jesus tradition, unpublished PhD Thesis, Pretoria: University of Pretoria, April 2016.

²³ Vgl. DUNN, JAMES D. G.: The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids 1998, 676.

Alten Testament, der frühjüdischen Unterweisung und der Jesustradition.“²⁴ Jacobi und Hiestermann versuchen besonders die dritte Wurzel zu überprüfen. Im Kontext unserer Perikope, d. h. Röm 12, 9-21, sind Forscher wie z. B. Richard Longenecker²⁵ und James Dunn der Meinung, dass vornehmlich die Verse 14, 17 und 21 auf die Unterrichtung Jesu zurückweisen – mit Anspielungen aus Mt 5.²⁶

Es wird oft angenommen, dass eine Sammlung von Worten Jesu hinter Römer 12, 14-21 steht, weil die Themen, die Paulus in dieser Passage diskutiert, der Verzicht auf Vergeltung usw., Themen in den synoptischen Evangelien ähneln. Die Kombination von Themen und Struktur der Passagen wird oft angeführt, um eine prae-synoptische, frühchristliche Sammlung von Sprüchen vorauszusetzen, die auf Jesus zurückverfolgt werden kann.²⁷ Jacobi allerdings hat die Ansicht in Frage gestellt, dass eine solche Sammlung von Worten Jesu hinter Röm 12, 14-21 liegt. Sie hat gezeigt, dass das Material in diesen Versen typisch paulinisch ist und auch in der außerchristlichen Literatur bekannt war.²⁸ Ihrer Meinung nach liegt die Autorität dieser Mahnungen des Paulus in Röm 12 nicht in seiner Kenntnis einer Sammlung von Worten Jesu, sondern geht auf das Alte Testament zurück.²⁹ Auf Grund des Kriteriums der Unähnlichkeit („*dissimilarity*“) schließen Jacobi und Hiestermann Röm 12, 17 und 21 (den Verzicht auf Vergeltung) aus den möglichen Parallelen zu synoptischen Worten Jesu aus, weil die Kombination von Motiven in Röm 12, 14-21 nicht eine frühchristliche Innovation wäre, sondern bereits aus der neutestamentlichen Umwelt kommen könnte.³⁰

Doch sind ihre Argumente³¹ nicht zwingend. Mehr noch: Wie schon die drei Verse Röm 12, 14, 17 und 21 Ähnlichkeiten zeigen mit Mt 5, 38-48 und Lk 6, 27-36, könnte man auch noch zwei weitere Verse als Anspielungen auf synoptische Tradition hinzufügen, nun im Blick auf Mt 25: nämlich Röm 12, 13 (Mt 25, 35.38.43.44) und Röm 12, 20 (Mt 25, 35.37.42.44): „Übt Gastfreundschaft“ und „Wenn deinen Feind hungert, so gib ihm zu essen; dürstet ihn, so gib ihm zu trinken.“ (Luther 2017)

Der Begriff der Gastfreundschaft φιλοξενία gehört zu einer Aufzählung von Werken brüderlicher Liebe in der zusammenhängenden Einheit von Röm 12, 9-13. Im nächsten Abschnitt, Röm 12, 14-21, wird die Liste der Imperative fortgesetzt. Der Anfang und das Ende der beiden Abschnitte bilden zusammen eine Inklusio mit den Versen 9 (die Liebe) und 21 (die guten Dinge). Den Höhe-

²⁴ STUHLMACHER, Römer 174 (wie Anm. 12).

²⁵ Vgl. LONGENECKER, RICHARD N.: *Introducing Romans. Critical Issues in Paul's Most Famous Letter*, Grand Rapids 2011, 428.

²⁶ Es handelt sich um Röm 12, 14 (Mt 5, 44; Lk 6, 27-28); Röm 12, 17 (Mt 5, 39-42; Lk 6, 29-30) und Röm 12, 21 (Mt 5, 38-48; Lk 6, 27-36).

²⁷ Vgl. HIESTERMANN, Pauls use 216 (wie Anm. 22).

²⁸ Vgl. JACOBI, Jesusüberlieferung 40-58 (wie Anm. 22).

²⁹ Vgl. A. a. O. 53.

³⁰ Vgl. HIESTERMANN, Paul's use 217 (wie Anm. 22).

³¹ Vgl. ebd.; vgl. JACOBI, Jesusüberlieferung 51 f (wie Anm. 22).

punkt bildet ein Zitat aus Spr 25, 21-22 in Röm 12, 20 (in freier Übersetzung): „Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm Brot zu essen, und wenn er Durst hat, gib ihm Wasser zu trinken! Denn glühende Kohlen häufst du auf sein Haupt.“ Auf dieses Schriftmotiv hat sich auch Jesus in seiner Endzeitrede in Mt 25 (Verse 35, 37, 42, 44) bezogen. Dabei fällt auf, dass die Forderung, „einen Fremdling aufzunehmen“ (ξένον ... συνηγάγετε), sofort nach den Aussagen zu „Hunger“ und „Durst“ in Mt 25 folgt (vgl. Verse 35c, 38, 43, 44). In seiner Bezugnahme auf Fremde (Röm 12, 13) zusammen mit den Hungrigen und Durstigen (Röm 12, 20) findet sich bei Paulus eine ähnliche Verknüpfung von diesen drei Elementen. Sowohl Paulus als auch Matthäus greifen daher mit der Trilogie von Hunger, Durst und Gastfreundschaft auf den Auftrag Jesu zurück, sich mit den Niedrigen (τοῖς ταπεινοῖς, Röm 12, 16) und seinen geringsten Brüdern (τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, Mt 25, 40) zu identifizieren.

4 Exegese

Es gibt zwei Gruppen von Ermahnungen in Röm 12–15: Erstens allgemeine Ermahnungen, die die Grundzüge einer christlichen Liebesethik beschreiben (d. h. Röm 12, 9-21 und 13, 8-14), und zweitens spezifische Ermahnungen über die Ausübung der christlichen Freiheit unter den „Starken“ und „Schwachen“ in den christlichen Gemeinden von Rom (Röm 14, 1–15, 13).³² Kuhn hat darauf hingewiesen, dass der dualistische Aspekt der paulinischen Ethik mit Qumrantexten vergleichbar ist und es Ähnlichkeiten zwischen IQS 10 und Röm 12–13 gibt. In einem Vergleich zwischen IQS 10, 17-21 und Röm 12, 17-21 hat er überzeugend fünf solche Punkte der Ähnlichkeit herausgearbeitet.³³ Die erste Gruppe (Röm 12, 9-21 und 13, 8-14) wird unterbrochen durch Röm 13, 1-7 mit einem Diskurs über die Beziehung von Christen zur Zivilregierung. Das ist, laut Käsemann, „einzigartig“ für Paulus und eher „überraschend“ im Rahmen der Ermahnungen über die Liebe.³⁴

Der ganze Abschnitt (12, 1–13, 14) enthält eine Erklärung über die charakteristische neue Art des Lebens der Anhänger Christi, eine Beschreibung der verschiedenen sozialen Verantwortungen und eine abschließende Erinnerung an den kritischen Stand der Zeit, mit Schwerpunkt auf der Verantwortung der Anhänger Christi.³⁵

³² Vgl. LONGENECKER, *Introducing Romans* 425 (wie Anm. 25).

³³ Vgl. KUHN, HEINZ-WOLFGANG: *The Impact of Selected Qumran Texts on the Understanding of Pauline Theology*, in: CHARLESWORTH, JAMES H. (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls, Volume Three: The Scrolls and Christian Origins: The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, Waco 2006, 153-186, 183.

³⁴ KÄSEMANN, ERNST: *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen ³1974, 338; vgl. KLONGENECKER, *Introducing Romans* 121 (wie Anm. 25).

³⁵ Vgl. MALINA, BRUCE J./PILCH, JOHN J.: *Social Science Commentary: Letters of Paul*, Minneapolis 2006, 275.

Den Abschnitt Röm 12, 9-21 bildet „eine paränetische Spruchreihe, die unvermittelt und ohne strenge Logik Glied an Glied fügt; paränetisches Spruchgut ist durch das Gesetz der Überlieferung bestimmt.“³⁶ Es gibt aber bestimmte Leitworte, wie z. B. den Begriff „Liebe“, „der am Anfang V 9 betont auftaucht, der sich in V 10 als Bruderliebe und Ehrerbietung, in V 13 als Gastfreundschaft darstellt“.³⁷ Laut Stuhlmacher betrifft die Gruppe der Mahnungen in den Versen 9-13 „das innergemeindliche Verhalten. Die Anweisung, ohne Heuchelei in der Liebe und von der Liebe zu leben, steht dem Ganzen voran.“³⁸

a) Synchrone Analyse

Ein literarischer Vergleich von Röm 12, 9-21 mit Mt 25, 31-46

Folgen wir Luthers reformatorischem Impuls *scriptura sui ipsius interpretes*³⁹ für das Lesen und Lernen der Heiligen Schrift, dann stoßen wir in unserer Exegese von Röm 12, 9-21 unweigerlich auf Mt 25, 37 und Spr 25, 21.

- Dass Mt 25, 37 eine Anspielung auf Spr 25, 21 ist, kann man deutlich am Gebrauch von τρέφω sehen.
- Dass Röm 12, 20 ein Zitat von Spr 25, 21 ist, wird durch die Struktur und Formulierung der drei Zeilen klar, obwohl sich das Verb bei Paulus unterscheidet.

Vergleicht man nun Röm 12, 9-21 mit Mt 25, 31-46, dann ist klar, dass die Trilogie von Mt 25, 35.37-38.42-43.44 (d. h. Hunger [πεινῶντα] – Durst [διψῶντα] – Fremder [ξένον]) auch in Röm 12, 13.20 auftaucht. Obwohl die verschiedenen Elemente in der Jüdischen Literatur je für sich vorkommen,⁴⁰ sind alle diese drei Elemente zusammen im gleichen Kontext nur in Röm 12 und Mt 25 zu finden – ähnlich auch später im 2. bis 3. Jahrhundert im *Testimonium Jacobi* 2, 23 (Durst – Fremder – krank – nackt). LXX Spr 25, 21 liest τρέφε, *ernähre*,⁴¹ Röm 12, 20 dagegen ψώμιζε, *gib ihm zu essen*,⁴² Mt 25 sowohl φαγεῖν, *zu essen*⁴³ (35.42), als auch ἐθρέψαμεν (Aor. Ind. von τρέφω), *wir speisten dich* in Mt 25, 37. Es gibt

³⁶ MICHEL, Römer 381 (wie Anm. 20).

³⁷ Ebd.

³⁸ STUHLMACHER, Römer 175 (wie Anm. 12).

³⁹ LUTHER, MARTIN: *Assertio omnium articulorum* (1520), WA 7, 97, 23.

⁴⁰ Siehe der Midrash auf Ps 118, 17. 20 (Hunger, Durst, nackt); Jes 58, 7 (Hunger, ohne Wohnung, nackt); Ez 18, 7 (Hunger, nackt); Tob 4, 16 (Hunger, nackt); 2 Esdr 2, 20 (nackt); Sir 7, 35 (krank). Siehe auch Dtn 10, 18-19 (Fremde, Speise, Kleidung).

⁴¹ ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, τρέφε αὐτόν (mit Praesens Imperativ von τρέφω; wenn dein Feind hungert, *ernähre* ihn).

⁴² ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, ψώμιζε αὐτόν (mit Praesens Imperativ von ψώμιζω; wenn dein Feind hungert, *gib ihm zu essen*).

⁴³ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν (mit Aorist Infinitiv von ἐσθίω; ihr gabt mir zu essen) als Anspielung enthalten.

keine textkritischen Varianten, Korrekturen oder Änderungen dieser Lesarten in den Handschriften.

Soweit handelt es sich um Gemeingut, das aus der Weisheitsliteratur, näherhin aus Spr 25 bekannt war. Nun kommen wir zur Fortschreibung durch das dritte Element, der Zuwendung zum Fremden. Bei Paulus taucht der Fremde schon in Röm 12, 13 auf (in φιλοξενία). Obwohl der Fremde nicht in Spr 25 zu finden ist, enthält sowohl Mt 25 als auch Röm 12 dieses Element. In Hebr 13, 2-3 wird das Element anders aufgegriffen und mit denen im Gefängnis verbunden (τῶν δεσμίων); also gab es auch eine unabhängige Anspielung auf das dritte und sechste Element in der Liste von Mt 25 (ξένος und ἐν φυλακῇ). Meiner Meinung nach ist das ein Indiz, dass in den Fällen Röm 12, Mt 25 und Hebr 13 das Gemeingut durch eine Jesustradition weiterentwickelt wurde. Falls dem so ist, bedeutet es, dass die Mahnung des Paulus, Gastfreundschaft bzw. Fremdenliebe zu verfolgen, indirekt einen Auftrag Jesu an die Römer darstellt.

Die Perikope Röm 12, 9-21

Leider kann an dieser Stelle keine ausführliche Besprechung von Röm 12, 9-21 erfolgen. So muss es genügen, auf die Arbeit von Jannie Louw und die Diskursanalyse der Perikope im Römerbrief zu verweisen.⁴⁴

- Der Anfang und das Ende der beiden Abschnitte (Röm 12, 9-13 und Röm 12, 14-21) bilden eine Inclusio mit Vers 9 und 21.
- Dreimal folgt der Artikel im Dativ Singular (12, 10-11a), dann zweimal der Artikel mit Gottesbezeichnung im Dativ Singular (12, 11b-c) und schließlich wiederum dreimal der Artikel im Dativ Singular (12, 12a-c).
- Drei Paare von Aussagen folgen in den Versen 13 bis 15.⁴⁵ Das erste Paar 1 (V. 13) beginnt mit Nomina (ταῖς χρεῖαις und τὴν φιλοξενίαν) und endet mit Partizipien. Beide Teile des zweiten Paares (V. 14) werden eingeleitet mit dem Imperativ εὐλογεῖτε, und beide Teile des dritten Paares (V. 15) werden eingeleitet mit einem Infinitiv und der Präposition μετὰ und enden mit Partizipien.
- Es folgen in Vers 16a und Vers 18 zwei positive Aussagen: V. 16a: τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες („Seid gleichgesinnt gegeneinander“ [Elberfelderbibel 1994]; „Seid eines Sinnes untereinander“ [Lutherbibel 2017]). Im Rahmen dieses Auftrags folgen drei Ermahnungen, die jedes Mal mit der negativen Partikel μὴ eingeleitet werden (V. 16b-17).

⁴⁴ Vgl. LOUW, JANNIE P.: A Semantic Discourse Analysis of Romans. Vol. I: Greek Text, Pretoria 1979, Pericope 31; und LOUW, JANNIE P.: A Semantic Discourse Analysis of Romans. Vol. II: Commentary, Pretoria 1979, 123.

⁴⁵ Laut ERNST KÄSEMANN ist „die Gestaltung des Abschnittes kunstvoll, obgleich man nicht von Paaren sprechen sollte“ (An die Römer 334 [wie Anm. 34]).

- V. 18: εἰ δυνατόν τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες („Wenn möglich, soviel an euch ist, lebt mit allen Menschen in Frieden“ [Elberfelderbibel 1994]; „Ist’s möglich, soviel an euch liegt, so habt mit allen Menschen Frieden“ [Lutherbibel 2017]).
- Vers 19 mahnt vor Zorn und Rache. Dem dient ein Zitat aus dem Lied des Mose (Dtn 32, 35) mit der Einleitungsformel γέγραπται γάρ. Das gleiche Zitat erscheint auch in Hebr 10, 25.⁴⁶
 - Vers 20 fordert Maßnahmen, sich um die Feinde zu kümmern, und zitiert aus Spr 25, 21-22. Die zwei Zitate sind verbunden mit λέγει κύριος⁴⁷ und kontrastieren durch ἀλλά.⁴⁸
 - Die Perikope endet in 12, 21 mit einer gegensätzlichen Aussage. Zuerst wird *das Böse als Agent* durch ὑπό plus Genitiv (ὑπὸ τοῦ κακοῦ) und mit dem Verb im Imperativ Passiv in einer negativen Mahnung (μὴ νικῶ) angedeutet.⁴⁹ Dann folgt *das Gute als Instrument* markiert durch ἐν plus Dativ (ἐν τῷ ἀγαθῷ), mit dem Verb im Imperativ Aktiv (ἀλλὰ νικά).

b) Eine Diachrone Analyse

Definition von Gastfreundschaft

Zunächst wenden wir uns einigen sozialhistorischen Beobachtungen zu Fremden (ξένοι) in Rom und ihrer Stellung zur Zeit des Paulus zu. Fitzgerald hat darauf aufmerksam gemacht, dass das grundlegende griechische Wort für Gastfreundschaft, ξενία, mit ξένος, dem Wort für „Fremde“ verwandt ist. Demnach meint ξενία ursprünglich die Gastfreundschaft gegenüber Fremden, das heißt Gästen, die nicht vorher bei einem Gastgeber bekannt waren.⁵⁰ Laut Vanoni „[bezeichnet] das griechische ξένος [...] sowohl den ‚Fremden‘ (manchmal mit der Konnotation ‚Feind‘) als auch den ‚Gastfreund‘.“⁵¹ Die Vertiefung des Be-

⁴⁶ Man vergleiche dazu meine Besprechung in meinem Buch STEYN, GERT J.: A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews, Göttingen 2011, 300-310.

⁴⁷ Vgl. SEIFRID, MARK A.: Romans, in: BEALE, GREGORY K./CARSON, DONALD A. (eds.), Commentary on the New Testament Use of the Old Testament, Grand Rapids 2007, 607-694, 681.

⁴⁸ Laut DIETRICH-ALEX KOCH „[wird] das Zitat von Dtn 32, 35a in V 19c durch das hinzugefügte λέγει κύριος abgeschlossen, und der Neueinsatz in V 20 ist durch ἀλλά angedeutet“ (Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus [BzHTh 69], Tübingen 1986, 14).

⁴⁹ Vgl. BLASS, CF. FRIEDRICH/DEBRUNNER, ALFRED: A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature (transl. Robert W. Funk), Chicago 1961, § 232 (2).

⁵⁰ Vgl. FITZGERALD, JOHN T.: Hospitality, in: EVANS, CRAIG A./PORTER, STANLEY E. (eds.): Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship, Downers Grove 2000, 522-525, 522.

⁵¹ VANONI, GOTTFRIED: Die Stellung der Fremden in der Bibel: Zu einem noch immer aktuellen Thema, Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8 (1999/2000), 454-474, 456. Siehe auch STEYN, GERT J.: Some Observations on Philo of Alexandria’s Sensitivity to Strangers, in: KOK, JACOBUS/ NICKLAS, TOBIAS/ ROTH, DIETER T./ HAYS, CHRISTOPHER M. (eds): Sensitivity towards Outsiders, Tübingen 2014, 59-78.

griffs für Gastfreundschaft in φιλοξενία weist darauf hin, dass der Gastgeber mit dem Fremden freundlich umgehen soll, als ob er ein Freund wäre (φίλος).⁵² Der Fremde wird nicht nur als Gast empfangen, sondern angesprochen und behandelt wie ein Freund (ξένος καὶ φίλος).⁵³ In der hellenistischen Zeit ist φιλοξενία ein Akt der φιλανθρωπία.

Vor diesem Hintergrund bezieht sich Gastfreundschaft in der Antike besonders auf Fremde und gewährt ihnen die Gunst des Schutzes.⁵⁴ Die Verpflichtung zur Gastfreundschaft war hoch geachtet und tief verwurzelt.⁵⁵ Sie war einer der höchsten unter den alten sozialen Werten und verlangte, auf die Bedürfnisse von Fremden zu achten, besonders bei der Unterkunft.⁵⁶ Gasthäuser waren in gut besiedeltem römischem Gebiet etwa eine Tagereise Abstand voneinander entfernt, ca. 30-36 km. Aber diese Pensionen hatten oft einen schlechten Ruf⁵⁷ wegen ihrer Wanzen, Unbequemlichkeit und Prostitution.⁵⁸ In Apg 28, 15 lesen wir z. B. von einer Raststätte, genannt „Tres Tabernae“, an der römischen Straße *Via Appia* von Puteoli nach Rom, wo Christen von Rom sich mit Paulus getroffen haben. Die griechische Tradition der ξενία bedeutete in der Regel auch, den Fremden oder Ausländer zum Familientisch einzuladen.⁵⁹ Fremde einzuladen zu einem Festmahl mit engen Freunden, mit Mitgliedern eines formal organisierten Vereins oder religiösen Gruppen, konnte Beziehungen schaffen, die vorher nicht vorhanden waren, war aber gleichzeitig für die Gastgeber eine riskante Angelegenheit. Deshalb trugen Reisende oft Empfehlungsschreiben während ihrer Reisen mit sich.⁶⁰

Die griechisch-römischen Götter und die Fremden

Die Tradition der Gastfreundschaft gegenüber Fremden war also tief in den verschiedenen Kulturen der Zeit verwurzelt. Tempel und Altäre waren Orte der Zuflucht, und Zeus wurde häufig Zeus Xenios, Beschützer der Rechte der Gastfreundschaft genannt.⁶¹ Im letzten Teil des ersten Jahrhunderts fragte Plutarch

⁵² Vgl. FITZGERALD, Hospitality 522 (wie Anm. 50).

⁵³ Vgl. SPICQ/ERNEST, Theological Lexicon 454-457 (wie Anm. 11).

⁵⁴ Vgl. MALINA/PILCH, Social Science Commentary 278 (wie Anm. 35).

⁵⁵ Vgl. DUNN, JAMES D. G.: Romans 9–16 (WBC 38B), Dallas 1998, 743-744.

⁵⁶ Vgl. KEENER, CRAIG S.: Romans, (New Covenant Commentary Series) Eugene 2009, 148-149.

⁵⁷ Siehe PLATO, Gesetze 918D-919A.

⁵⁸ Vgl. DUNN, JAMES D. G.: Beginning from Jerusalem, Christianity in the making vol. 2, Grand Rapids 2009, 516; vgl. auch ERNST KÄSEMANN: „Antike Gasthäuser waren, zumal in der Hauptstadt und in Häfen, eine recht zweifelhafte Unterkunft.“ (KÄSEMANN, Römer 334 [wie Anm. 34]).

⁵⁹ Vgl. SMITH, DENNIS E.: From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World, Minneapolis 2003, 9-10.

⁶⁰ Vgl. KEENER, Romans 148-149 (wie Anm. 56).

⁶¹ Vgl. DUNN, Beginning 516 (wie Anm. 58); vgl. FERGUSON, EVERETT: Backgrounds of early Christianity, Grand Rapids 1993, 145.

(46-120 n. Chr.), z. B. in seinen *Quaestiones Romanae* (43), warum Botschafter (οἱ πρεσβεύοντες), unabhängig von wo sie kommen, wenn sie Rom besuchen, zum Tempel des Saturn gehen und ihre Namen durch die Schatzmeister aufschreiben lassen (τοὺς ἐπάρχους τοῦ ταμείου). Eine von zwei Lösungen ist für ihn, dass Saturn selbst ein Fremder war und sich deshalb an Fremden freute. Saturn war eine alte italische Gottheit, die später auch als der griechische Gott Kronos betrachtet wurde, als einer, der aus seinem Land geflohen war. Er wurde als ein landwirtschaftlicher Gott angesehen und hatte einen großen Tempel auf dem *Forum Romanum* am Fuße des Kapitols, der gleichzeitig als Stadtkasse fungierte.⁶² Rom wurde insofern als ein Zufluchtsort selbst für einen griechischen Gott betrachtet, der geflohen war.

Der Zeitraum und die Christen in Rom

Der Apostel schrieb seinen Brief an die römischen Christen ca. sieben Jahre nach dem berühmten Edikt von Kaiser Claudius (41-54 n. Chr.), das die Juden um 49⁶³ aus Rom vertrieb (vgl. Apg 18, 2). Suetonius (70-130 n. Chr.) hat das Edikt dokumentiert: „Da die Juden immer wieder Störungen auf Veranlassung von Chrestos gemacht haben, hat er [Claudius] sie aus Rom vertrieben – *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*“.⁶⁴ Als solche Vertriebene traf Paulus Aquila und Priscilla, inzwischen zugezogene Einwohner in Korinth. Als Paulus um 56 aus Korinth an die Römer schrieb, war Claudius schon gestorben und das Römische Reich unter der stürmischen Herrschaft des 20-jährigen Kaisers Nero (37-68). Acht Jahre später wird Nero Christen als Brandstifter der Feuersbrunst von 64 beschuldigen. Genau in der Mitte zwischen diesen zwei Pogromen mahnt Paulus die römischen Christen, Gastfreundschaft „zu verfolgen“.

Frühchristliche Revitalisierung der Gastfreundschaft

Die frühchristliche Revitalisierung der griechisch-römischen und jüdischen Ethik der Gastfreundschaft wird in Röm 12, 13 sichtbar.⁶⁵ Fast dreißig Jahre nach dem Tod des Jesus von Nazareth hatte Rom schon eine ziemlich ansehnliche christliche Gemeinschaft.⁶⁶ Die frühen Christen formulierten die

⁶² Vgl. PEROWNE, STEWART: *Roman Mythology*, Middlesex 1983, 41; vgl. ADKINS, LESLEY/ADKINS, ROY A.: *Handbook to Life in Ancient Rome*, New York 2004, 270.

⁶³ Nach der Meinung von Gerd Lüdemann passierte es früher, und zwar um 41 n. Chr. Jedoch bleibt „die einfachste Lösung ... immer noch die, dass das Claudiusedikt tatsächlich ins Jahr 49“ datiert wird (LAMPE, PETER: *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT II/18), Tübingen 1987, 8).

⁶⁴ TRANQUILLUS, C. SUETONIUS: *De Vita Caesarum* (ed. Maximilian Ihm; Medford: Perseus Digital Library); Claudius 25.4.

⁶⁵ Vgl. JEWETT/KOTANSKY, *Romans* 765 (wie Anm. 6).

⁶⁶ Vgl. PAPEIANS, CHRISTIAN: *Kunst en Beschaving*, Rome/Brussel 1989, 117.

griechisch-römischen Sitten der Gastfreundschaft (*philoxenia, hospitium*) als weiteren Aspekt dessen, ihre Nachbarn zu lieben.⁶⁷ Ohne Gastfreunde waren durchreisende Fremde in den antiken Städten, wie beschrieben, schwer dran.⁶⁸ Deshalb mahnen nicht nur die paulinische Literatur (Röm 12, 13; 1 Tim 3, 2; Tit 1, 8), der 1. Petrusbrief (4, 9) und der unbekannte Autor des Hebräerbriefes (13, 2) zur Gastfreundschaft, sondern auch die Jesustradition in Mt 25. In einer Zeit, in der öffentliche Übernachtungsplätze rar waren und oft gefährlich, war dies ein wichtiger Ausdruck der christlichen Liebe.⁶⁹ Der Bedarf konnte in Rom größer sein als in den geräumigeren Unterkünften von kleineren Städten⁷⁰: Im römischen Reich gab es „eine große Zahl von Häusern unterschiedlicher Größe, die dem jeweiligen Vermögen der Besitzer entsprachen.“⁷¹ Dabei hat das antike „Haus“ eine doppelte Bedeutung. Einerseits ist es „ein Gebäude, das für die Bewohner Wohn- und Lebensraum ist.“ Andererseits ist es auch „die soziale Einheit derer, die das Gebäude bewohnen.“⁷² Als soziale Einheiten boten die christlichen Häuser und Hauskirchen eine Art von erweiterter Familie zur Unterkunft und Unterstützung für die Reisenden und Fremden. Christen folgten hier einer jüdischen Praxis, sich um andere zu kümmern, die von zu Hause weg waren.⁷³ Besonders die Abraham-Erzählung von Genesis 18⁷⁴ motivierte als Modell sowohl Juden als auch Christen gastfreundlich zu sein – unter Bezugnahme auf Abraham, der drei himmlische Besucher empfing, ohne es zu wissen. Hierzu bemerkt Luther in seiner Genesisvorlesung, dass, wenn verfolgte Gläubige gastfreundlich empfangen werden, Gott selbst in unserem Heim ist, in unserem Haus isst, liegt und sich erholt.⁷⁵ Eine Anspielung auf diese Geschichte finden wir in Hebr 13, 2, dem einzigen anderen Ort im Neuen Testament, wo φιλοξενία gebraucht wird.⁷⁶ Hier mahnt der Autor: „Gastfrei zu sein vergesst nicht“ (τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε), und er motiviert: „denn dadurch haben einige ohne ihr Wissen Engel beherbergt“ (διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους).⁷⁷

⁶⁷ Vgl. RHEE, HELEN: *Loving the Poor, Saving the Rich. Wealth, Poverty, and Early Christian Formation*, Grand Rapids 2012, 112-117.

⁶⁸ Vgl. STUHLMACHER, Römer, 175 (wie Anm. 12).

⁶⁹ Vgl. NEWMAN/NIDA, *Translators Handbook* 240 (wie Anm. 9).

⁷⁰ Vgl. OAKES, *Reading Romans* 116-118 (wie Anm. 8).

⁷¹ KOCH, DIETRICH-ALEX: *Bilder aus der Welt des Urchristentums*, Göttingen 2009, 162.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. FERGUSON, *Backgrounds* 82 (wie Anm. 61).

⁷⁴ Auch so von den Rabbinen gedeutet (vgl. GNILKA, JOACHIM: *Das Matthäusevangelium. II. Teil* [Herders TKNT], Freiburg i. Br. 1988, 373).

⁷⁵ Vgl. LUTHER, MARTIN: *Luther's Works, Vol. 3: Lectures on Genesis, Chapters 15-20*, St. Louis 1961, 189; vgl. auch POHL, CHRISTINE D.: *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Michigan 1999, 6.

⁷⁶ Vgl. DUNN, *Romans* 9–16, 743-744 (wie Anm. 55).

⁷⁷ Übersetzung: Lutherbibel 2017. Die Elberfelder Bibel übersetzt: „Die Gastfreundschaft vergesst nicht! Denn dadurch haben einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.“

Gastfreundschaft „verfolgen“

Auf Grundlage des kulturellen Ideals des *ius hospitii*, des Brauchs der Gastfreundschaft, und seiner Verbindung mit *pietas*, der religiösen Hingabe (Respekt) im römischen Kulturkreis, konnte Paulus auf eine Akzeptanz dieser Implikation der christlichen Liebe zählen.⁷⁸ So ruft er also in Röm 12, 13 die römischen Christen auf, „die Gastfreundschaft zu verfolgen“ (τὴν φιλοξενίαν διώκοντες).

Paulus verwendet hier in Röm 12, 13b das Verb διώκειν.⁷⁹ Der Aufruf ist „erstaunlich intensiv“.⁸⁰ Schlier und Michel haben nachgewiesen, dass διώκειν in solchem Zusammenhang dem hebräischen קָנַח („verfolgen“; „nachjagen“)⁸¹ entspricht und „den Eifer in der Ausübung“ bezeichnet.⁸² Die Kirchenväter, wie z. B. Origenes⁸³ und Chrysostomos⁸⁴ interpretierten den Ausdruck in dem Sinne, dass man nicht nur auf den Fremden warten solle, um ihn aufzunehmen, wenn er tatsächlich vor der Tür steht, sondern, dass man auf die zugehen muss, die Gastfreundschaft brauchen.⁸⁵

Es ist bemerkenswert, dass φιλοξενία gar nicht in der LXX zu finden ist – nur ξένος. Weiterhin fehlt in der LXX auch der Gebrauch von διώκειν in positiver Verbindung mit ξένος. Die Mahnung τὴν φιλοξενίαν διώκοντες in Röm 12, 13 scheint also eine paulinische Formulierung zu sein. Anstatt auf Fremde zu warten, die um Hilfe bitten, soll man die Initiative ergreifen bei der Erfüllung ihrer Bedürfnisse.⁸⁶ Nicht die bloße Tatsache, sondern die aktive Suche nach solchen Möglichkeiten wird impliziert.⁸⁷ Das Wort bedeutet „verfolgen“, „jagen“, wie im Krieg oder bei der Jagd. Es wird in Röm 9, 31 für Israels eifriges Streben nach dem Gesetz der Gerechtigkeit eingesetzt und in Röm 14, 19 für die ernsthafte Suche nach dem, was Frieden schafft.⁸⁸ Die „Verfolgung“ der Gastfreundschaft war obligatorisch für die Christen, die nicht nur dafür sorgen mussten, dass die Bedürfnisse ihrer Mitchristen richtig erfüllt wurden, sondern Gastfreundschaft für alle anzubieten hatten.⁸⁹ Das Wort φιλοξενία bedeutet eigentlich „Fremde

⁷⁸ Vgl. JEWETT/KOTANSKY, Romans 765 (wie Anm. 6).

⁷⁹ Vgl. SCHLIER, Römerbrief 379 (wie Anm. 21).

⁸⁰ HAACKER, KLAUS: Der Brief des Paulus an die Römer (THKNT 6), Leipzig 2012, 307.

⁸¹ Vgl. BOSMAN, HENDRIK J./OOSTING, R./POTSMA, FERENC: Wörterbuch Zum Alten Testament: Hebräisch/Aramäisch-Deutsch und Hebräisch/Aramäisch-Englisch, Stuttgart 2009.

⁸² A. a. O. 379; MICHEL, Römer 386 (wie Anm. 20).

⁸³ ORIGINES: Kommentar 9.4-6, 10-13, PG 14:1218-1220.

⁸⁴ CHRYSOSTOMOS, JOHANNES: Homilie 21.3-4, PG 60:606-607. Chrysostomos kommentierte im 4. Jahrhundert dass Paulus „nicht sagte ‚zur Verfügung stellen‘, sondern ‚Verfolgung‘; er lehrt uns, nicht zu warten, bis jemand zu uns kommen und fragen wird nach Gastfreundschaft, aber dass man ihnen nachlaufen soll und sie verfolgen“.

⁸⁵ Vgl. CRANFIELD, Romans II, 639 (wie Anm. 17); vgl. BURNS, J. PATOUT: The Church's Bible: Romans – Interpreted by Early Christian Commentaries, Grand Rapids 2012, 302-304.

⁸⁶ Vgl. JEWETT/ KOTANSKY, Romans 765 (wie Anm. 6).

⁸⁷ Vgl. PARRY R. ST. JOHN (ed.): The Epistle of Paul the Apostle to the Romans, Cambridge 1921, 165.

⁸⁸ Vgl. CRANFIELD, Romans II, 639 (wie Anm. 17).

⁸⁹ Vgl. SELMAN, MARTIN J.: Hospitality, in: WOOD, D. R. W./MARSHALL, I. HOWARD/MILLARD, A. R./PACKER, J. I./ WISEMAN, D. J. (eds.): New Bible Dictionary, Grove/Downers 1996, 484-486, 485.

zu lieben“. Aber hier, wie auch in 1 Petr 4, 9, möchten einige, wie z. B. Ben Witherington, es in erster Linie auf die Gastfreundschaft der *Mitchristen* beziehen, wenn auch nicht ausschließlich. Dies würde erklären, dass die nächste Mahnung mit Verfolgungen von Außen zu tun hat.⁹⁰

Wenn Paulus mahnt, „Gastfreundschaft zu verfolgen“, muss man hier demnach sowohl an Judenchristen (Röm 4, 16) als auch an Heidenchristen (Röm 11, 13) sowie an verschiedene soziale Gruppen denken (Röm 16). Laut Koch gab es in dieser Zeit in jeder antiken Stadt drei Kategorien von Einwohnern (abgesehen von den Sklaven). Erstens: Einwohner mit *Bürgerrecht* in der betreffenden Stadt (nur diese Einwohner waren „Bürger“ im eigentlichen Sinne). Zweitens: Einwohner mit *Wohnrecht*, aber ohne Bürgerrecht („Beisassen“, d. h. sie besaßen keine politischen Rechte; es handelte sich dabei grundsätzlich um von außen zugezogene Einwohner). Drittens: vorübergehend anwesende *Fremde*, die nur befristet in der jeweiligen Stadt geduldet wurden.⁹¹

Diese Ermahnung des Paulus, Gastfreundschaft zu verfolgen (Röm 12, 13) geht weiterhin darüber hinaus, eine Rückzahlung zu erwarten (Röm 12, 17), und sie besteht darauf, diejenigen, die andere Mahlpraktiken haben (Römer 14), einzubeziehen. Dies entspricht in der Tat dem Anspruch, auch religiös Fremde willkommen zu heißen.⁹²

Herausforderungen und Risikodimensionen

Wie erwähnt, gab es Herausforderungen und Risikodimensionen mit Anzeichen von Gefahr und Missbrauch der Gastfreundschaft durch Fremde. Keener hat bemerkt, dass eine Beherbergungspraxis gefährlich sein konnte, besonders in der Antike.⁹³ In 1 Petr 4, 9 bekommt man einen Hinweis zu den Möglichkeiten der Enttäuschung und des Missbrauchs, die eine solche Gastfreundschaft mit sich bringen kann.⁹⁴ Tacitus, Senator und Historiker des Römischen Reiches und geboren im selben Jahr, in dem Paulus an die Römer schrieb, verweist später darauf, Rom sei die Stadt, „wo alle Greuel und Scheusslichkeiten aus der ganzen Welt zusammenströmen“.⁹⁵

Wenden wir uns der frühchristlichen *Didache* zu, die häufig ins 1. Jahrhundert datiert wird, so finden wir schon früh im Urchristentum einige Richtlinien zum Schutz vor der Ausbeutung christlicher Gastfreundschaft und Großzügigkeit. In *Didache* 12, 1-5 steht:

⁹⁰ Vgl. WITHERINGTON III, BEN: *The Indelible Image: The Theological and Ethical Thought World of the New Testament. Vol. 1: The Individual Witnesses*, Grove/Downers 2010, 144-145.

⁹¹ Vgl. ebd.

⁹² Vgl. YONG, AMOS: *Hospitality & the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor (Faith Meets Faith Series)*, Maryknoll 2008, 36.

⁹³ Vgl. KEENER, CRAIG S.: *Romans (New Covenant Commentary Series)*, Eugene 2009, 148-149.

⁹⁴ Vgl. CRANFIELD, *Romans II 639* (wie Anm. 17).

⁹⁵ TACITUS, *Ann.* 15,44,3 – nach LAMPE, *Stadtrömischen Christen* 52 (wie Anm. 63).

„Jeder, der im Namen des Herrn kommt, soll aufgenommen werden; dann aber werdet ihr ihn kennen lernen, indem ihr ihn prüft, denn ihr habt ja Einsicht, rechts und links zu unterscheiden. Wenn der Ankömmling ein Durchreisender ist, helft ihm, so viel ihr könnt. Er soll aber nicht länger als zwei oder drei Tage bei euch bleiben, wenn es nötig ist. Wenn er sich bei euch niederlassen will und er ein Handwerker ist, soll er arbeiten und essen. Wenn er aber kein Handwerk versteht, dann sorgt eurer Einsicht gemäß dafür, dass nicht ein fauler Christ bei euch lebe. Wenn er aber nicht so handeln will, dann ist er einer, der mit Christus Geschäfte macht. Hütet euch vor solchen!“⁹⁶

Obwohl die Christen in der Regel aufgefordert waren, Gastfreundschaft zu üben (Hebr 13, 2; Röm 12, 13; 1 Petr 4, 9), werden sie zugleich an anderen Stellen davon entlastet, die Einnahme einer Mahlzeit oder die Verlängerung der Gastfreundschaft treulosen Gläubigen (1 Kor 5, 11), Irrlehrern (2 Tim 3, 5; Tit 3, 10-11) und vorsätzlichen Betrügnern (2 Joh 7-11) anzubieten.⁹⁷

5 Theologische Folgerungen und Folgen

In Anbetracht dieser exegetischen Analysen gilt es jetzt, einige theologische Schlussfolgerungen zu ziehen.

1. **Ein Auftrag Jesu** (*Die christologische Dimension*): Luthers reformatorischer Impuls *scriptura sui ipsius interpretes*⁹⁸ hilft uns, beim Lesen und Lernen der Heiligen Schrift „Gastfreundschaft“ als „Fremdenliebe“ zu verstehen. Gottes Wort in Röm 12, 13 wird lebendig im Licht von Jesu Auftrag in Mt 25, 37. Sowohl Paulus als auch Matthäus greifen wahrscheinlich mit der Trilogie, Hunger zu stillen, Durst zu löschen und Gastfreundschaft zu üben, auf einen Auftrag Jesu zurück. Letztendlich bedeutet dies, dass die Ermahnung des Paulus zur Gastfreundschaft für Christen im Leben und in der Lehre Christi ihre Autorität findet. „Fremde zu lieben“ liegt laut der Zusammenfassung des Dekalogs bei Jesus auf der gleichen Ebene wie „Gott zu lieben“. Es gehört zu den direkten und konkreten ethischen Forderungen.⁹⁹ Laut Konradt entwirft Mt 25, 31-46 „als Gerichtsszenarium, dass *alle* Menschen danach beurteilt werden, wie sie sich in Situationen, in denen sie dazu in der Lage waren, Hilfe zu leisten, denen gegenüber verhalten haben, die sich in einer Notsituation befanden.“¹⁰⁰
2. **Göttlicher Besuch** (*Die epiphane Dimension*):¹⁰¹ Hamman hält fest: „Der Fremdling, der über die Türschwelle tritt, wird als Götter- oder Gottesbote

⁹⁶ Zitiert nach PLISCH, UWE-K./BULL, KLAUS-M.: *Bibeldigital – Schriften des Urchristentums. Apokryphe Evangelien und Apostolische Väter*, Stuttgart 2008, ohne Seitenangabe.

⁹⁷ Vgl. WILSON, DOUGLAS K.: Hospitality, in: BARRY, JOHN D. et al. (eds.): *The Lexham Bible Dictionary*, Bellingham 2015 [Digitale Ausgabe: Logos 7, ohne Seitenangabe].

⁹⁸ LUTHER, *Assertio* WA 7,97 (wie Anm. 39).

⁹⁹ Vgl. BARTH, *Romans* 458 (wie Anm. 13).

¹⁰⁰ KONRADT, MATTHIAS: *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015, 392 f.

¹⁰¹ Vgl. ARTERBURY, ANDREW E.: *Entertaining Angels: Early Christian Hospitality in Its Mediterranean Setting*, Sheffield 2005, 122-129.

betrachtet.¹⁰² Gastfreundlich zu sein, wird deshalb in Judentum und Frühchristentum oftmals durch die Abrahamgeschichte begründet (Anspielungen in Hebr 13 und Mt 25). Es kann nicht einmal ausgeschlossen werden, dass der Fremde eine antropomorphe Erscheinung Gottes selbst sein könnte. Obwohl Luther hauptsächlich an „verfolgte Gläubige“ denkt, geht es stets darüber hinaus darum, dass Gastfreundschaft eine Begegnung mit Gott selbst ist, der als Gast in unserem Heim ist, in unserem Haus isst, liegt und sich erholt.¹⁰³

- 3. Erfüllung des Gesetzes** (*Die soteriologische und eschatologische Dimension*): Neben den geistlichen Pflichten, die Paulus aufgelistet hat, stehen die praktischen, wie hier in Röm 12, 13.¹⁰⁴ Gastfreundschaft ist eine natürliche Folge der Liebe (Hebr 13, 2; 1 Petr 4, 9).¹⁰⁵ Der stellvertretende Tod Jesu bedeutet, dass das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch sich für immer geändert hat. „Liebt Gott und liebt einander“ – so hat Jesus den Dekalog zusammengefasst. Das gilt, egal ob der andere Freund oder Feind ist. So sagt Luther: „Unser Nächster ist *jeder* Mensch, besonders der, der unsere Hilfe braucht“.¹⁰⁶ In der Bergpredigt Jesu, der ersten von fünf großen Jesus-Reden im Matthäusevangelium, zitiert Jesus oftmals die alttestamentliche Torah und interpretiert sie neu. Er sagt in Mt 5, 43–45a: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben‘ und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, auf dass ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel“ (Lutherbibel 2017).¹⁰⁷ Als Kinder Gottes, als Brüder und Schwestern, soll die Menschheit die Versöhnung Gottes akzeptieren und konkretisieren. „Du bist aller Dinge frei bei Gott durch den Glauben“, sagt Luther, „aber bei den Menschen bist du *jedermanns* Diener durch die *Liebe*“.¹⁰⁸ Stuhlmacher bemerkt hierzu: „Nicht Haß und Lieblosigkeit, sondern Liebe nach Jesu Vorbild (vgl. Gal 2, 20 und Röm 15, 3) bestimmen den Weg der Christen.“¹⁰⁹ Im Vergleich mit Mt 25 handelt es sich also ganz klar „um ‚diakonisches‘ Handeln am Nächsten.“¹¹⁰
- 4. Missionsstrategie** (*Die missiologische Dimension*):¹¹¹ Im Anschluss an Luthers reformatorischen Impuls *scriptura sui ipsius interpres* für das Lesen und

¹⁰² HAMMANN, ADALBERT: Die ersten Christen, Stuttgart 1985, 39.

¹⁰³ Vgl. POHL, Making Room 6 (wie Anm. 75).

¹⁰⁴ Vgl. STUHLMACHER, Römer 175 (wie Anm. 12).

¹⁰⁵ Vgl. OSBORNE, GRANT R.: Romans (IVP NT Commentary), Leicester 2004, 334.

¹⁰⁶ Nach PURRNHAGEN, SYLTA: Geh Aus Mein Herz: Erlebnisse – Bekenntnisse – Erinnerungen, Norderstedt 2010, 31.

¹⁰⁷ Elberfelder Bibel 1995: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.‘ Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen, auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel.“

¹⁰⁸ Vgl. KERN, UDO: Dialektik der Vernunft bei Martin Luther (Rostocker Theologische Studien 27), Münster 2014, 226 (WA 12, 133,2f).

¹⁰⁹ STUHLMACHER, Römer 175 (wie Anm. 12).

¹¹⁰ KONRADT, Matthäus 394 (wie Anm. 100).

¹¹¹ Ich möchte hier hinweisen auf meine Buchbesprechung von LE GRYS, ALAN: Preaching to the Nations: The Origins of Mission in the Early Church, London 1998; in: Missionalia 32/2

Lernen der Heiligen Schrift kann auf den Römerbriefkommentar von Peter Stuhlmacher verwiesen werden:

„Die urchristlichen Missionare mit Einschluß des Paulus haben sich der alttestamentlichen und frühjüdischen Auslegung der göttlichen Gebote bedient und sie mit der Jesustradition verbunden, um die Missionsgemeinden über den ‚Weg der Gerechtigkeit‘ (Mt 21, 32) zu belehren, den sie im Gehorsam gegenüber ihrem gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu gehen haben.“¹¹²

In der Diaspora schienen die Juden, die unterwegs waren, immer sicher zu sein, Unterkunft zu finden, egal in welcher Stadt sie sich befanden. Die Bedeutung einer vergleichbaren Tatsache für die Ausbreitung des frühen Christentums ist nicht hoch genug einzuschätzen: (1) Als Paulus die römischen Gläubigen ermahnte, „Gastfreundschaft zu verfolgen“, war er sich der vielen Gelegenheiten, bei denen er von solcher Gastfreundschaft profitiert hatte, wohl bewusst. Gastfreundschaft wird zu einem Merkmal der frühen christlichen Mission. (2) Nicht nur hat diese Gastfreundschaft gegenüber Mitchristen die Gelegenheit geboten, praktische Nächstenliebe untereinander zu zeigen, sondern Gastfreundschaft zu Nichtchristen hat auch die Gelegenheit geboten, die Gute Nachricht zu teilen – „damit das Evangelium gepredigt würde“, wie es bei Luther im Blick auf Röm 12, 13 heißt. Christen brauchten auf diese Weise nicht zu Fremden als „missionarischen Objekten“ hinaus zu gehen; die Fremden an der Haustür schufen Gelegenheiten, die Missionsaufgabe auszuführen.

5. **Eine vereinte Kirche** (*Die ekklesiologische Dimension*): Aufgrund der Kommunikation miteinander durch Besuche von Mitchristen und reisenden Missionaren wurde die Vernetzung von frühchristlichen Hausgemeinden im römischen Reich gestärkt.¹¹³ Auf diese Art und Weise entstand eine Kirche, die im *Credo* verbunden war, dass Gottes Liebe für die Menschheit in Christus Jesus die Welt für immer und ewig verändert hat. In der spätneutestamentlichen Literatur wurde folgerichtig Gastfreundschaft eine Voraussetzung dafür, Leitungsaufgaben in der Kirche zu übernehmen (vgl. 1 Tim 3, 2; 5, 10; Tit 1, 8).¹¹⁴ „Für den Christen geht es darum, in dem Fremdling Christus selbst aufzunehmen und auf diese Weise die brüderliche Zusammengehörigkeit all jener zu bekennen, die sich auf ihn berufen.“¹¹⁵

Luthers reformatorischer Impuls von der *scriptura sui ipsius interpres* hilft uns demnach besonders im Verständnis von „Gastfreundschaft“ (Röm 12, 13) als „Fremdenliebe“ (Mt 25, 37). *Neutestamentlich-theologisch* – nicht politisch, juri-

(2004), 286. Siehe auch RIDDLE, DONALD W.: Early Christian Hospitality: A Factor in the Gospel Transmission, JBL 57 (1938), 141-154.

¹¹² STUHLMACHER, Römer 174 (wie Anm. 12)

¹¹³ JOSEPH A. FITZMYER meinte, dass Gastfreundschaft „... would be a special mark of their unity and their harmony“ (Romans 655 [wie Anm. 7]).

¹¹⁴ Vgl. OSBORNE, Romans 334 (wie Anm. 105).

¹¹⁵ HAMMAN, Ersten Christen 42 (wie Anm. 102).

disch, ökonomisch oder religiös, sondern einfach an der Schrift als normativem Wort Gottes orientiert – werden die Christusgläubigen aufgerufen, „den Fremden zu lieben“ in φιλοξενία und „Gastfreundschaft zu verfolgen“ gemäß der Intensität des Wortes διώκω. Das Phänomen von *Xenophobia*, also Fremdenhass, soll keinen Platz im Leben von Christen haben.

Kann man nun diese Mahnung des 1. Jahrhunderts direkt anwenden auf das Flüchtlingsproblem von Millionen in Deutschland und weltweit? Natürlich *kann* man das machen – aber *soll* man das und *darf* man das? Unmittelbar kann es nicht geschehen, weil es sich heute nicht ausschließlich um die Gastgeberschaft gegenüber einzelnen Fremden handelt, sondern um die Verdrängung von ganzen Bevölkerungen mit ökonomischen und sicherheitsrechtlichen Herausforderungen. Auch wenn wir es Politikern und Juristen überlassen müssen, dafür Lösungen zu finden, so bleibt es gleichwohl ein Auftrag Jesu Christi an die Kirche, den Fremden aus der Liebe Gottes heraus zu dienen – „damit das Evangelium gepredigt würde“. Gastfreundschaft „zu verfolgen“ im „Haus Gottes“ bedeutet, dass eine christliche Gemeinschaft sich auch unter den gegenwärtigen Herausforderungen dem Fremden zuwenden muss. Mit Rolf Heinrich formuliert: „Für *Martin Luther* war die Gastfreundschaft ein Synonym für die christliche Gemeinde: ‚Gastfreiheit ist an allen Orten, wo Kirche ist.‘“¹¹⁶

Summary

Paul urges the church in Rom 12:13 to practise φιλοξενία. This summons is illuminated in the areas of history of research, literature and social-historically. Furthermore an application concerning the current challenge posed by refugees is evaluated and Luther's view of hospitality as a biblical command is presented. In the early Christian literature, there is in common with the Jesus tradition a revitalisation of the Greek-Roman and Jewish ethic of hospitality, which was expected to be practised intensively; a requirement, which corresponded to Jesus' commission, carried the possibility of transcendent visits, signified the fulfilling of the law, and promoted mission and the solidarity of the church. A direct application with respect to the refugee situation is not possible; nevertheless hatred of foreigners is to be rejected.

Prof. Dr. Dr. Gert Steyn, Professor für neutestamentliche Exegese und Theologie, Theologische Hochschule Ewersbach, Kronberg-Forum, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhöhlzal; E-Mail: gert.steyn@th-ewersbach.de

¹¹⁶ HEINRICH, ROLF: *Leben in Religionen – Religionen im Leben. Interreligiöse Spuren*, Münster 2005, 51.

Luthers Kleiner Katechismus und die Anfänge des baptistischen Gemeindeunterrichts

Mit dem Reformationsjahr 2017 kommen die Schriften Luthers wieder neu in den Blick. Sein Kleiner Katechismus ist bis heute als Unterrichtsmaterial in Schule und Kirche aktuell. Auch in den Anfängen des Baptismus gab es verschiedene Unterrichtsmaterialien, aber der Kleine Katechismus findet sich unter diesen nicht. Ein guter Grund, das im Baptismus anfänglich eingeführte Unterrichtsmaterial und die Protokolle der ersten Bundeskonferenzen zur Frage der christlichen Bildung zu sichten. Welche Fragestellungen sind damals angesprochen, welche Argumente bewegt worden?¹

Doch zunächst ein Blick auf die Entstehung und Verwendung des Kleinen Katechismus von Luther: In der Vorrede² zu seinem Kleinen Katechismus wendet sich Luther an Pfarrer und Prediger und berichtet von der Not, die er als Visitator in Gemeinden erlebt hat. Seine Beobachtung ist, dass es vor allem in den ländlichen Gebieten den „einfachen Leuten“³ an Grundwissen über den christlichen Glauben mangelt. Luther stellt fest, dass keine Kenntnisse des Vaterunsers, des Glaubensbekenntnisses oder der Zehn Gebote vorhanden sind und dass viele Pfarrer nicht in der Lage sind, ihre Gemeindeglieder entsprechend zu unterrichten:

„... daß die einfachen Leute doch so gar nichts wissen von der christlichen Lehre, besonders auf den Dörfern. Und leider sind viele Pfarrherrn sehr ungeschickt und untüchtig zu lehren; doch sollen sie alle Christen heißen, getauft sein und die heiligen Sakramente genießen, können aber weder Vaterunser noch das Glaubensbekenntnis oder die Zehn Gebote, leben dahin wie das liebe Vieh und wie unvernünftige Säue.“⁴

Die neu gewonnene Freiheit des Evangeliums wird missbraucht. Luther sieht hier die Pflicht der Pfarrer, ihre Gemeindeglieder zu unterrichten. Aber wie? Dazu bringt Luther die christliche Lehre in einer „kleinen, schlichten, einfältigen Form“⁵ heraus, wie sie mit dem Kleinen Katechismus auch heute noch vorliegt, und fordert die Angesprochenen auf: „Darum bitte ich um Gottes willen,

¹ Einen guten Überblick über die Geschichte des baptistischen bzw. evangelisch-freikirchlichen Gemeindeunterrichts findet sich bei: BEIDERBECK, ULF: *Frei und geborgen. Eine Untersuchung zum Gemeindeunterricht im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden K.d.ö.R. (Baptismus-Studien 3)*, Kassel 2002.

² Im Folgenden zitiert nach MAU, RUDOLF (Hg.): *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*, Bielefeld 1997, 13-16.

³ A.a. O. 13.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

euch alle, meine lieben Herren und Brüder, die Pfarrherrn und Prediger sind, ihr wollet euch eures Amtes von Herzen annehmen, euch erbarmen über euer Volk, das euch anbefohlen ist, und uns helfen, den Katechismus in die Leute, insbesondere in das junge Volk zu bringen.⁶ Dabei sollen die Pfarrer darauf achten, dass sie immer den gleichen Wortlaut verwenden, damit die Texte auswendig gelernt werden können und vor allem die jungen und einfachen Menschen nicht durch unterschiedliche Textvarianten verwirrt werden.

„Das haben die lieben Väter auch wohl gesehen, die das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote alle in einer Weise gebraucht haben. Darum sollen wir auch bei den jungen und einfältigen Leuten diese Stücke so lehren, daß wir nicht eine Silbe verrücken oder ein Jahr anders als im anderen es dar bieten oder vorsprechen. Darum wähle dir, welche Form du willst, und bleibe immer dabei ... und lehre sie zu allererst diese Stücke, nämlich die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser usw., dem Text folgend von Wort zu Wort, daß sie es auch nachsagen können und auswendig lernen.“⁷

Die Kenntnis dieser Texte soll dann auch die Grundvoraussetzung für die Anerkennung als evangelischer Christ sein. Denen, die sich weigern, diese Texte zu lernen, soll gesagt werden, dass sie so keine (evangelischen) Christen sein können (sie sollen kein Stück christlicher Freiheit gebrauchen dürfen und dem Papst und seinen Beamten überlassen bleiben), was zur Folge hat, dass die Eltern und Hausherren ihnen Essen und Trinken verweigern sollen und sie Gefahr laufen, dass ein evangelischer Fürst sie des Landes verweisen kann. Weiter ist die Kenntnis der Texte die Voraussetzung für die Teilnahme am Abendmahl und für die Patenschaft bei einer Taufe. „Denn obwohl man niemand zum Glauben zwingen kann oder soll, so soll man doch die Leute dahin weisen und bringen, daß sie wissen, was Recht und Unrecht ist dort, wo sie wohnen, sich nähren und leben wollen.“⁸

Luther ist aber nicht nur daran gelegen, dass die evangelischen Christen die „Hauptstücke“ (Zehn Gebote – Glaubensbekenntnis – Vaterunser – Taufe – Abendmahl) gut auswendig wissen. Texte auswendig zu lernen, ist in einer Zeit, in der es noch keine allgemeine Schulpflicht gibt und nicht jede Person lesen und schreiben kann, die einzige Möglichkeit, auf Texte jederzeit zurückgreifen zu können und mit ihnen umzugehen. Luther beabsichtigt mit seinem kleinen Unterrichtsbuch jedoch mehr. Er möchte, dass die Christinnen und Christen in der Lage sind, auch die Bedeutung, den Sinn des Gelernten zu erfassen und zu verstehen.

„Zum zweiten, wenn sie den Text nun gut kennen, lehre sie danach auch seinen Sinn, so daß sie wissen, was es bedeutet. ... nimm dir dazu Zeit. Denn es ist nicht nötig, daß du alle Stücke auf einmal vornimmst, sondern eines nach dem anderen. Wenn sie das erste Gebot wohl verstanden haben, dann nimm dir das zweite vor, und so fort. Sonst werden sie überschüttet, so daß sie keines richtig behalten. Zum dritten,

⁶ Ebd.

⁷ A. a. O. 14.

⁸ Ebd.

wenn du sie nun diesen kurzen Katechismus gelehrt hast, nimm dir dann den großen Katechismus vor und hilf ihnen auch zu einem reicheren und weiteren Verständnis.“⁹

Dabei sollen die einzelnen Lehrstücke mit ihren verschiedenen „Werken, Nutz und Frommen, Gefahr und Schaden“¹⁰ herausgestellt und dies mit Beispielen aus der Bibel illustriert werden. Auch Beispiele aus anderen Büchern können sich hier als hilfreich erweisen. Je nach Zielgruppe (z. B. Handwerker, Händler, Bauern oder Kinder) soll auf das eine oder andere Gebot mehr Wert gelegt werden. An dieser Stelle der Vorrede ermahnt Luther die Obrigkeit und die Eltern sehr ernst, gut zu regieren und die Kinder in die Schule zu schicken. „Und hebe hervor, welchen furchtbaren Schaden sie anrichten, wenn sie nicht helfen, die Kinder zum Pfarrer, Prediger, Schreiber u. s. w. zu schicken [gemeint ist: geschickt zu machen, d. h. auszubilden, A. d. V.], und daß Gott sie schrecklich dafür strafen wird.“¹¹ Nachdem Luther sich in der Vorrede vor allem an die Prediger und Pfarrer wendet, adressiert er in den einzelnen Überschriften der Hauptstücke des Katechismus die Hausväter, z. B.: „Die zehn Gebote, wie sie ein Hausvater seinen Dienstleuten auf einfache Weise vorhalten soll“¹². Inhaltlich umfasst der Kleine Katechismus Luthers dann die genannten Bibeltexte (die Zehn Gebote, das Vaterunser, mehrere Texte zur Taufe, nicht nur Mt 28, 19-20, einen Text zum Abendmahl: 1 Kor 11, 23b-25) und das apostolische Glaubensbekenntnis. Die Texte werden in einzelne Abschnitte aufgeteilt, nach denen auf einfache Fragen wie z. B. „Was ist das?“ oder „Wie geschieht das?“ ein kleiner Abschnitt mit Erklärungen folgt, die dem Verständnis des Textes dienen sollen. Ergänzt werden die oben genannten Texte mit Anweisungen zur Beichte (unter dem Hauptstück „Das Sakrament der heiligen Taufe“), mit Gebeten (unter dem Hauptstück „Das Sakrament des Altars“) und abschließend mit der Haustafel (hier findet sich eine Sammlung verschiedener Bibelsprüche, die sich an unterschiedliche Zielgruppen (Bischöfe – Obrigkeit – Untertanen – Eltern – Jugend etc.) richten.

Luther überschreibt seinen Katechismus mit „Enchiridion“¹³. Er soll ein Handbuch für die sein, „die es nicht besser vermögen“¹⁴. Sie sollen „diese Tafeln“¹⁵ und diese kleine Schrift nehmen und dem Volk Wort für Wort vorsprechen“¹⁶. Luther legt damit eine Unterrichtshilfe für die „einfachen Pfarrherrn und Prediger“ vor, die mit dem Großen Katechismus ergänzt wird, der von ihm zeitgleich erarbeitet wird und im April 1529 erscheint. Grundlage für beide Arbeiten sind Predigt-

⁹ A. a. O. 14-15.

¹⁰ A. a. O. 15.

¹¹ Ebd.

¹² A. a. O. 16.

¹³ A. a. O. 13.

¹⁴ A. a. O. 13-14.

¹⁵ Die Teile des Kleinen Katechismus erschienen zu Beginn als großformatige Tafeln zur Aufhängung in Schulen und Kirchen, drei Tafeln im Januar 1529 (Zehn Gebote – Glaubensbekenntnis – Vaterunser) und zwei im März (Taufe und Abendmahl).

¹⁶ A. a. O. 14.

reihen Luthers über die Zehn Gebote, das Vaterunser und weitere Katechismuspredigten. Auch seelsorgerliche Motive bewegen ihn dazu, diese Texte zu verfassen. Im Gegensatz zu den mittelalterlichen Tugend- und Lasterkatalogen will Luther den Dekalog als Beichtspiegel zur Geltung bringen.¹⁷ Des Weiteren gilt Luthers Interesse der Kirchenzucht. Nach den negativen Visitationserfahrungen war Luther um eine neue Gemeindeordnung bemüht.¹⁸

Luther selber spricht davon, dass in den ersten drei Hauptstücken (Dekalog, Glaubensbekenntnis und Vaterunser) alles enthalten ist, was ein Christ wissen muss und bezeichnet den Katechismus als Laienbibel.¹⁹ Luther will mit seinen Katechismen ein Beispiel geben, wie der evangelische Glaube unterrichtet werden kann. Nach diesem Beispiel werden auch mehrere andere Katechismen verfasst, letztlich erlangen aber Luthers Schriften im Zuge der Kirchenspaltung und des Konfessionskirchentums „Öffentlichkeitsbedeutung im kirchenrechtlichen Sinn“²⁰. 1580 wird der Kleine Katechismus in das Konkordienbuch aufgenommen, damit ist der Wortlaut festgelegt. Schon vorher erlangt der Katechismus eine Bedeutung, die mit der Heiligen Schrift gleichrangig ist, indem er nicht nur als „Summe und Auszug“ der Heiligen Schrift, sondern selbst als „heilig“ und „göttlich“ bezeichnet wird.²¹ Infolgedessen dient der Katechismus eher dem kirchenpolitischen Zweck, die Einheit der Lehre sicherzustellen. Er dient nicht mehr primär als Grundlage für einen Unterricht, in dem der Hausvater, angeregt durch Luthers Erklärungen, den Seinen wesentliche Glaubensinhalte erklärt. Nun muss der genaue Wortlaut der Erklärungen auswendig gelernt werden. Das Verstehen tritt demgegenüber in den Hintergrund.

Zur Zeit des Pietismus kommt es zu einer Neubelebung der Katechese. Trost und Ermahnung stehen hier gegenüber der Bekenntnisnorm im Vordergrund. Es kommt wieder in den Blick, dass der Katechismus eine Anleitung ist, mit der Heiligen Schrift umzugehen und sie nicht ersetzen will. Im 19. Jahrhundert gewinnt der Kleine Katechismus mit der neulutherischen Orthodoxie wieder an Bedeutung; Ihm kommt Bekenntnischarakter zu.²²

Vor dem Hintergrund dieser Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Kleinen Katechismus sind die Argumente, die für und wider die Einführung eines Katechismus oder eines anderen Unterrichtsmaterials in den Anfängen der deutschen Baptistengemeinden angeführt wurden, zu betrachten.

¹⁷ Vgl. FRAAS, HANS-JÜRGEN: Art. Katechismus/IV. Evangelische Katechismen, in: RGG Bd. 4, Tübingen 2001, 864-866, 864.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. FRAAS, HANS-JÜRGEN: Art. Katechismus/I. Protestantische Kirchen 1. Historisch, in: TRE Bd. 17, Berlin/New York 1988, 710-722, 713.

²⁰ Vgl. a. a. O. 715.

²¹ A. a. O. 716.

²² Vgl. a. a. O. 720.

I Das Bekenntnis allein macht keinen „gläubigen“ Lehrer

In den Anfängen des Baptismus nehmen auch die Kinder baptistischer Eltern am regulären schulischen Religionsunterricht teil. In den Protokollen der Bundeskonferenz von 1849²³ findet sich dazu ein Antrag von Julius Köbner, der diskutiert und dem zugestimmt wurde. Köbner spricht an, dass Kinder Religionsunterricht von „ungläubigen Schullehrern“²⁴ erhalten. Es ist anzunehmen, dass sich diese Kritik auf evangelische Religionslehrer bezieht, die ausschließlich eine „intellektuell-institutionsbezogene lutherische Theologie“ vertreten und sich damit von den eher „erwecklich-erfahrungsbezogenen“ Baptisten unterscheiden²⁵. Köbner argumentiert, dass die Eltern in der Pflicht stehen, ihren Kindern in jeder Hinsicht die bestmögliche Ausbildung zukommen zu lassen, andernfalls könnte man ihnen die „gewissenlose Vernachlässigung der Kinder“ vorwerfen, wenn sie „gleichgültig werden gegen die ihren Kindern für das bürgerliche Leben und ihre Ausbildung überhaupt nötigen Kenntnisse“²⁶. Es ist nach Köbner somit die Pflicht der Eltern, für einen angemessenen (Religions-) Unterricht ihrer Kinder zu sorgen. Die Beschlüsse der Versammlung beginnen daher mit der allgemeinen Pflicht der Eltern, ihren Kindern Unterricht zur Ausbildung ihres Geistes zukommen zu lassen: „1) Die Versammlung spreche aus, daß sie es für eine Pflicht hält, unter keinem Vorwande Kinder vom Unterrichte zurückzuhalten, der zur Ausbildung ihres Geistes und zu ihrem besseren zeitlichen Fortkommen dienen soll, vielmehr ihnen so vielen Unterricht zu verschaffen, als die Umstände der Eltern es irgend gestatten.“²⁷ Mit dem ersten Beschluss wird der mögliche Einwand gegen den zweiten Beschluss (die Eltern hätten kein Interesse an einer guten Ausbildung ihrer Kinder, wenn sie sie vom Religionsunterricht fernhalten) gleich entkräftet. „2) Ebenso hält sie es für die Pflicht der Eltern, die Kinder in keinem Falle am Religionsunterricht eines ungläubigen Schullehrers Theil nehmen zu lassen.“²⁸ Die Versammlung erhebt beide Anträge einstimmig zu Beschlüssen. Ebenso beantwortet die Mehrheit der Abstimmenden die Frage Köbners: „Ob unsere Kinder am Religionsunterricht Theil nehmen können, wenn der Lehrer, obwohl einer anderen Confession angehörig, als ein gläubiger, gottseliger Mann anerkannt ist . . . mit einem Ja!“²⁹ An dieser Stelle wird deutlich, dass es nicht generell darum geht, dass ein Lehrer einer baptistischen Gemeinde angehört. Kriterium, die Kinder am Unterricht teilnehmen zu lassen, ist der persönliche Glaube und nicht das Bekenntnis des Unterrichtenden. Im An-

²³ Protocolle der Conferenz-Verhandlungen zu Hamburg im Januar 1849 von den Abgeordneten der Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark, Hamburg 1849, Nachdruck Kassel, 1982.

²⁴ A. a. O. 13.

²⁵ Vgl. BEIDERBECK, Frei 64 (wie Anm. 1).

²⁶ Protocolle 1849, 14 (wie Anm. 23).

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

schluss daran wird die Errichtung von eigenen Schulen diskutiert und einem Antrag des Abgeordneten Schlatter zugestimmt, dass die Gemeinde, wo es möglich ist, eigene Schulen errichten sollen. Auch hier ist der Beweggrund, die Kinder „gegen den schädlichen Einfluß, welchen in religiöser Beziehung die in Aussicht stehenden Volksschulen ausüben werden“³⁰, zu schützen. Wo die Errichtung eigener Schulen nicht möglich ist, wird es aus rein pragmatischen Gründen notwendig, einen eigenen Religionsunterricht einzurichten, wenn die Kinder aus genannten Gründen vom schulischen Religionsunterricht fern bleiben. Mancherorts waren für einen eigenen Unterricht „geprüfte“ Lehrer nötig, wie in der Konferenz von 1854 deutlich wird. Der Abgeordnete Niemetz berichtet davon, dass die Sonntagsschule in Memel seit anderthalb Jahren geschlossen ist und die Kinder „nun dem schädlichen Einflusse in den Schulen gänzlich überlassen“ werden müssen. Um die Kinder selber zu unterrichten, müsste ein „geprüfter Lehrer“ angestellt werden.³¹

Für einen eigenen Unterricht spricht also zum einen, dass die Gemeinde sicherstellen kann, dass die Unterrichtenden auch entsprechend „gläubig“ sind und die Kinder so keinem „schädlichen“ Einfluss ausgesetzt sind und zum anderen, dass die Kinder mit baptistischen Glaubensinhalten (ein eigenes Bekenntnis wurde bereits 1847 in Hamburg formuliert und gewann seit der Gründung des Bundes 1849 in den Gemeinden an Bedeutung³²) oder besser gesagt auf baptistische Art und Weise³³ unterrichtet werden.

Ulf Beiderbeck weist darauf hin, dass die Begründung für einen eigenen Unterricht in den Baptistengemeinden nicht eindeutig ist. Er sieht zwei Linien: Zum einen wollen die Baptistengemeinden sich gegenüber den kirchlichen Einflüssen abgrenzen, zum anderen soll der baptistische Nachwuchs einen adäquaten biblischen Unterricht erhalten und durch eigene baptistische Lehrer christlich erzogen werden.³⁴

2 Der eigene Unterricht macht eigenes Unterrichtsmaterial nötig

Dies wird auf der Bundeskonferenz 1854³⁵ thematisiert. Der Abgeordnete Cramme stellt den Antrag, einen Katechismus „zum Unterricht für unsere Kinder“ einzuführen. „Die Abfassung eines Katechismus auf Grund unseres Glaubens-

³⁰ Ebd.

³¹ Verhandlungen der dritten Conferenz des Bundes der vereinigten Gemeinden getaufter Christen in Deutschland, Dänemark, Schweden und der Schweiz, gehalten in Hamburg vom 12ten bis 16ten September 1854, Hamburg, 1855, 21.

³² Vgl. BRANDT, EDWIN: Vom Bekenntnis der Baptisten, in: BALDERS, GÜNTER (Hg.): Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984. Festschrift, Wuppertal/Kassel 1989, 175-232, hier 186.

³³ Vgl. vor allem die Ausführungen unten unter 5. und 7.

³⁴ BEIDERBECK, Frei 64 (wie Anm. 1).

³⁵ Verhandlungen 1854, 20 (wie Anm. 31).

Bekenntnisses zum Gebrauch für unsere Gemeinden finde ich sehr notwendig.³⁶ Er bezieht sich darauf, dass er aufs Strengste angewiesen wurde, seine Kinder am evangelischen Gottesdienst teilnehmen und sie den lutherischen Katechismus lernen zu lassen. Nun seien die Kinder zu seiner Freude von dieser Forderung befreit, aber es sei trotzdem „notwendig, unseren Kindern einen anderen Leitfadenden in der göttlichen Wahrheit, wie wir sie erkennen, in die Hände zu geben“.³⁷ Der Abgeordnete Niemetz unterstreicht das. Für einen „geprüften“ Lehrer, der Voraussetzung für die Wiederaufnahme der Sonntagsschule in Memel ist, „wäre ein Leitfadenden sehr von Nöthen“.³⁸

Ein eigenes Bekenntnis erfordert also ein eigenes Unterrichtsmaterial.

Weitere Argumente für die Einführung eines eigenen Unterrichtsmaterials sind:

Die Lehrenden können dadurch zum Unterricht befähigt werden:

Es handelt sich um ein allgemeines Bedürfnis, den unterrichtenden Personen einen Leitfadenden zur Unterstützung zur Verfügung zu stellen, da „die meisten Brüder keinen hohen Grad von Fähigkeiten besitzen, was wir namentlich bei Ertheilung des Unterrichts schmerzlich fühlen“.³⁹

Die Unterrichtsinhalte bekommen eine Ordnung:

Der Unterricht sollte „in einer gewissen Ordnung geschehen, um nicht alles untereinander zu mengen“.⁴⁰ Dabei wäre ein Leitfadenden, der mit Bibelsprüchen reichlich versehen ist, hilfreich.

Ein gemeinsames Unterrichtsmaterial schafft inhaltliche Sicherheit:

In Deutschland sei „die Unklarheit der religiösen Begriffe“ so groß. Daher gäbe es die Pflicht, „einen möglichst gründlichen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift zu ertheilen“.⁴¹

Ein Leitfadenden hilft, den Unterricht kindgerecht zu gestalten:

Eigentlich fließt der „vorzüglichste Unterricht ... aus der lauterer Quelle des Wortes Gottes selbst“, aber für Viele sei trotzdem ein Leitfadenden nötig, nicht weil sie „mit ihren Worten und Gedanken nicht hoch genug steigen können, sondern umgekehrt, weil viele nicht wissen, kindlich zu unterrichten, ganz hinunter zu steigen zu dem Begriffsvermögen der Kinder“.⁴²

³⁶ Ebd.

³⁷ A. a. O. 20-21.

³⁸ A. a. O. 21.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ A. a. O. 21-22.

⁴² A. a. O. 22-23.

Es gibt gute Erfahrungen mit Leitfäden und Katechismen:

Als unterstützendes Argument zur Erstellung eines Leitfadens wird von positiven Erfahrungen mit der Verwendung des „Kurzen biblischen Unterrichts“⁴³ und des Heidelberger Katechismus berichtet.⁴⁴

3 Ein Leitfaden soll es werden, kein Katechismus

Gleichzeitig mit dem Vorschlag, einen eigenen „Katechismus“ zu erstellen, tauchen erste Vorbehalte auf. Der Abgeordnete Ribbeck protestiert auf der Konferenz 1854 aus drei Gründen gegen die Einführung eines Katechismus:

Erstens: Der lutherische Katechismus wurde seiner Meinung nach „für die unwissenden römischen Priester, welche lutherisch wurden“⁴⁵ geschrieben. Demnach wäre die Voraussetzung für einen neuen Katechismus erst gegeben, wenn „unsere Gemeinden wieder ungläubige Prediger haben und die Gemeindeglieder unwissend sein werden ...

Zweitens: Wir wollen nur Gottes Wort haben als Regel des Glaubens und Lebens; der Katechismus aber ist Menschenwerk und wird doch leicht ein symbolisches Buch, welches sich neben oder über Gottes Wort stellt. Drittens: Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit; und deshalb bin ich gegen die allgemeine Einführung eines solchen Buches beim Unterricht.“⁴⁶

Der erste Einwand mag zunächst polemisch klingen. Anders ausgedrückt könnte Ribbeck aber meinen, dass er in Baptistengemeinden gläubige Prediger und „wissende“ Gemeindeglieder vorfindet und dass dies einen Katechismus überflüssig macht, weil seines Erachtens ein „gläubiger“ Prediger durchaus in der Lage ist, seine Gemeinde adäquat zu unterrichten bzw. weil die einzelnen Gemeindeglieder selbstständig in der Lage sind, sich eigenes Wissen durch das Lesen der Bibel anzueignen. Als zweites sieht Ribbeck die Gefahr, dass ein Katechismus wichtiger werden könne als die Bibel. Dieses Argument wird weiter unten noch einmal aufgegriffen (vgl. unter 7.). Mit dem Argument der Freiheit sind zwei unterschiedliche Aspekte berührt. Zum einen die Religionsfreiheit der einzelnen Person (vgl. unter 6.), die durch eine Verpflichtung aller Christen auf den Katechismus, anstatt z. B. ein selbstgewähltes Bekenntnis zu sprechen, gefährdet ist. Zum anderen wird die Autonomie der Ortsgemeinde (vgl. unter 4.) durch die Verpflichtung, dass ein Katechismus allgemein in allen Gemeinden eingeführt werden soll, berührt. Im Zuge der Diskussion lässt Ribbeck sich aufgrund der unter Abschnitt 2 genannten Argumente von der Notwendigkeit gemeinsamen

⁴³ Ein von Johann Gerhard Oncken bereits 1825 herausgegebenes Unterrichtsmaterial. Vgl. Fußnote 70.

⁴⁴ Verhandlungen 1854, 22 (wie Anm. 31).

⁴⁵ A. a. O. 21.

⁴⁶ Ebd.

Unterrichtsmaterials überzeugen, beantragt aber, „daß das beabsichtigte Buch nicht den Titel ‚Katechismus‘, sondern etwa ‚Bibellehre‘ oder ‚Leitfaden‘ führe. Wer sich schwach fühlt zu unterrichten, möge dazu seine Zuflucht nehmen. Besser ist's keinen Katechismus, sondern nur einfach Gottes Wort selbst zu gebrauchen.“⁴⁷ Wenn ein Katechismus gebraucht würde, schlägt Ribbeck den Heidelberger Katechismus vor, abgesehen von dem Punkt der Taufe. Der Abgeordnete Lehmann weist darauf hin, dass er einen „Leitfaden zum Religions-Unterricht entworfen“⁴⁸ hat. Er will ihn noch gründlich ausarbeiten „und wer ihn dann geeignet findet, mag sich dessen bedienen. Ich wünsche jedoch mit dem Bruder Ribbeck, daß derselbe durchaus nicht als der Katechismus unserer Confession eingeführt werde.“⁴⁹

Die Notwendigkeit eines gemeinsamen Unterrichtsmaterials für den Gemeindeunterricht wird erkannt, aber es soll eher ein Angebot, eine optionale Unterrichtshilfe sein und kein allgemeingültiger Katechismus. Dass die Gestalt eines „Katechismus“ nicht grundsätzlich abgelehnt werden muss, zeigt sich in der Zustimmung von Ribbeck und Köbner zum Heidelberger Katechismus. Köbner hält ihn sogar für kindgerecht.

4 Die Allgemeingültigkeit eines Katechismus berührt die Autonomie der Ortsgemeinde

Nachdem in der Diskussion erkannt wird, dass es gut wäre, ein Material zu erstellen und zu drucken, sodass es alle Gemeinden verwenden können, taucht der Gedanke auf, dass der Verdacht aufkommen könnte, die Bundeskonferenz beschließe die Einführung eines Buches, dessen Inhalt für alle Gemeinden allgemein verpflichtend sein könnte. Der Vorsitzende Oncken betont, dass es Sache der Gemeinden sei, einen Katechismus einzuführen und nicht der Konferenz.⁵⁰ Falls ein Leitfaden fertig gestellt würde, könne er nur nach und nach von den Gemeinden angenommen werden. Als der Abgeordnete Gülzau daraufhin vorschlägt, durch eine allgemeine Abstimmung den Brüdern, die den Leitfaden erarbeiten, das Bedürfnis danach zu signalisieren und sie dadurch zur Weiterarbeit zu ermutigen, wendet Köbner ein, dass auch dies den Anschein machen könnte, als wolle der Bund dieses Buch allgemein einführen.⁵¹ Die Delegierten reagieren hier sehr sensibel auf das Anliegen, einen Leitfaden für alle Gemeinden einzuführen. Es könnte als ein Eingriff in die Autonomie der Ortsgemeinde verstanden werden. Nicht nur, dass die Gemeinde verpflichtet wäre, nun dieses

⁴⁷ A. a. O. 22.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Vgl. ebd.

Material zu verwenden, anstatt dass die einzelnen Lehrer selber etwas entwerfen können und damit über die Praxis des Unterrichts entschieden wird, es könnte auch als ein Eingriff in die Autonomie der Gemeinde verstanden werden, was ihre christliche Lehre und ihr Bekenntnis betrifft.

5 Verstehen und selber denken statt auswendig lernen

Im Jahr 1858 wird dann endlich ein erster „Leitfaden durch die Bibel für Kinder“⁵² präsentiert. Jedoch ist er nicht, wie auf der Konferenz 1854 angekündigt, von Gottfried Wilhelm Lehmann sondern von Julius Köbner verfasst. Köbner geht hier heilsgeschichtlich vor, beginnt seinen Gang durchs Alte und Neue Testament daher bei der Schöpfung und endet mit der Vollendung des Reiches Gottes. Auch er arbeitet im Frage und Antwortstil. Die Antworten beinhalten eigene Ausführungen, Bibelzitate und reichlich Bibelstellenverweise. Die Fragen geben ihm die Möglichkeit, spezielle baptistische Schwerpunkte in das Bibelverständnis einfließen zu lassen. So findet sich z. B. unter dem Abschnitt Taufe diese Frage: „16. Weshalb wurde der gläubige Mensch also untergetaucht?“ Antwort: „Dieses von Christo verordnete Siegel und Wahrzeichen der Rechtfertigung und Heiligung befestigte den Gläubigen in seinem Glauben“⁵³ Es folgen Erklärungen, die dem Taufverständnis der ersten Baptistengemeinden entsprechen. Ein großer Raum ist dem Abschnitt „Die Gemeinde Christi“ gewidmet⁵⁴. Hier findet sich unter dem Unterpunkt „Das Evangelium“⁵⁵ ein baptistisches Missions- und Evangelisationsverständnis anstelle einer evangelischen Lehre von der Gnade. Daran schließt der Abschnitt „Bekehrung“⁵⁶ an, unter dem Sündenerkenntnis und die Wiedergeburt, durch die ein Mensch dann in die Gemeinde Christi kommt, thematisiert sind. Allgemein stellt Köbner Fragen zusammen, die den Unterrichteten ein Verständnis des Alten und Neuen Testaments erschließt, das auf die Offenbarung Gottes in Christus abzielt. Das Alte Testament wird entsprechend als Verheißung auf Christus hin interpretiert. Der Gestalt der Gemeinde, zu der der Einzelne durch Bekehrung und Taufe hinzugetan wird und verpflichtet ist, an ihrem Bau durch Mission mitzuwirken, gilt ein zentrales Interesse. Ferner sind die Einzelnen verpflichtet, ein ihrem Glauben gemäßes Leben zu führen. Die Hauptstücke des Kleinen Katechismus: Zehn Gebote – Vaterunser – Taufe und Abendmahl sind an entsprechender Stelle eingearbeitet und entsprechend baptistisch interpretiert. Das Apostolikum kommt als solches nicht vor. In seinem Vorwort gibt Köbner wichtige Hinweise zum Umgang mit diesem Leitfaden. Zunächst sollen die Unterrichtenden sich davon überzeugen,

⁵² KÖBNER, JULIUS: Leitfaden durch die Bibel für Kinder, Hamburg 1858.

⁵³ A. a. O. 79.

⁵⁴ A. a. O. 73-88.

⁵⁵ A. a. O. 76.

⁵⁶ A. a. O. 77.

dass „das Kind auch die gelesenen oder auswendig gelernten Theile dieses Büchleins wirklich verstanden habe.“⁵⁷ Der Unterricht dient also dem Verständnis der Bibel. Das Büchlein will ja, anders als der Kleine Katechismus, vor allem ein „Leitfaden durch die Bibel“ sein. Köbners didaktische Anweisung ist:

„Man lasse jede Frage in viele andere zerfallen, so lange, bis Alles verstanden ist. Man frage nach dem Sinn einzelner gebrauchter Ausdrücke, erkläre sie, wenn es nöthig ist, und nehme nicht zu leicht an, daß dies und jenes, was vom Lehrer leicht verstanden wird, auch vom Kind verstanden werde. Man begnüge sich nicht mit einem mechanischen Unterricht, sondern dringe auf Verständnis und nöthige die Kinder zum Denken.“⁵⁸

Hier findet sich eine indirekte Kritik am Auswendiglernen z.B eines Katechismus. Köbner bezeichnet dies als einen mechanischen Unterricht. Die Kinder sollen das Unterrichtete verstehen und sie sollen zum (eigenständigen) Denken angeregt werden. Köbner ist es wichtig, dass die Teilnehmenden einen eigenen Bezug zu den Inhalten, aber auch zum Glauben selbst entwickeln, der aber letztlich Geschenk Gottes ist. „Doch vor allen Dingen vergesse man nicht das Herz des Kindes, sondern nehme jede Gelegenheit wahr, durch ein gesalbtes, tiefgefühltes Herzenswort auf dasselbe zu wirken. Der Herr aber wird Gedeihen und Leben geben nach seinem Wohlgefallen.“⁵⁹ 1882 bestätigt Köbner dieses Anliegen noch einmal durch seinen abschließenden Gedanken, den er im Vorwort zu einem weiteren Unterrichtsmaterial, verfasst von Christoph Rode, schreibt: „Noch habe ich den Wunsch, daß niemand mit der Annahme von Formeln der Wahrheit, wären sie auch die edelsten und besten, sich begnüge, sondern daß jeder durch stete eigene Forschung sich das von Gott Geoffenbarte zum wirklichen Eigentum mache.“⁶⁰ Auch Rode selbst hat entsprechende didaktische Anleitungen parat:

„Ich erkläre gewöhnlich jede zu lernende Aufgabe kurz, veranlasse die Kinder sie gleich ihrem Gedächtnis in etwas einzuprägen und lasse sie dann bis zur nächsten Unterrichtsstunde mit den passendsten Bibelstellen und Liederversen auswendig lernen. Bei dem Hersagen werden die Antworten wieder durch Fragen und Antworten zerlegt und wo es angebracht ist, stellen die Schüler auch Fragen an mich. Lernen die Schüler verstehen, was dem Gedächtnis eingepägt wird und werden sie selbst zum Denken angeleitet, dann wird es selten an Aufmerksamkeit und dem gewünschten Fleiße fehlen.“⁶¹

Das Auswendiglernen ist also auch hier Bestandteil des Unterrichtsgeschehens, aber es steht im Dienst des Verständnisses, des eigenen Denkens und Forschens und ersetzt es nicht.

Der Unterricht ist auf die Zielgruppe ausgerichtet, nimmt die Teilnehmenden als Personen ernst, fördert ihr eigenständiges Denken, regt eigenes Forschen an und kann durch das Fragen und die über den Leitfadentext hinaus weiterführenden Fragen als dialogisches Geschehen angesehen werden.

⁵⁷ A. a. O. IV.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ RODE, CHRISTOPH: Christlicher Religionsunterricht für die reifere Jugend, Hamburg 1882, V.

⁶¹ A. a. O. VIII.

6 Der Bekenntnischarakter eines Katechismus steht im Widerspruch zur Religionsfreiheit der einzelnen Person

Wie oben schon erwähnt, berichtet der Abgeordnete Cramme 1854⁶² von der zwangsweise geforderten Teilnahme seiner baptistischen Kinder am evangelischen Gottesdienst und am Schulunterricht. „Ich glaube, wir dürfen uns dem nicht unterwerfen und ich freue mich, sagen zu können, daß meine Kinder jetzt von jener Forderung befreit sind.“⁶³ In ihrer internationalen Geschichte haben Baptisten Glaubensbekenntnisse oft exklusiv erlebt. Sie dienten den Kirchen dazu, den „rechten“ Glauben festzustellen und die, die ein anderes Bekenntnis hatten, auszuschließen⁶⁴. Verbindliche Glaubensbekenntnisse passen nicht zu dem baptistischen Grundsatz der Autonomie der Ortsgemeinde oder dem Gedanken der Religionsfreiheit, nach dem jeder und jede frei ist, ein eigenes Bekenntnis zu haben. Daher darf nicht gefordert werden, dass sich alle Baptisten auf ein allgemeingültiges Bekenntnis festlegen, das auswendig gelernt wird und jederzeit abprüfbar ist. Wie wichtig die Religionsfreiheit des Einzelnen ist, wird in der Diskussion auf der ersten Bundeskonferenz von 1849 sichtbar, wenn es um die (zwangsweise) Konfirmation baptistischer Kinder geht. Sind die Eltern erst nachdem sie ihre Kinder schon getauft hatten zu einer Baptistengemeinde durch Bekehrung und Taufe „konvertiert“, so galten die Kinder nach wie vor als evangelisch, mussten am Konfirmandenunterricht teilnehmen und wurden zur Konfirmation aufgefordert. Dazu merkt Köbner 1849 an,⁶⁵ dass Väter und Mütter alles aufbieten sollen, um die Konfirmation ihrer Kinder zu verhindern, aber keine Zwangsmittel „da der Grundsatz der Religionsfreiheit auch mit Rücksicht auf unsere erwachsenen Kinder aufrecht zu erhalten ist. Wenn daher erwachsene Kinder trotz aller Ermahnung in die Staatskirche eintreten wollen, so haben wir uns nur vor jeder Handreichung in dieser Beziehung sorgfältig zu hüten.“⁶⁶

Auch in der Konferenz 1860 ist die Konfirmation noch einmal Thema: „Was können Eltern thun, um ihre Kinder von der Konfirmation zurückzuhalten?“⁶⁷ Der Abgeordnete Kammer sieht in der Behauptung der Eltern, dass sie ihre Kinder doch nicht mit Gewalt zurückhalten können, einen Vorwand. Lehmann schlägt vor, dass die Eltern mit ihren Kindern positiv von der Gemeinde sprechen und nicht nur über Missstände in der Gemeinde klagen sollen. Der Abgeordnete Rauschenbusch sieht als Grund für die Teilnahme baptistischer Kinder an der

⁶² Verhandlungen 1854, 20-21 (wie Anm. 31).

⁶³ A. a. O. 20.

⁶⁴ Vgl. BRIGGS, Art. Credalism, und Art Creeds in: BRIGGS, JOHN H. Y. (ed.): A Dictionary of European Baptist Life and Thought, London 2009, 128 f und 129 f.

⁶⁵ Protocolle 1849, 63 (wie Anm. 23).

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Auszug aus dem Protokoll der fünften Bundes-Conferenz, gehalten von den Abgeordneten der vereinigten Gemeinden getaufter Christen, in Deutschland, Dänemark und der Schweiz, zu Hamburg vom 4. bis zum 12. September 1860, Hamburg 1869, 38 (dort kursiv).

Konfirmation ein Versäumnis der Eltern. Sie haben ihren Kindern keinen Gehorsam gelehrt und ihnen nicht den nötigen Unterricht zukommen lassen.⁶⁸ Ein neues Argument für den Unterricht taucht auf: Kinder sollen mündig werden, sich gegen die Konfirmation oder auch dafür zu entscheiden. Die Information über die evangelischen bzw. baptistischen Glaubensinhalte und -formen, das Verständnis und Wissen darüber, sind notwendige Bedingungen einer Mündigkeit, die ja Voraussetzung für ein Wahrnehmen der eigenen Religionsfreiheit ist. Wollen sich Kinder von baptistischen Eltern aber konfirmieren lassen, so soll dies Ausdruck ihrer Mündigkeit und Religionsfreiheit sein und eine Konfirmation nicht unter dem Zwang der Kirche stehen, sowie ein Fernbleiben von der Konfirmation nicht durch den Zwang der baptistischen Eltern erwirkt werden soll.

7 Bibel oder Katechismus

Das wohl wichtigste Argument gegen die Einführung eines Katechismus ist, dass die Gefahr besteht, dass er die Bibel ersetzen könnte. Ein Katechismus soll dem Verständnis der Bibel dienen und nicht die Bibel ersetzen. Schon Ribbeck weist auf der Bundeskonferenz von 1854 mit seinem zweiten Einwand darauf hin, dass der Katechismus Menschenwerk ist und leicht ein symbolisches Buch wird, „welches sich neben oder über Gottes Wort stellt“.⁶⁹ Oncken betont ihm gegenüber, dass über das Wort Gottes ja auch gepredigt würde, „was ja auch ein Leitfaden ist“⁷⁰ und weist damit darauf hin, dass wir das Wort Gottes nie ohne menschliche Interpretation vorfinden. Ein gutes Beispiel ist das Arbeitsmaterial, mit dem Oncken in den ersten Sonntagsschulen (seit 1825) gearbeitet hat.⁷¹ Der Titel „Kurzer biblischer Unterricht in vierzig Abtheilungen worin alle Fragen durch Worte der heiligen Schrift beantwortet sind für die Jugend in Familien und Schulen“⁷² ist Programm. Die Fragen werden jeweils nur mit einer, sehr selten zwei Bibelzitaten beantwortet. Es finden sich keine Ergänzungen, eigene Anmerkungen oder Interpretationen, und doch verfolgt die Anordnung und Zusammenstellung der Fragen eine eindeutige theologische Linie im Sinne der Erweckungsbewegung, was Ralf Dziejwas im Vorwort der Neuauflage deutlich betont.⁷³ Einerseits soll die Bibel allein Richtschnur für Lehre und Leben der Baptisten und ihrer Gemeinden sein, andererseits findet sich in Predigt und Lehre nie nur „die Bibel allein“. Das erarbeitete Unterrichtsmaterial ordnet sich

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Verhandlungen 1854, 21 (wie Anm. 31).

⁷⁰ A. a. O. 23.

⁷¹ DZIEWAS, RALF (Hg. und Einleitung): Der Katechismus des jungen J. G. Oncken 1825. Sonderausgabe anlässlich des 175. Jahrestages der Eröffnung der ersten Sonntagsschule in Deutschland im Januar 2000 und dem 200. Geburtstag J. G. Onckens, Berlin 2000.

⁷² Ebd.

⁷³ A. a. O. 5.

aber dem eigenen Umgang mit der Bibel unter, will nur Leitfaden sein, will zum eigenen Bibellesen befähigen und auf keinen Fall die Bibel verdrängen. So Köbner 1858 im Vorwort zu seinem „Leitfaden“:

„Dies Büchlein will nicht die heilige Schrift beim Religionsunterricht verdrängen, sondern vielmehr nur ein Leitfaden durch dieselbe sein ... Es will aber dem Kinde zeigen, daß die Schrift ein zusammenhängendes Ganzes ist, welche Einen göttlichen Rathschluß zur Seligkeit, Einen Christus erhält und verkündigt.“⁷⁴

Wichtig ist hierbei auch, dass die Kinder selber in der Bibel lesen:

„Das Kind werde denn mit der Bibel in der Hand durch die alttestamentliche und neutestamentliche Geschichte geführt, während der Leitfaden dazu dient, seine Begriffe zu ordnen, damit es die Lehre des Heils in ihren Theilen und als Ganzes überblicken könne.“⁷⁵

Es ist also nicht nur eine Autoritätsfrage: Wem kommt mehr Autorität zu, der Heiligen Schrift oder dem Katechismus? Sondern die ganz praktische Frage: Wird in der Bibel gelesen, werden die Jugendlichen mit der Fülle der Schrift(en) vertraut gemacht oder begnügen sich die Beteiligten mit dem kürzeren Katechismus?

Zusammenfassend ist zu sagen, dass sich die ersten Baptistengemeinden auf ihren gemeinsamen Konferenzen aus guten Gründen für das Angebot eines gemeinsamen Unterrichtsmaterials, das einerseits die Lehrenden entlasten und unterstützen und andererseits die Kinder zum eigenen Umgang mit der Bibel und zum Bekennen ihres christlichen Glaubens befähigen sollte, entschieden haben. Ebenso haben sie sich aus guten Gründen gegen einen für alle Gemeinden verbindlichen Katechismus, der die eigene Auseinandersetzung mit Bibel und Glauben verstellen und die persönliche Religionsfreiheit und die Autonomie der Gemeinde gefährden könnte, ausgesprochen. Ihnen war wichtig, dass ihre Kinder selber in der Bibel lesen und sie verstehen. Ihr Engagement zielt auf einen eigenen Glaubensbezug, Verständnis und Mündigkeit. Damit sind sie von dem ursprünglichen Anliegen Luthers nicht weit entfernt. Auch ihm war es ein Anliegen, dass die Christen verstehen, was sie glauben und einen eigenen Bezug dazu haben, dass sie ihr Leben nach dem Wort Gottes, z. B. nach den Zehn Geboten, ausrichten und dass sie wissend, verstehend und glaubend an den Gottesdiensten, an Tauf- und Abendmahlsfeiern teilnehmen. Beide Katechismen sollten dazu dienen und konnten von den Verantwortlichen in ihrer neu gewonnenen evangelischen Freiheit gebraucht werden, die ihnen anvertrauten Menschen in ihrem christlichen Glauben zu fördern.

⁷⁴ Köbner, Leitfaden, III (wie Anm. 52).

⁷⁵ Ebd.

Summary

The reason for Luther's Smaller Catechism was his observation of a limited knowledge of the faith, which he ascribed to a want of easily understandable instructional material. The catechism served primarily the instruction of believers but also towards guaranteeing theological unity.

Among the early German Baptists, the introduction of uniform teaching material with a potential confessional character was controversial. This has still not changed. While the necessity of a comprehensive Christian instruction was never questioned, there were always objections to resolutions regarding the necessary teaching materials, as to whether such unifying texts might restrict the autonomy of the local church or the freedom of conscience of the individual on the one hand, or on the other hand would weaken the standing of the bible. For good reasons instructional material was offered, without this being understood as being a catechism.

Prof. Dr. Andrea Klimt, Professorin für Praktische Theologie, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;
E-Mail: andrea.klimt@th-elstal.de

Udo Rehmann

Gott als Heimatgeber

Predigt über Johannes 14, 1–3

Willkommen, herzlich willkommen (der Predigende wirft mit Konfetti und versprüht Seifenblasen)!¹ Ich hoffe, so oder so ähnlich bist du in deiner Kleingruppe heute Nachmittag empfangen worden. Vielleicht hast du dabei etwas Unglaubliches erlebt. Du hast jemanden wiedergetroffen, den du vor 2 Jahren auf dem BUJU im Schnee in Alsfeld das letzte Mal gesehen hast.

Es gibt bestimmt viele tolle Geschichten, wenn Menschen sich nach langer Zeit zum ersten Mal wiedersehen, aber die hier² ist wirklich verrückt: Zwei Zwillingbrüder wurden nach der Geburt getrennt und zur Adoption freigegeben. Die neuen Eltern sind sich zu keinem Zeitpunkt begegnet. Vierzig Jahre später hat sich der eine entschieden, seinen Zwillingbruder, von dem er wusste, zu suchen. Nach längerer Suche hat er ihn tatsächlich gefunden und Folgendes festgestellt:

- Ihre Eltern haben ihnen unabhängig voneinander den gleichen Vornamen gegeben: JAMES!
- Beide haben im Bereich der Strafverfolgung gearbeitet.
- Beide haben ausgezeichnete handwerkliche und künstlerische Fähigkeiten.
- Sie haben beide eine Frau geheiratet, die den Vornamen Linda trägt.
- Sie haben jeweils zwei Söhne bekommen und ihnen die gleichen Vornamen gegeben: den ersten James Allan mit zwei l und den anderen James Alan mit einem l.
- Nachdem sie beide von der ersten Frau geschieden worden sind, haben sie wieder geheiratet und zwar beide eine Frau mit Namen Betty.
- Und beide hatten einen Hund, den sie Toy genannt haben.

Was für ein Zufall!

¹ Die Predigt wurde in der Eröffnungsveranstaltung auf dem Bundesjugendtreffen (im Folgenden BUJU genannt) der Baptisten am 27. Juli 2016 in Otterndorf gehalten. Im Rahmen aller Predigten der Abendveranstaltungen sollte die erste Predigt deutlich machen, wie Gott als Heimatgeber ist. Damit die Predigt etwas verständlicher ist, wurde die Sprache an einigen Stellen dem Leseformat angepasst. Die Predigt wurde mit 4 Bildern unterlegt: 1. Ein Wohnzimmer mit einem Staubsauger (Stichwort: vorbereiten), 2. Eine Stretch-Limousine (Stichwort: abholen), 3. Eine offene Tür (Stichwort: ankommen), 4. Ein Mann, der in den Kühlschrank schaut (Stichwort: ohne zu fragen).

² Quelle: <https://www.thetreeofawakening.com/blog/amazing-coincidences/>.

Was muss das für eine Willkommenssituation gewesen sein! Die haben sich noch nie gesehen, um dann gemeinsam diese Aneinanderreihung kurioser Zufälle in ihrem Leben festzustellen. Abgefahren!

Manchmal stelle ich mir meine Willkommenssituation bei Gott vor. Vielleicht sagt er dann nach anfänglichen Umarmungen und „Schön, dass du da bist“: „Krass, Udo, weißt du noch, als du vor vielen Jahren zuhause auf dem Sofa gelegen hast? Du hast deinen blauen Lieblingspulli angehabt und die Uhr hat 18:20 Uhr angezeigt. Damals hast du dir gewünscht, dass dieser Moment nie vorbeigehen soll – ich habe ihn gespeichert, so wie du.“

Oder er sagt: „Weißt du noch Sommer 1989, kurze Hose, T-Shirt? Du bist Fahrrad gefahren und kamst auf die grandiose Idee, mitten in der Fahrt deine Hände zu kreuzen und wieder am Fahrradlenker anzufassen! Du hast dich aus voller Fahrt auf diesem spitzkörnigen, groben Asphalt mega abgepackt! Ich kann diesen Moment genauso wenig vergessen wie du.“

Ich hoffe auf diesen Moment, Gott zu begegnen und festzustellen, dass mein ganzes Leben keine Aneinanderreihung kurioser Zufälle war wie bei den Zwillingbrüdern. Sondern, dass Gott mich und mein ganzes Leben sehr gut kennt: die kleinen unwichtigen, aber doch unvergesslichen Momente, die schmerzhaften Momente und all die schönen, mein ganzes Leben von Anfang an. So als ob er meine Sprache spricht: „Willkommen, Udo!“

Gott heißt dich willkommen in deiner Sprache. Und bei ihm ist das nicht bloß daher gesagt. Es bedeutet: „Ich verstehe dich, ich kenne dich.“ Du bist jetzt hier in Otterndorf, „angekommen, bei ihm, Gastgeber und Hausherr, an einem Platz, der für fast jeden ein Traum wär!“ (eine Zeile aus dem BUJU Einladungstrailer)

Aber vielleicht nur äußerlich. Innerlich bist du noch ganz woanders. Beim Streit mit deiner Freundin auf der Hinfahrt. Beim Wow-Effekt, als du deine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Zeldorf kennengelernt hast. Beim Nase-rümpfen, als du das Zelt geöffnet hast und deine Heimat für die nächsten Tage gesehen hast.

Heimat? Was ist das? Wo bist du zuhause? Wo bist du fremd? Vielleicht brauchst Du noch ein wenig, bis du hier wirklich angekommen bist. Deswegen möchte ich euch mit hineinnehmen in meine Überlegungen, was für Gott Heimat bedeutet. Wo er zuhause ist! Wie sein Heimatgeberstyle aussieht!

In Johannes 14, 1–3 (Neue Genfer Übersetzung) lesen wir: „Lasst euch durch nichts in eurem Glauben erschüttern!“, sagte Jesus zu seinen Jüngern. „Vertraut auf Gott und vertraut auf mich! Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich dann etwa zu euch gesagt, dass ich dorthin gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten? Und wenn ich einen Platz für euch vorbereitet habe, werde ich wiederkommen und euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin.“

Jesus sitzt mit seinen Jüngern in irgendeinem Haus in Jerusalem. Jerusalem ist damals für alle Juden ein Stück Heimat gewesen. Der Ort, wo die großen Partys des Jahres gefeiert wurden, die Heimat ihres Gottesglaubens. Zusammen haben

Jesus und die Jünger gerade das Passahmahl gefeiert. Hier macht Jesus dieses Fass auf und setzt zu einer fulminanten Abschiedsrede an. In diesem Abschied liegt ein geheimnisvoller Anfang. Denn genau hier zeigt uns Jesus etwas über die außergewöhnliche Willkommenskultur des Heimatgebers.

(Einblendung erstes Bild: *vorbereiten*)

Jesus sagt: „Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten!“ (V. 2) Für dich und mich, genauso wie für die Jünger damals. Und er meint damit, dass er alles herrichtet. Wenn wir etwas vorbereiten, dann aus einem bestimmten Grund. Du bereitest dich z. B. auf eine Klausur vor, weil du erwartest, dass sie auch geschrieben wird. Sonst würdest du dich ja nicht vorbereiten! Ok, ich sehe, dass ist nicht für alle ein gutes Beispiel.

Wenn wir – kurz bevor Besuch kommt – uns fragen, ob der Teppich schon immer grau war, oder einfach nur Staub drauf liegt, dann würden wir – also die meisten von uns, hoffentlich – vermutlich staubsaugen oder putzen. Wir hatten neulich Übernachtungsbesuch und haben für die Gäste alle Betten hergerichtet. Wir haben das nicht gemacht, weil wir gehaut haben, dass sie möglicherweise kommen könnten, sondern weil wir es wussten.

Das ganze BUJU wurde so lange vorbereitet, in der Erwartung, dass du da bist. Wer sich vorbereitet, tut dies aus einem bestimmten Grund und das ist die simple, aber tiefe Botschaft dieser Jesusworte: „Ich erwarte dich! Ich bin auf dich vorbereitet, wenn wir uns begegnen!“

Jesus erwartet dich hier auf dem BUJU. Er ist auf die Begegnung mit dir vorbereitet, hat alles hergerichtet. Und er sagt auf die Art und Weise wie du es heute brauchst: „Willkommen!“

Das ist der Grund, warum wir auch hier zuhause sein können. Weil du bei Jesus willkommen bist, kannst du längst zuhause sein. Er kennt dich, die kleinen und großen Geschichten deines Lebens. Niemand ist ihm fremd.

Und genauso wie wir keine fremden Personen für Jesus sind, hoffe ich, dass in diesen Tagen viele, die sich noch nicht kennen, zu Freunden werden! Darin würde etwas von dem Heimatgeberstyle Gottes sichtbar werden.

Unter Umständen erwartest du viel von diesen Tagen. Du hast dir was vorgenommen. Du willst gemeinsam mit den Leuten hier richtig was erleben, aber auch Gott ganz neu, wieder neu, anders, näher, größer, wunderbarer erfahren. Aber zusätzlich zu dem, was du dir vom BUJU erwartest, möchte ich dir sagen, dass der Heimatgeber dich erwartet und du ihm willkommen bist. Gott als Heimatgeber hat diesen Platz, dieses BUJU vorbereitet und will dir und mir begegnen.

Jesus sagt etwas Zweites in diesem Text, etwas sehr Entscheidendes, unerhört Neues, das eine Strategieveränderung in der Geschichte zwischen Gott und seiner Schöpfung bedeutet. Jesus sagt: „Ich werde wiederkommen und euch zu mir holen!“ (V. 3)

(Einblendung zweites Bild: *abholen*)

Jesus holt uns ab! In der Bibel wird immer wieder beschrieben, wie Gott Anläufe nimmt, bei den Menschen anzukommen, aufgenommen zu werden. Die Menschen sollten Gott zu sich aufnehmen. Das Leben mit ihm teilen.

Wir sind nicht nur ein zufälliges Produkt eines schon ewig andauernden Entwicklungsprozesses. Wir sind geschaffen, gewollt als Gegenüber! Deswegen hat Gott nach diesem Platz bei seinen Menschen gesucht.

Die Bundeslade mit den Gesetzestafeln, die Stiftshütte mit Altar und Leuchter sind solche Plätze gewesen. Darüber heißt es: „Ich werde mitten unter den Israeliten wohnen und ihnen Gott sein.“ (Ex 29,45) Weil das nicht so richtig funktionierte, ist der zweite Schritt der Tempel gewesen. Auch hier heißt es wieder: „Ich werde inmitten der Israeliten wohnen und mein Volk Israel nicht verlassen!“ (1 Kön 6, 13).

Auch das ist schwierig gewesen. Es ist für die Menschen zu kompliziert, einen Platz zu schaffen, an dem Gott zuhause sein sollte, um auf besondere Art und Weise erfahrbar zu sein.

Deswegen hat Gott entschieden, in Jesus Christus selbst auf die Welt zu kommen und als Mensch unter den Menschen zu wohnen. Und dann heißt es plötzlich: „Und die seinen nahmen ihn nicht auf!“ Dieser Satz steht am Anfang des Johannesevangeliums (Joh 1, 11).

Also nicht einmal die, die ihm kulturell und religiös nahestanden, nahmen ihn auf! Keine Stretchlimo für Jesus. Kein Abholservice. Kein Platz. Nirgends gab es einen Heimatgeber auf dieser Welt für den Sohn Gottes!

Klar, könnte man jetzt sagen, Gott hat sich selbst eingeladen. Da kann er nicht unbedingt erwarten, dass die Türen offenstehen und er hineingebeten wird. Aber in Jesus kommt ja nicht irgendwer, sondern der Messias, der Gesalbte Gottes, sein eingeborener Sohn.

Deswegen ändert Gott seine Strategie. Er stellt sie geradezu auf den Kopf. Jesus wird im Auftrag seines Vaters vom Heimatnehmer zum Heimatgeber.

„Wenn ihr mich nicht aufnehmt, dann nehme ich euch auf. Ich hole euch ab!“ Das ist die neue Message vom Bild der Wohnung. Jemanden zu sich holen ist sehr familiär gemeint. Jesus sagt damit: „Ich nehme dich in meine Hood, du wirst ein Teil meiner Familie sein!“

Er fährt vor, er holt dich ab, wo immer du auch stehst! Das ist die zweite simple, aber tiefe Botschaft dessen, was Jesus hier sagt: „Du musst mich nicht zweifelt suchen, weil ich dich finden und abholen will!“

Das ist der Inhalt der Predigt, die Jesus immer wieder gehalten hat. Denkt an die Geschichten vom Verlorenen (Lukas 15). Der Hirte sucht solange, bis er sein Schaf wiedergefunden hat. Der Vater läuft seinem Kind entgegen. Warum?

(Einblendung drittes Bild: *ankommen*)

Damit wir ankommen können. „Damit ihr dort seid, wo ich bin!“, so drückt es Jesus aus. Jesus macht deutlich, dass wir seine Sehnsucht sind. So wie eine offene Tür, die dir sagen möchte: „Komm rein, komm an, zuhause.“

Neulich kam ich bei uns zuhause die Treppe runter und die Haustür stand sperrangelweit offen. Ich habe sie dann zugeschmissen. Mich hat die offene Tür geärgert. So sind wir Menschen. Leben mit verschlossener Tür. Es soll nicht jeder einfach so in unsere Heimat reinkommen und das hat auch seine Berechtigung. Wem du Einblicke in dein Leben gewährt, ist dir überlassen.

Ich lese hier im Johannesevangelium nur, dass es bei Jesus anders ist als bei uns. „Ihr sollt unbedingt da sein, wo ich bin!“

Jesus hätte auch sagen können: „In meines Vaters Haus hat jede Wohnung eine offene Tür.“ Sie ist für dich offen. Es soll deine Heimat sein. Jederzeit ankommen zu dürfen, reinzukommen. Du darfst dich ganz zuhause fühlen.

Ich habe lange überlegt, welches Einrichtungsstück oder Gerät unbedingt in diese Wohnung gehört, damit es Heimat wird. Für mich gibt es keinen Zweifel, es ist der Kühlschrank!

(Einblendung viertes Bild: *ohne zu fragen*)

Ja, ein Kühlschrank, der dir gehört! Der Kühlschrank ist so etwas wie der paradiesische Urzustand. Es ist das Synonym für Heimat. Denn du bist da wirklich zuhause, wo du ohne zu fragen an den Kühlschrank gehst. Würdest du einfach als Gast bei Verwandten oder Freunden aufstehen und ohne zu fragen an den Kühlschrank gehen? Wenn ja, denk mal über deine Manieren nach!

Heimat ist da, wo du ohne zu fragen deinen Kopf in diesen weißen Traum-erfüller, Genussbringer, Sattmacher stecken kannst, ohne schräg angeguckt zu werden. Ohne zu fragen den Joghurt essen, ohne zu fragen den Apfel-Grünkohl-Limette Smoothie trinken, ohne zu fragen den Belag für dein Lieblings sandwich rausholen: Käse, Wurst, Ketchup, Käse, Wurst, Majo, Käse, Wurst, Senf ... Wurst, Wurst.

Es ist der Moment, in dem wir ohne zu fragen leben können. Und das ist der Moment der Freiheit. Eine Freiheit, die mich nicht zwingt, sondern lässt. Die mir nichts nimmt, sondern alles gibt, was ich zum Leben brauche. Dafür steht der Kühlschrank. Dafür beschreibt Jesus diesen architektonischen Masterplan des Heimatgebers. Eine Wohnung, die letztlich nicht aus Mauerwerk, Türen und Fenstern besteht. Eine Wohnung, die nicht durch Sofaecke, Sitzsack oder Laybag gemütlich wird.

Gott fühlt sich da zuhause, wo er in Beziehung zu uns stehen kann. Wenn wir durch die offene Tür in die Wohnung eintreten, die er für uns vorbereitet hat. Das ist die dritte simple, aber tiefe Botschaft, die Jesus uns mitteilt: „Ich möchte nichts sehnlicher, als dass du da bist, wo ich auch bin!“

So wie Jesus Heimatgeben beschreibt, geht es um seine Beziehung zu uns: „Ich bereite mich auf dich vor und erwarte dich. Du musst den Weg zu dieser Heimat nicht alleine finden. Ich hole dich ab und nehme dich in meine Wohngemeinschaft auf.“

Dieser Heimatgeber will uns in den nächsten Tagen begegnen. Bist du dafür bereit?

Die Band singt gleich ein Lied. Während dieses Liedes hast du die Gelegenheit für dich und dein BUJU beten zu lassen. Es geht nicht um eine Entscheidung, sondern um eine Haltung: „Wenn du, Jesus, mir begegnen willst, dann will ich dafür offen sein!“ Vielleicht merkst du, dass du dich hier noch nicht wohl fühlst, noch nicht wirklich willkommen. Unter Umständen liegt eine stressige Zeit hinter dir. Ich will dir Mut machen, deine Situation Gott anzuvertrauen. Jesus sagt: Vertraut Gott und vertraut mir. Deswegen, lass dir sein Willkommen zusprechen.

Am Rand stehen Leute, die gerne für dich und deine BUJU-Tage beten. Die dir gerne zusprechen, dass, egal wo du innerlich bist, der Heimatgeber dich erwartet und abholen will. Er hält dir die Tür offen, damit du rein- und ankommen kannst.

Pastor Udo Rehmann (BEFG), Leiter des Gemeindejugendwerkes, Julius-Köbner-Straße 4, 14641 Wustermark; E-Mail: urehmann@baptisten.de.

Kommentar zur Predigt von Udo Rehmann

I Zum Rahmen der Predigt

Die Predigt¹ wurde im Sommer 2016 auf dem Bundesjugendtreffen (BUJU) des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher-Gemeinden (BEFG) gehalten. Daraus ergeben sich mehrere Besonderheiten.

- Die Hörschaft (laut Bericht mehr als 1000 Leute: <https://www.gju.de/freizeiten-events/buju/buju-2016-bericht>) ist eine „Gemeinde“, die sich zu einem einmaligen Anlass für einen bestimmten Zeitraum zusammenfindet.
- Die „Gemeinde“ besteht zum größten Teil aus Jugendlichen und jungen Erwachsenen, der Zielgruppe des BUJU.
- Auf dem BUJU fanden mehrere Gottesdienste statt, die das Thema „Heimatgeber“ aufbauend und fortführend bearbeiten sollten.

Udo Rehmann hatte mit dieser Predigt zudem eine besondere Herausforderung zu bewältigen. Die Predigt wurde im Rahmen des Eröffnungsgottesdienstes für das Festival gehalten. Rehmann hatte die Aufgabe, die Hörer aus ihren unterschiedlichen Herkunftssituationen abzuholen. Er sollte sie zudem in das Thema des Festivals mit hineinnehmen, ohne bereits alle Antworten zum Thema vorwegzunehmen.

Diese Besonderheiten müssen bei der Kommentierung der Predigt berücksichtigt werden. Dass der Prediger sich dieser Herausforderung bewusst war, wird vor allem zu Beginn und am Ende der Predigt deutlich. Die Hörer werden überschwänglich begrüßt, die Jugendlichen werden in ihrer Situation ernstgenommen (Beispiel von der Ankunft am Zeltplatz in der Kleingruppe). Zum Schluss werden die Hörer eingeladen, sich auf Begegnungen mit Jesus in den nächsten Tagen einzulassen. Die Möglichkeit einer Glaubensentscheidung für Jesus Christus wird nicht vorweggenommen.

2 Wahrnehmungen beim erstmaligen Lesen der Predigt

Während ich die Predigt das erste Mal lese, liegt die Beerdigung einer jungen Mutter aus meiner Ortsgemeinde nur wenige Tage zurück. Auf Wunsch der Hinterbliebenen habe ich für die Trauerpredigt den gleichen Bibeltext zugrunde

¹ Neben dem mehrfachen Lesen und Durchdenken des Predigtskriptes habe ich auch die Möglichkeit genutzt, die Predigt anzuhören. Dabei wird der besondere Kasus noch deutlicher. Zu finden unter: <https://www.buju.de/predigtthemen/> (abgerufen am 22.12.2016).

gelegt. Ich bin überrascht, dass dieser Text als Grundlage für die Eröffnung eines Festivals gewählt wurde, den ich als Trosttext auf einer Beerdigung gepredigt habe. Ich bin gespannt, wie Rehmann mit diesem Bibelabschnitt umgehen wird.

Nach dem erstmaligen Lesen der Predigt ist klar, dass der Prediger keine Auslegungspredigt gehalten hat, sondern den Bibeltext – genauer das von Jesus eingebrachte Bild mit den Wohnungen – als „Sprungbrett“ benutzt, um mit vier verschiedenen Bildern drei Hauptaussagen weiterzugeben.

Schon beim ersten Lesen empfinde ich die lange Einleitung und die Fülle der darin angedeuteten Themen verwirrend.² Die Hauptaussagen Rehmanns hingegen sind durch verschiedene Bilder klar voneinander abgetrennt und helfen, eine Gliederung entdecken zu können.

Insgesamt nehme ich ein tiefes Ineinander von verschiedenen Themen wahr, die kurz angesprochen und dann wieder verlassen werden.

3 Exegetische Beobachtungen

3.1 Zur Textabgrenzung und gewählten Bibelübersetzung

Pastor Rehmann wählt die Neue Genfer Übersetzung, in der die Perikope erst nach Vers 7 endet. Mit Rudolf Schnackenburg³ und Ulrich Wilckens⁴ kann man verantwortlich der gewählten Textabgrenzung folgen. Wilckens beschreibt Johannes 14, 1-3 als Einleitung in den ersten Teil der Abschiedsreden.

Obwohl V. 1 mitgelesen wird, kommt seine Aussage in der Predigt so gut wie nicht vor. Lediglich am Schluss wird V. 1b zitiert, ohne dass der Prediger näher darauf eingeht.

Nach mehrfachem Lesen und Überdenken der Predigt habe ich mich dazu entschlossen, die Predigt anhand der vorgestellten Bilder zu kommentieren und damit dem Prediger in seiner Predigt zu folgen.

3.2 „vorbereiten“

Das erste von Rehmann gebrauchte Bild von der Vorbereitung kann sich direkt auf den gewählten Bibelabschnitt stützen (ἐτοιμάζω). Jesus geht voraus, um für seine Nachfolger Wohnungen vorzubereiten. Im Hintergrund stehen am ehesten Bilder aus der jüdisch-apokalyptischen Tradition,⁵ in denen die Entrückung Henochs in den Himmel beschrieben wird.

² Die Geschichte von den getrennten Zwillingenbrüdern wirft eher die Frage nach Zufall und Vorherbestimmung auf, als ein Beispiel für eine Willkommenssituation zu sein, und die konkreten Beispiele aus dem Leben des Predigers thematisieren einen allwissenden Gott. Erst mit der Frage „Heimat? Was ist das?“ kommt Rehmann zu seinem Hauptthema.

³ SCHNACKENBURG, RUDOLF: Das Johannesevangelium 3. Teil (HThK), Freiburg i. Br. /Basel/Wien 1975.

⁴ WILCKENS, ULRICH: Das Evangelium nach Johannes (NTD), Göttingen 1998.

⁵ A. a. O. 222.

Mit einem Bild von einem Staubsauger macht Rehmann deutlich, dass Jesus die Wohnungen herrichtet, damit seine Nachfolger dort Platz nehmen können. Allerdings versteht Rehmann dieses Bild nicht futurisch, sondern ausschließlich präsentisch. Jesus erwarte die Teilnehmer hier auf dem BUJU, dafür habe er alles hergerichtet.

Dies ist eine Verkürzung der Aussage Jesu. Auch wenn er proleptisch die Gabe des Geistes als seine Ankunft (vgl. Joh 14, 18) verstanden wissen will, so bleibt doch ein eschatologischer Vorbehalt bestehen. „Mag die Gegenwart des Heils für die Glaubenden noch so konkret erfahrbar und sichtbar sein, sie steht unter dem Vorbehalt des Unaufweisbaren und unter diesseitigen Bedingungen. Erst wenn Jesus die Glaubenden zu sich holt, ist alle Bedingtheit abgetan.“⁶

So ergibt sich für dieses Bild zweierlei: Dass Christus mittels des Geistes bereits heute Begegnung schaffen will, wird durch die konkrete Beschreibung seiner Gegenwart auf dem BUJU deutlich. Die darüberhinausgehende Zukunftshoffnung der vollendeten Gemeinschaft wird dagegen nicht thematisiert.

3.3 „abholen“

Das zweite Bild von Rehmann ist nicht so leicht zu verstehen. Anhand eines großen Autos versucht er, den Gedanken von Ankunft und Abholen zu beschreiben. Er beschreibt Gottes Versuche, in dieser Welt anzukommen und konstatiert: Die Seinen nahmen ihn nicht auf.

Daraus schließt er, dass Gott die Strategie ändert: Nicht mehr wir nehmen ihn bei uns auf, sondern er holt uns zu sich ab. Unterstützt wird dieses Bild durch V. 3, indem Jesus ankündigt, seine Jünger zu sich zu holen, wenn er ihre Wohnung vorbereitet hat.

Ein gewagtes Bild – zumindest so, wie Rehmann es interpretiert. Denn er deutet das Bild einseitig, indem er behauptet: Gott wird vom Heimatnehmer zum Heimatgeber. Richtig an diesem Bild erscheint mir, dass Jesus für seine Leute eine ewige Heimat vorbereitet, eine Wohnung – um es im johanneischen Bild zu formulieren. Dazu wird (!) er seine Leute abholen. In „V. 3b [ist] von der endgültigen Wiederkunft gesprochen, die den Zweck hat, die Jünger dorthin zu holen, wo er selbst ist: ‚Ich komme wieder und werde euch zu mir holen‘ ... Es sind die Stätten des ewigen Seins und Bleibens bei Gott.“⁷ Auch wenn das „zu mir holen“ nicht als einmaliger Akt zu verstehen ist, so wird es „sich im und nach dem Tode für die Glaubenden ereignen“.⁸ Hier zeigt sich erneut eine ausschließlich präsentische und weltimmanente Vorstellung des Abholens. An die Stätten des ewigen Seins und Bleibens ist nicht gedacht.

Geleitet von Joh 1, 11 verliert Rehmann den Gedanken der Inkarnation Christi in diese Welt und damit das „Heimatnehmen“ bei den Menschen. Doch genau

⁶ HAHN, FERDINAND: Theologie des Neuen Testaments, Band 1, Tübingen 2005, 709.

⁷ A. a. O. 709f.

⁸ A. a. O. 710.

das beschreibt das Johannesevangelium im Anschluss an den von ihm erwähnten Bibelves: Er wurde Mensch, ein Mensch aus Fleisch und Blut und lebte unter den Menschen (vgl. Joh 1, 14).

Wieder ist das Bild von Rehmann einseitig und verkürzt. Rehmann thematisiert nicht, dass es sich bei dem Abholen zu den Wohnungen endgültig um ein zukünftiges Geschehen handelt.

3.4 „ankommen“ und „ohne zu fragen“

Mit einem Bild von der offenen Tür verbindet Rehmann die Aussage Jesu: Damit ihr seid, wo ich bin (V. 3). Deutlich kürzer als alle anderen Teile vergleicht Rehmann an einem praktischen Beispiel, wie unangenehm uns offene Türen sind. Jesus dagegen halte die Tür für uns jederzeit offen. Dieses Bild fällt gegenüber den vorigen Bildern ab, es hat nicht die Stringenz der vorigen Bilder und bleibt von seiner Aussagekraft eher blass.

Mit einem letzten Bild möchte Rehmann verdeutlichen, was Jesus damit meint: Dass ihr dort seid, wo ich bin. Es geht um Heimat. Rehmann benutzt ein starkes und beeindruckendes Bild, das seit dem ersten Lesen heraussticht. Genialität blitzt bei dem Bild vom Kühlschrank auf – ein Bild, dem ich als Leser der Predigt sofort zustimme. In der Tat gibt es auch in meinem Leben nur sehr wenige Wohnungen, in denen ich mich traue und in denen es mir zusteht, selbstständig an den Kühlschrank zu gehen und mich zu bedienen. Dort, wo ich das frei und ohne schlechtes Gewissen tun kann, dort bin ich zu Hause.

Schließlich transformiert der Prediger das Bild von dem Kühlschrank bzw. anderen materiellen Gegenständen hin zu dem Beziehungsaspekt. Es geht nach Rehmann um Gemeinschaft zwischen Gott und seinen Nachfolgern, den Hörern der Predigt.

Rehmann ist zuzustimmen, wenn er das Zentrum der ewigen Bleibe bei Gott nicht in abstrakten Mauerwerken verortet, sondern in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Das ist Heimat und Ziel der Hoffnung.

Leider gerät in diesem Abschnitt ein wenig durcheinander, was sich bereits beim zweiten Bild angedeutet hatte: Wer ist bei wem zu Hause? Einmal paraphrasiert Rehmann Johannes 14, 3 folgendermaßen: „In meines Vaters Haus hat jede Wohnung eine offene Tür. Sie ist für dich offen. Es soll deine Heimat sein.“ (Abschnitt Bild 3 – *ankommen*) An anderer Stelle formuliert er: „Gott fühlt sich da zuhause, wo er in Beziehung zu uns stehen kann!“ (Abschnitt Bild 4 – *ohne zu fragen*).

4 Systematisch-theologische Anmerkungen

Es ist bereits bei der Besprechung der Bilder angeklungen: Rehmann versteht die Abschiedsworte Jesu präsentisch und weltimmanent. Die vorbereiteten Wohnungen deutet er auf den Zeltplatz des BUJU, bei dem Jesus auf jeden einzelnen

Teilnehmer wartet. Das Abholen bezieht er auf eine Beziehung zwischen Jesus und Mensch heute.

Auch wenn sich insbesondere im Johannesevangelium eine präsentische Eschatologie entdecken lässt, so bleibt doch auch hier ein eschatologischer Vorbehalt, die letztendliche Erfüllung der Verheißungen. Rehmann versteht es in seiner Predigt aufzuzeigen, inwiefern Jesus schon heute durch die Gegenwart des Heiligen Geistes in die Gemeinschaft mit ihm in Raum und Zeit einlädt, diese ermöglicht und wirklich werden lässt. Dass das Bild der von Jesus vorbereiteten Wohnungen darüber hinausgeht, wird leider nicht erwähnt.

5 Homiletische Aspekte

Homiletik beschäftigt sich mit Fragen wie: Wie und wo kommt der Prediger in der Predigt vor, wie und wo die Hörer, und was ist die Situation, in der und in die hinein gepredigt wird? Unter diesem Horizont ist die Predigt von Rehmann vorbildlich. Rehmann hat sich intensiv mit der sehr besonderen Situation seiner Predigthörerinnen und Predigthörer auseinandergesetzt. So nimmt er konkrete Erfahrungen seiner Hörerinnen und Hörer auf, um sie mit in seine Predigt einzubinden. Er holt sie damit ab! Rehmann kennt die Situation der Hörerinnen und Hörer genau und vermittelt den Eindruck, dass er mit ihnen lebensweltlich verbunden ist.

Weiter zeichnet sich die Predigt unter homiletischen Aspekten dadurch aus, dass der Prediger den Hörerinnen und Hörern Beispiele aus seinem Leben mitteilt. Der Prediger bezieht seine Lebenserfahrungen in die Predigt mit ein, ohne sich selbst dabei zum Thema zu machen. Dass es sich dabei um Alltagsbeispiele handelt, die seine Hörer genauso erleben könnten oder erlebt haben, verstärkt die Bindung zwischen Hörer und Prediger.

Insgesamt kann man festhalten: Diese Predigt ist genau für diesen Anlass verfasst, sie nimmt die besondere Situation (Festival-Auftaktgottesdienst), die besonders zusammengesetzte Gemeinde (Sprache, Stil) und das Thema „Heimatgeber“ auf.

6 Fazit

Nach intensiver Beschäftigung mit der Predigt werden die Stärken und die Grenzen der Predigt deutlicher. Der Prediger hat zum Teil starke Bilder gewählt, die hängenbleiben und zu seinen Aussagen passen. Insbesondere das Bild „ohne zu fragen“ vom Kühlschrank als Sinnbild für menschliches „zu Hause sein“ hat sich bei mir festgesetzt.

Die Predigt hat aus meiner Sicht eine Schwäche darin, dass die Bilder einseitig in die Gegenwart ausgelegt werden. Das Vorbereiten der Wohnung, das Abholen und die Gemeinschaft zwischen Jesus und den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des BUJU scheinen an Raum und Zeit gebunden.

Eine zweite Schwäche ergibt sich daraus, dass Rehmann in seiner sehr langen Einleitung verschiedene Themen kurz anreißt, diese aber nicht weiter ausführt. Zudem könnte eine klarere Gliederung – insbesondere der Einleitung – zu mehr Stringenz führen.

Im Blick auf den zugrunde gelegten Bibeltext aus Johannes 14, 1-3 findet der Gedanke des in Jesu Worten liegenden Trostes und der Einladung zum Vertrauen zu wenig Raum.

Pastor Alexander Gimbel (BFeG), FeG Markt Schwaben, Wiegenfeldring 2b,
85570 Markt Schwaben; E-Mail: Alexander.gimbel@feg.de

Rezension

Baptismus. Geschichte und Gegenwart, hg. v. ANDREA STRÜBIND/MARTIN ROTHKEGEL, Göttingen 2012, kt., 258 S., ISBN 978-3-525-55009-0, € 39,95.

Das zehnjährige Jubiläum der Erklärung der wechselseitigen Anerkennung der Taufe durch elf Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland wurde am 29. März 2017 an dem symbolträchtigen Ort des Magdeburger Doms mit dem ältesten Taufbecken nördlich der Alpen gefeiert. Gerade weil der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden nicht zu den unterzeichneten Kirchen gehört, bietet das Jubiläum den Anlass, an den vor fünf Jahren erschienenen Sammelband „Baptismus“ zu erinnern. Er führt die Entstehung und Entwicklung der baptistischen Gemeinden in angemessener Selbstreflexion vor Augen. Neu – und gerade für die späteren Dialoge, die der Elstaler Systematiker Uwe SWARAT luzide analysiert (245-249), wichtig – ist die Berücksichtigung der Entstehungskontexte in England (z. B. im Rahmen der Gespräche zwischen Baptistischem Weltbund und Anglikanischer Gemeinschaft 2000-2003), Nordamerika und Deutschland (Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe). Die historische Kontextualisierung ist deswegen geboten, weil der Weg zur Annäherung in der (innerprotestantischen) Ökumene bei der Methode des differenzierten Konsenses gerade auch auf die historischen Entstehungsbedingungen von gegenseitigen Verwerfungen achten muss: „Bei dieser Methode geht es darum, zu zeigen, dass traditionelle konfessionelle Gegensätze nicht länger als sich gegenseitig ausschließend angesehen werden müssen, wenn man eine Vereinbarkeit der theologischen Anliegen auf beiden Seiten erkennen und zeigen kann, dass sich die traditionellen Gegensätze als legitime Unterschiede auf Basis des Gemeinsamen relativieren lassen.“ (239)

Gemeinsames ist auch deswegen zu entdecken, weil der Baptismus aufgrund des ihm inhärenten Erneuerungspotenzials eine „Kirche im Prozess“ oder „Kirche im Werden“ ist¹. John H. Y. BRIGGS stellt die „Ursprünge des Baptismus im separatistischen Puritanismus Englands“ (3-22) dar. Eindrücklich wird die paläologische Schicht des Baptismus vorgeführt, wie der in puritanischer Tradition gebildete Theologe John Smyth und der Jurist Thomas Helwys 1608 in Lincolnshire mit einer Schar von Anhängern eine von der Staatskirche unabhängige Gemeinde bildeten und ins Amsterdamer Exil gingen (3). Briggs favorisiert zu Recht, dass in der Frühzeit Fragen der Gemeindeorganisation für Meinungsverschiedenheiten sorgten. Die Grenze zwischen einer an streng calvinistischer Prädestinationslehre orientierten Auffassung (*Particular Baptists*) und derjenigen, die dem Kreuzestod Christi eine allgemeine Versöhnung zuschrieben (*General Baptists*), sei nicht *zwischen* sondern *in* den Gemeinden verlaufen. Wenngleich die Gläubigentaufe das sakramentale Zeichen der Eingliederung in die Kirche gewesen sei, sieht Briggs das Anliegen des frühen Baptismus zu Recht weniger in einer neuen Interpretation der Taufe, als vielmehr in einem neuen Verständnis von Kirche. Es habe in der Selbstständigkeit und Mündigkeit der den Leib Christi in der Welt repräsentierenden, versammelten Gemeinde (*congregation*) bestanden (8f.). Die sichtbare Kirche sollte zu einem Abbild ihrer unsichtbaren Realität werden (9). Die Diskussionen um die Anerkennung der antiken christlichen Traditionen und Bekenntnisse zeige dabei das Bestreben, „Teil einer weiteren Gemeinschaft von Christen“ und „des historisch gewachsenen ökumenischen Christentums“ zu sein (21 f.).

¹ STRÜBIND, ANDREA: Ein dynamisches Kirchenverständnis. Baptismus in Geschichte und Gegenwart, in: Herder Korrespondenz 63, 12/2009, 642-646.

Die für die Frühzeit des Baptismus tragende theologische Konzeption des Bundesschlusses (*covenant*) führt Karen E. SMITH (23-43) vor. Sie sieht eine Konkurrenz zwischen dem Bundesgedanken und der Fokussierung auf die Unabhängigkeit der Ortsgemeinde. Gegenüber aktuellen Herausforderungen erinnert sie im geschichtlichen Rückblick daran, dass Kirche nicht durch den „freiwilligen gemeinsamen Beschluss ihrer Mitglieder“ entstehe, sondern aufgrund „einer gemeinsamen Berufung durch Gott zur Gemeinschaft mit Gott und miteinander“ (43) bestehe.

William H. BRACKNEY (47-68) stellt die bunten Anfänge des Baptismus in der neuen Welt dar, zu denen die ersten Gemeinden auf Rhode Island, die Sklavengemeinden in den Südstaaten und die Gemeinden der Siebenten-Tags-Baptisten im 17. Jahrhundert gehören. Brackney schildert das Entstehen einer eigenen Denomination bis hin zur etablierten Kirche. In der entstehenden amerikanischen Nation trugen die Baptisten zur Religions- und Gewissensfreiheit, zur demokratischen Selbstverwaltung, zur Abschaffung der Sklaverei, zum Konzept des „sozialen Evangeliums“ und zu den Frauenrechten bei.

Passend zeichnet Pamela R. DURSO (69-93) die tragende Rolle von Frauen in den ersten Baptistengemeinden während der Siedlungszeit sowie ihre zunehmende Verdrängung aus der kirchlichen Verantwortung im Laufe der denominationellen Etablierung nach. In Providence herrschte seit 1639 geistliche Gleichstellung mit Männern. Mit der Herausbildung von Ordnungen für die Denomination am Ende des 18. Jahrhunderts konsolidierte sich die männliche Leitungs- und Entscheidungsgewalt bei gleichzeitigem Wachstum des Frauenanteils in den Gemeinden (78 f.). „Frauen stellten ein wirklich schwieriges Problem für Baptisten dar“ (92). Baptisten vertraten die Gleichheit aller Menschen, was das Heil anbelangte, aber es wurde Frauen nicht gestattet, in Gemeindeangelegenheiten gleichberechtigt zu reden. Bedauert wird die bis ins 21. Jahrhundert anhaltende Dominanz männlicher Leitung in amerikanischen Baptistengemeinden.

Auch deswegen sehr zu loben, weil das Thema im deutschen Sprachraum kaum bekannt ist, sind die Beiträge von Erich GELDBACH (Zur Anfangsgeschichte Schwarzer Baptisten in Nordamerika, 95-107) und Sandy Dwayne MARTIN (Die Entstehung und frühe Entwicklungsphase des afroamerikanischen Baptismus im globalen Kontext [1750-1930], 109-136) zur Geschichte der ersten schwarzen Baptistengemeinden. Sie wurden bereits während der Sklaverei gegründet und bildeten später den spirituellen und sozialen Hintergrund der Bürgerrechtsbewegung. Ihre Charakteristika, ihre spezifische, nicht nur weiße Vorbilder nachahmende Frömmigkeit und die bereits frühe weltweite Vernetzung werden herausgearbeitet. Geldbach versteht die „schwarze Geschichte“ als „Geschichte weißer Schuld“ (95). Entsprechend werden die schwierigen Bedingungen offengelegt, unter denen schwarze Sklaven und schwarze Gemeindeglieder zwar als Getaufte, aber eben doch auch im Baptismus als „Menschen zweiter Klasse“ (105) lebten. Martin kann zeigen, wie sehr die ersten afroamerikanischen Baptistengemeinden an der Entstehung schwarzer baptistischer Missionsgesellschaften beteiligt waren und durch Kolonisations- und Missionsarbeit einen eigenständigen Beitrag zum Aufstieg des modernen nichtwestlichen Christentums in den Ländern der „Dritten Welt“ leisteten.

Es lassen sich keine direkten historischen Verbindungen zwischen dem reformatorischen Täuferturn und dem neuzeitlichen Baptismus auf dem europäischen Kontinent nachweisen. Darum ist es bemerkenswert, dass Marcus MEIER (139-162) eine separatistische Bewegung des radikalen Pietismus, die „Schwarzenauer Neutäufer“, vorführen kann, bei denen zu Beginn des 18. Jh.s die täuferischen Auffassungen der Gläubigentaufe, der Orientierung am urchristlichen Ideal, der kongregationalistischen Gemeindestruktur, der missionarischen Aktivität und der apokalyptischen Naherwartung zu finden waren. Frömmigkeitsgeschichtlich besteht demnach eine Kontinuität zwischen pietistischen Neutäufern und Baptisten.

Andrea STRÜBIND (163-200) revidiert mit ihrer Untersuchung der „Entstehung des deutschen Baptismus in seiner Verflechtung mit der internationalen Erweckungsbewegung und den Schwesterkirchen in den USA und England“ das traditionelle Geschichtsbild eines eigenständigen Weges der deutschen Baptistengemeinde und die Rolle der Gründerfigur Johann Gerhard Oncken, indem sie das enge Beziehungsgeflecht des deutschen Baptismus mit seinen angelsächsischen und angloamerikanischen Schwesterkirchen erstmalig anhand der Quellen analysiert und anregt, die „deutsch-amerikanische Verflechtungsgeschichte des Baptismus“ (200) weiter zu schreiben.

Der Elstaler Kirchenhistoriker Martin ROTHKEGEL (201-225) stellt mit seiner Analyse verschiedener Kontexte das Eintreten für Religionsfreiheit als spezielles Identitätsmerkmal des weltweiten Baptismus heraus, wobei er Religionsfreiheit als „Anerkennung der Unantastbarkeit religiöser Überzeugungen Anderer unabhängig von ihrem möglichen Wahrheitsmoment oder ihrer möglichen moralischen Nützlichkeit“ versteht (224). Sie sei aufgrund des Festhaltens am Ausschließlichkeitsanspruch des christlichen Glaubens streng von Toleranz, theologischem Pluralismus und Relativismus zu unterscheiden. Rothkegel zieht entscheidende Differenzierungen ein. Der baptistische „Grundsatz“ (204-207) der Forderung nach Religionsfreiheit sei im Gegensatz zu den Ansichten des puritanischen Mainstreams weder auf die eigene Gruppierung noch auf die Anhänger des Christentums beschränkt. Sie werde auch nicht als erstrebenswertes sozialetisches Anliegen aufgefasst, sondern als unmittelbare Konsequenz aus der Souveränität Gottes, die zu Freiheit und Verantwortung des Menschen führe (210), sei sie ihrem „Wesen nach theologisch“ (211). Rothkegel warnt vor der Konstruktion falscher Kontinuitäten. Um zu verstehen, dass frühe Baptisten nicht eine neue Form evangelischen Christentums für die kommende Moderne schaffen oder den religiösen Pluralismus dauerhaft etablieren wollten, sei die früh geforderte Religionsfreiheit in ein „endzeitliches Szenario“ einzuordnen (so bei John Clarke und Thomas Helwys), in dem die falschen Christentümer nicht verfolgt und vernichtet, sondern zur Vorbereitung der Wiederkehr Christi freiwillig zur Erkenntnis der Wahrheit kämen (214f.). Während Religionsfreiheit als „Allgemeintut des nordamerikanischen Christentums“ global weiterwirkte und in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 und 1965 im Zweiten Vatikanischen Konzil aufgenommen wurde, sieht Rothkegel die in Deutschland seit 1919 verwirklichte Form der Religionsfreiheit, in der keine konsequente Trennung von Staat und Kirche angestrebt ist, nicht durch die baptistischen Konzeptionen beeinflusst.

Die Darstellung der Geschichte mündet in einer ökumenischen Standortbestimmung des Baptismus von Uwe SWARAT, die zukunftsweisend ist (229-258). Nach Swarat werden die Baptisten durch die ökumenischen Dialoge der jüngsten Vergangenheit, insbesondere durch ein Durchdenken des Sakramentsbegriffs und des antik-christlich grundierten Gedankens des „Initiationsprozesses“, der von Paul S. Fiddes in den baptistisch-anglikanischen Dialog eingebracht worden ist, vor die Frage gestellt, ob sie „Menschen, die als Säuglinge getauft wurden und die sie als bekennende Christen wahrnehmen, implizit auch als ‚getauft‘ ansehen können ... , selbst wenn die Form ihrer Wassertaufe keine Zustimmung findet. Von einer verpflichtenden ‚Wiederholung‘ der Wassertaufe bei einem Konfessionswechsel könnte in diesen Fällen abgesehen werden. Der theologische Dissens über die Berechtigung der Säuglingstaufe bliebe zwar bestehen, hätte aber keine kirchentrennende Wirkung mehr.“ (255)

Es ist bemerkenswert, dass etliche Vorschläge Swarats von dem Ewersbacher Systematiker Markus Iff, der anlässlich der Gedenkfeier zur zehn Jahre zurückliegenden Magdeburger Erklärung im März 2017 als Vertreter der *non-Signatar* Kirchen sprach, aufgenommen wurden. Der anregende Überschuss des Bandes wird für die „Kirche im Prozess“ weitere Frucht tragen.

Prof. Dr. theol. Andreas Heiser, Rektor und Professor für Kirchengeschichte, Theologische Hochschule Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Ewersbach; E-Mail: andreas.heiser@the.feg.de

Die Bibel – Großausgabe

nach Martin Luthers Übersetzung

Eine Wohltat für Ihre Augen. Strengt es Sie an, kleingedruckte Texte zu lesen? Dann werden Sie diese Ausgabe umso lieber zur Hand nehmen. Zum Jubiläumsjahr der Reformation 2017 wurde sie noch einmal grundlegend revidiert und in ihren Vorzügen gestärkt:

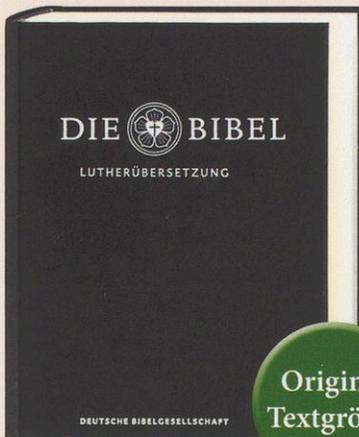
- Aktueller Stand der Bibelwissenschaft.
- Vielfach die Luthersprache wiederhergestellt.
- Viele Lese- und Verständnishilfen sind neu bearbeitet.

1.536 S., 16,5×25 cm
geb., Leseband
ISBN 978-3-438-03391-8

46,00 €*



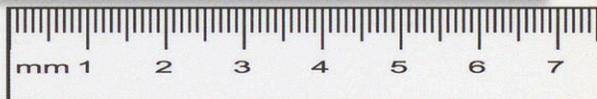
ONCKEN:



Original
Textgröße!

WORTE DER WEISEN

¹⁷Neige dein Ohr und höre die ^aWorte der Weisen und nimm zu Herzen meine Lehre. ¹⁸Denn lieblich ist's, wenn du sie im Sinne behältst; lass sie miteinander auf deinen Lippen bleiben. ¹⁹Damit deine



J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: 0561.520 05-88 | www.oncken.de

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 41. Jahrgang • 2017 • Heft 3 • 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 BFEF); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BFEF).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dzielwas (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: (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 (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.



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.

Zeitschrift für

THEOLOGIE UND GEMEINDE

(ZTHG) 22 | 2017

22 THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG) 2017

Aus dem Inhalt

ESSAY

- *Erich Gelbach:* Das baptistische Erbgut gestern und heute

ARTIKEL

- *Kim Ströbind:* Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament.
- *Wolfgang Thielmann:* Der Dialog mit Muslimen aus freikirchlicher Sicht
- *Martin Klotz:* Juden, Judentum und Israel in deutschen Schulbüchern

SYMPOSIUM: RADIKALISIERUNG IM NAMEN DER RELIGION

- *Reinhold Bernhardt:* Radikalisierung im Namen der Religion?
- *Ralf Miggelbrink:* Gewalt und ihre Überwindung
- *Timothée Bouba Mbima:* Die Radikalisierung der Religionen und die Instabilität der Staaten
- *Zaché Bethé:* Boko Haram und der islamistische Terror
- *Samuel Désirée Johnson:* Die zweite religiöse Globalisierung Kameruns. Wandel der religiösen Landschaft und die Konsequenzen für den sozialen Frieden
- *Edgar Lübbau:* Der Norden Kameruns zwischen islamischer und christlicher Mission. Am Beispiel der Daba-Kola
- *Friederike Neumann:* Gewalt und Gewaltpotential im Alten Testament
- *Simon Werner:* Gewalt und Aggression im Neuen Testament
- *Hermann Harfeld:* „Wer tötet, tut Gott einen Dienst“. Radikalisierung des Christentums am Beispiel von Osteuropa
- *Sandra Lenke:* Interreligiöse Beziehungen. Ein Beitrag zur Vorbeugung und Überwindung religiöser Gewalt?



fides quaerens
GFTP
Intellectum

Die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde wird von der gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP) herausgegeben.

320 S., 16 x 23,5 cm, geb.,
ISBN 978-3-932027-22-2

14,00 €*



ONCKEN

Bestellungen an:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | www.oncken.de
buchhandlung@oncken.de | Tel.: 0561.52005-88

zzgl. Versandkosten 3,90 €, ab 30 € (Onlineshop 19 €) versandkostenfrei

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

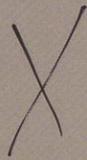
Glaube und Gefühl

Aufsätze

Thorsten Dietz, „Freude, schöner Götterfunken“.
Zum Verständnis und zur Bedeutung religiöser Gefühle 151

Jens Mankel, Aggression und Liebe. Ein gestalttherapeutischer Beitrag zu einem pastoralpsychologischen Thema 166

Rezensionen 191



PREDIGTWERKSTATT

Uwe Swarat, Vergebung und Heilung. Predigt über Markus 2, 1-12 181
Kommentar zur Predigt von Uwe Swarat (Johannes Demandt) 185

ISSN 1431-200X

2017 • Heft 4

41. JAHRGANG

Handwritten marks and numbers at the bottom right corner.

Glaube und Gefühl

Werden Religion und Glaube mehr von unseren Gefühlen gesteuert als von unserem Denken? Diese Frage drängt sich auf, wenn man die aktuellen Geschehnisse in unserer Welt wahrnimmt. Die theologische Selbstreflexion spielt in vielen Religionen eine untergeordnete Rolle. Man spielt auf der Gefühlsklavatur der Menschen, um mit Hilfe ihrer Religiosität etwas zu erreichen. Von daher ist es dringend geboten, dass sich das theologische Nachdenken mit dem Verhältnis von Glaube und Gefühl beschäftigt. Dieser Aufgabe will die vorliegende Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCH wenigstens ansatzweise nachkommen, indem sie das Thema theologiegeschichtlich verfolgt und dann auch praktisch-theologisch nach dem Umgang mit Aggressionen fragt. Ziel einer solchen Auseinandersetzung ist es, dass das menschliche Leben und Glaubensleben in seiner Individualität und im gemeinschaftlichen Miteinander besser gelingt.

So erhellt Prof. Dr. THORSTEN DIETZ, Professor für Systematische Theologie an der Evangelischen Hochschule Tabor und Privatdozent im Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Marburg, die Thematik mit seinem Aufsatz zur Bedeutung religiöser Gefühle bei Martin Luther, Friedrich Schleiermacher, Jonathan Edwards und Clive Staple Lewis. Mit seinen Ausführungen will er der Tendenz der theologischen Bagatellisierung des Gefühlsthemas entgegentreten.

JENS MANKEL, Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden, Referent für Seelsorge und Psychologie an der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal und Gestalttherapeut mit Praxis in Köln-Mülheim, stellt im zweiten Aufsatz die gestalttherapeutisch vertretene These auf, dass Aggression nicht nur ein negativer, sondern auch ein konstruktiv-lebensfördernder Faktor ist, wobei Letzteres nur unter bestimmten Bedingungen gilt, auf die man als Seelsorger achten sollte.

In diese Gesamtthematik fügt sich die Predigt über Vergebung und Heilung nach Markus 2, 1-12 von Prof. Dr. UWE SWARAT, Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Elstal, ein. Respektvoll und weiterführend wird die Predigt kommentiert von Dr. JOHANNES DEMANDT, von 1991 bis 2004 Dozent für Systematische Theologie am (damals noch sogenannten) Theologischen Seminar Ewersbach, heute Pastor im Ruhestand.

Mit diesen Beiträgen will das THEOLOGISCHE GESPRÄCH ermutigen, sich am interdisziplinären Diskurs über einen angemessenen Umgang mit menschlichen Gefühlen im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben zu beteiligen.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

„Freude, schöner Götterfunken“

Zum Verständnis und zur Bedeutung religiöser Gefühle

Gefühle sind seit Jahren ein Megatrend der kulturwissenschaftlichen Forschung. Zugleich ist dieses Forschungsfeld in hohem Maße vielschichtig, interdisziplinär und unübersichtlich.¹ Schon die Grundbegrifflichkeit ist strittig: Ist Gefühl der angemessene Oberbegriff einer solchen Debatte? Oder sollte man besser von Emotion reden? Wie verhalten sich diese Begriffe zu dem, was man früher einmal bzw. teilweise heute noch als Leidenschaft, Affekt oder Pathos bezeichnet?²

Ich möchte mich in diesem Aufsatz ganz auf die Bedeutung dieses Forschungstrends für die Theologie konzentrieren.³ Auch in der theologischen Anknüpfung an diese Debatte haben sich unterschiedliche Forschungsperspektiven herausgebildet. Ich möchte an dieser Stelle auf einige Klassiker protestantischen Nachdenkens über Gefühle eingehen und dabei sowohl die Vielfalt als auch die Relevanz dieses Themas verdeutlichen. Als Beispiel werde ich unterschiedliche Thematisierungen des Erlebens von Freude erörtern. Freude ist ein verhältnismäßig unstrittiges wie unkompliziertes Phänomen, bei dem zumindest nicht diskutiert wird, ob es sich überhaupt um ein Gefühl handelt (wie bei Liebe oder Hoffnung). Einführen möchte ich 1. in die Herausforderung des jeweils historischen Kontextes von Gefühlskommunikation, 2. in die Bedeutung der kulturellen Einbettung emotionalen Erlebens, 3. in die soziale und damit normative

¹ Vgl. DÖRING, SABINE A. (Hg.): Philosophie der Gefühle, Frankfurt a. M. 2009; LEWIS, MICHAEL/HAVILAND-JONES, JEANETTE M./FELDMAN BARRETT, LISA (Hg.): Handbook of Emotions, New York/London 2010; GOLDIE, PETER (Hg.): The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion. Oxford Handbooks in Philosophy, Oxford 2010.

² In vielen Wissenschaftszweigen hat sich auch in Deutschland im Zuge der Beteiligung an der internationalen Forschung „Emotion“ als Dachbegriff durchgesetzt. Obwohl der deutsche Schlüsselbegriff des Gefühls um 1800 noch einmal einen ganz anderen Bedeutungsumfang hatte, wird er heute entweder mit Emotion identifiziert oder aber als subjektives Moment persönlichen Erlebens (im Sinne von „feeling“) gefasst. Gerade diese Konnotation ist für stärker phänomenologisch bestimmte Ansätze ein Grund, am Gefühlsbegriff als zentraler Bezeichnung festzuhalten. Vgl. DEMMERLING, CHRISTOPH/LANDWEER, HILGE (Hg.): Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart 2007; DIXON, THOMAS: From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category, Cambridge 2003.

³ Vgl. WEYEL, BIRGIT/CHABONNIER, LARS (Hg.): Religion und Gefühl. Festschrift für Wilhelm Gräß, Göttingen 2013; BARTH, RODERICH/ZARNOW, CHRISTOPHER (Hg.): Theologie der Gefühle, Berlin/Boston 2015; DALFERTH, INGOLF: Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen, Tübingen 2013; STOELLGER, PHILIPP: Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer „categoria non grata“, Tübingen 2010.

Dimension unterschiedlicher Erlebnisweisen und 4. schließlich in die damit verbundene epistemische Komponente, die Bedeutung von Gefühlen für religiöse Erkenntnisse bzw. Überzeugungen.

I Martin Luther: Affekt und Herz

Das Gefühl der Freude ist in den letzten Jahren auch in einer Reihe von biblisch-exegetischen Untersuchungen erörtert worden.⁴ Dabei erweist es sich als erhebliche Herausforderung, das Gefühlsdenken biblischer Autoren annäherungsweise zu heutigen Kategorien ins Verhältnis zu setzen. Das gilt in vergleichbarer Art und Weise auch für kirchengeschichtliche Quellen. Ansatzweise möchte ich dies am Beispiel Martin Luthers zeigen.

Eine umfassende Untersuchung zur Bedeutung der Affekte für Luthers Theologie steht noch aus.⁵ Luther denkt wie selbstverständlich in der Tradition der scholastischen Affektenlehre, die in einer vielschichtigen Entwicklung die Debatte der antiken Philosophie mit christlichen Akzenten verband. Die Wirkung dieser klassischen Vorstellung von der Ordnung der Affekte lässt sich exemplarisch an Luthers Vorrede zum Psalter zeigen. Einführend schreibt Luther:

„Denn ein menschlich Herz ist wie ein Schiff auf einem wilden Meer, welches die Sturmwinde von den vier Orten der Welt treiben. Hier stößt her Furcht und Sorge vor zukünftigem Unfall; dort fährt Grämen her und Traurigkeit von gegenwärtigem Übel. Hier weht Hoffnung und Vermessenheit von zukünftigem Glück; dort bläset her Sicherheit und Freude in gegenwärtigen Gütern.“⁶

Diese anschauliche Schilderung setzt eine Ordnung voraus, wie sie vor allem in der stoischen Tradition vielfach variiert wurde: Affekte werden zunächst einmal im Sinne eines passiven Bewegtwerdens des Menschen verstanden. Dabei lassen sich einige Grundaffekte unterscheiden, die mittels eines griffigen Viererschemas geordnet werden: Affekte sind entweder mit Lust (Freude, Hoffnung) oder Unlust (Trauer, Furcht) verbunden, sie beziehen sich entweder auf die Gegenwart (Freude, Trauer) oder auf die Zukunft (Furcht, Hoffnung).

Luther greift vor allem in seiner Frühzeit immer wieder auf dieses Schema zurück.⁷ Zugleich bindet er sich nicht sklavisch an die scholastischen Distinktionen, die sich im Detail mit vielen Fragen schwer genug taten, etwa mit der Einordnung des Zorns oder mit der Beschreibung der grundlegenden Bedeutung

⁴ Vgl. ABART, CHRISTINE: Lebensfreude und Gottesjubiläum. Studien zu physisch erlebter Freude in den Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2015; INSELMANN, ANKE: Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese, Tübingen 2012.

⁵ Vgl. zuletzt STOLT, BIRGIT: „Lasst uns fröhlich springen.“ Gefühlswelt und Gefühlsnavigation in Luthers Reformationsarbeit, Berlin 2012.

⁶ Nach BORNKAMM, HEINRICH (Hg.): Luthers Vorreden zur Bibel, Göttingen 1989, 67.

⁷ Vgl. z. B. Luthers Dictata super psalterium: WA 55/2, 962, 2045 ff oder WA 55/2, 741-742.

der Liebe. Zunehmend entwickelt Luther einen eigenständigen Umgang mit den Gefühlen, wobei sich eine eindeutige Tendenz ausmachen lässt: die Zentrierung auf das menschliche Herz als Personmitte. Reinhard Schwarz fasste es schon vor Jahrzehnten zusammen: „Grundsätzlich möchte Luther die untrennbare Einheit von Intellekt und Affekt herstellen.“⁸

An Luthers Überarbeitung der in der Scholastik entwickelten Gefühlskonzeptionen kann man sich ein grundlegendes Problem klarmachen. Die Rede von Gefühlen ist vielfach eingebunden in anthropologische Rahmenschemata, die den modernen Lesern nicht immer klar sind. Besonders knifflig wird es dann, wenn die verwendeten Begriffe eine unmittelbare Verstehensmöglichkeit suggerieren, die faktisch nicht vorliegt. So gibt es in unserem Sprachgebrauch seit der Romantik eine eindeutige Tendenz, „Herz“ mit Gefühl zu assoziieren und diese Metapher in Abgrenzung zu Vernunft bzw. Rationalität zu hören.⁹ Diesen Klang hatte „Herz“ für die Lutherzeit jedoch nicht. Hier steht es für die Personmitte und die unteilbare Verwobenheit von Denken, Fühlen und Wollen.

Birgit Stolt macht im Kontext ihrer Untersuchung zum Affektverständnis bei Luther auf eine weitere Bedeutungsverschiebung aufmerksam. Luther verwendet bei vielen biblischen Ausdrücken der Freude die Übersetzung „fröhlich“ bzw. „Fröhlichkeit“. Im heutigen Sprachgebrauch würde darunter eine eher gedämpfte, wohltemperierte positive Stimmung verstanden werden. In Luthers Übersetzung gilt jedoch weithin: „Fröhlich sein“ ist damit eine intensive Form von ‚sich freuen‘.¹⁰

Dies gilt nicht zuletzt auch für den Körperausdruck der Freude. Viele biblische Beschreibungen der Freude zeigen, dass Hüpfen, Händeklatschen oder Jauchzen selbstverständlich waren, nicht nur für Kinder, sondern auch für Erwachsene. Dass es in der Kirchengeschichte immer wieder kritische Stimmen gab, die Applaus in einer Kirche¹¹ als unziemlich empfanden, ist aus dieser Perspektive geradezu grotesk ...

Gefühle haben ihre Geschichte, ihre begrifflichen Bezeichnungen, ihre anthropologische Einordnung im Verhältnis zu Denken und Wollen ebenso wie einen damit verbundenen (kulturell variablen!) Körperausdruck. Wenn wir uns heute diesem Thema stellen, stehen wir vor enormen Herausforderungen. Wir haben in Fragen des Gefühls keine überzeitlichen Begriffe zur Verfügung. Genauso wenig gibt es einfach ein naturwissenschaftliches Menschenbild, das fertig zum Gebrauch bereit steht. In der Theologie bedürfen wir zunächst einmal einer Rekonstruktion sowohl der Gefühlsvorstellungen der biblischen Autoren als auch anderer Klassiker der Theologie wie Augustin, Thomas und Luther im

⁸ SCHWARZ, REINHARD: *Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther*, Berlin 1962; vgl. grundsätzlich auch ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ: *Affekt II*, TRE 1 (1978), 599–612.

⁹ Vgl. nur das Lied „Herz über Kopf“ von Joris aus dem Jahr 2015.

¹⁰ STOLT, *Gefühlswelt* 96 (wie Anm. 5).

¹¹ Vgl. POPKES, WIARD: *Beifall in der Alten Kirche*, in: *ThGespr* 28 (2004), 107–110.

Sinne einer Historischen Psychologie.¹² Ansonsten sind dauernde Missverständnisse vorprogrammiert.

2 Friedrich Schleiermacher: Gefühl und Kultur

Haben wir uns am Beispiel Luther nur knapp der Notwendigkeit historischer Rekonstruktion klassischer Ausführungen zum Gefühl versichert, so soll an einem anderen Beispiel nun die Aufgabe deutlich werden, den Zusammenhang des Gefühlslebens mit bestimmten kulturellen Formationen zu begreifen.

Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) kann als der repräsentative Theologe im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts gelten. In seinen „Reden über die Religion“¹³ hat Schleiermacher erstmals und epochal eine Reihe von Grundsätzen formuliert, die für seine Verhältnisbestimmung von Religion und Gefühl prägend sind.

1. Jeder Mensch verfügt über eine religiöse Anlage bzw. über einen religiösen Sinn. Religion ist eine anthropologische Konstante. Religion ist für den Menschen nicht äußerlich, sondern sie gehört zur Entfaltung des menschlichen Wesens, ähnlich wie das ästhetische Empfinden oder der moralische Sinn.

2. Religion wird von Schleiermacher vielfältig beschrieben, ohne im strengen Sinne definiert zu werden. Zentral ist allemal ihre gefühlsmäßige Seite: Sie ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Sie besteht nicht im Denken oder Handeln, sondern in einer bestimmten, der Ästhetik verwandten, Inanspruchnahme von Anschauung und Gefühl.

3. Diese Anlage kommt nicht von allein zur Entfaltung. Sie bedarf der sozialen Anregung. In religiösen Gefühlen kommt es zu einer Sehnsucht nach dem Unendlichen, zu Ahnung, Dankbarkeit, Liebe und auch Reue angesichts der Erkenntnis, dass das eigene Leben hinter solchen Ahnungen zurückbleibt. Für solche Erfahrungen ist das Erleben von Mitmenschlichkeit unverzichtbar. Religion entsteht nur im Raum sozialer Anregungen.

4. Sind solche Erfahrungen Ansätze eines religiösen Erwachens, so kann Religion nicht verstetigt werden ohne kommunikative Teilhabe an religiöser Tradition. Religion gibt es nicht an sich (als natürliche Religion), sondern nur in

¹² Für das Neue Testament vgl. THEISSEN, GERD: Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007. Für die Philosophie- und teilweise Theologiegeschichte vgl. NEWMARK, CATHERINE: Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant, Hamburg 2008; LANDWEER, HILGE/RENZ, URSULA (Hg.) unter Mitarbeit von BRUNGS, ALEXANDER: Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein, Berlin/New York 2008; HARBSMEIER, MARTIN/MÖCKEL, SEBASTIAN: Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike, Frankfurt a. M. 2009; PERLER, DOMINIK: Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270-1670, Frankfurt a. M. 2011.

¹³ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 2001.

den geschichtlichen Religionen mit ihren Schriften, Symbolen und Ausdrucksmitteln, im Christentum konkret angeregt durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth.

Machen wir uns an einer kleinen Schrift Schleiermachers deutlich, welche Bedeutung das menschliche Gefühlsleben in der Religion gewinnt und wie es nicht zuletzt auch durch kulturell vermittelte Einflussfaktoren bestimmt ist. Schleiermachers Schrift *Die Weihnachtsfeier* (1806) ist eines seiner ersten Werke als Theologieprofessor in Halle.¹⁴ Es ist geprägt von Schleiermachers Erfahrungen mit der Berliner Salonkultur, mehr noch von der frühromantischen Arbeitsgemeinschaft mit Friedrich Schlegel, Novalis, Henriette Herz etc. Dieser Gesprächskultur setzt Schleiermacher in seiner Schrift einmal mehr ein Denkmal.

Eine Reihe von Freunden, Männer wie Frauen und ihre Kinder, unterhalten sich am Weihnachtstag über die Bedeutung dieses Festes. Weihnachten wird ganz mit dem Bereich des privaten Lebens verbunden. Neben der Nähe zur Lebensform der Familie ist ein skeptischer Abstand zur gottesdienstlichen Frömmigkeit ein typisches Kennzeichen dieser Gesprächsrunde. Nicht ohne Biss wird der Kanzeltonfall vieler Geistlicher kritisiert. Religion wird als Privatsache verstanden, die sich kirchlicher wie staatlicher Bevormundung entzieht:

„Du weißt selbst recht gut, dass es gar nichts Förmliches Religiöses in unserm Kreise gibt, kein Gebet zu bestimmten Zeiten, keine eignen Andachtsstunden, sondern Alles nur wenn es uns so zu Mut ist.“¹⁵

Unverkennbar ist hier eine besondere Wertschätzung der Kindheit. Weihnachten „ist recht eigentlich das Kinderfest“.¹⁶ Dabei verdichtet sich das Kindheitsmotiv vor allem am Mädchen Sophie, die uns als Wunderkind vor Augen geführt wird. Sie ist musikalisch, nachdenklich und doch verspielt, künstlerisch tätig und nicht zuletzt fromm. Die Wertschätzung des Kindes ist eine typische Erscheinung der Zeit um 1800. Die Literatur dieser Zeit wird zunehmend von solchen besonderen Kindern bevölkert, man denke nur an Mignon in Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Aber auch bei Novalis und anderen Dichtern der Frühromantik ist das geheimnisvolle Kind geradezu eine Erlöserfigur.

Die Familiarisierung dieser Zeit ging einher mit einer Polarisierung der Geschlechterrollen. Das Gegenüber von Mann und Frau ist für die *Weihnachtsfeier* von großer Bedeutung. Zuerst berichten die drei Frauen von persönlichen Erfahrungen mit der Weihnachtszeit. Ihre Beiträge haben einen privaten, erzählerischen Grundton. Im Zentrum ihrer Erzählungen stehen vor allem die Mutter-Kind-Beziehung und ihre Übertragbarkeit auf die Feier der Weihnacht.

¹⁴ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: *Die Weihnachtsfeier*. Ein Gespräch, in: DERS.: *Über die Religion*. Schriften, Predigten, Briefe, hg. von Christian Albrecht, Frankfurt a. M. und Leipzig 2008, 261-317.

¹⁵ A. a. O. 274.

¹⁶ A. a. O. 267.

Sodann äußern sich die Männer, die sich auf einer reflektierenden Ebene um den Sinn des Weihnachtsfestes bemühen. Ihnen geht es stärker um eine sachlich-rationale Einordnung der Bedeutung von Weihnachten in der Gegenwart.

Aus heutiger Sicht machen viele Aussagen der Beteiligten einen ausgesprochen konservativen Eindruck, etwa wenn Agnes sagt: „Die Mutterliebe ist das Ewige in uns, der Grundakkord unseres Wesens.“¹⁷ Auch im Verhältnis zur Religion werden grundsätzliche Unterschiede gemacht. Frauen wird offensichtlich eine besondere Nähe zur Religion zugestanden. Das zeigt sich nicht zuletzt an Weihnachten. Frauen und Mädchen sind die „Seele dieses Festes“.¹⁸

Bei den Frauen, so Schleiermachers auch in seiner Ethik entfaltete Überzeugung, überwiege in der inneren Organisation das Gefühl, bei den Männern der Intellekt. Diese, für die Debatte um 1800 typische, Verknüpfung von Geschlechterdenken und Anthropologie assoziiert Schleiermacher ausdrücklich mit der Religion. In ihrer Entwicklung bleiben die Frauen ungebrochener bei der kindlichen Unmittelbarkeit stehen und sind darum auch gegenüber dem Religiösen aufgeschlossener. In den Erzählungen der Frauen tritt die besondere Note der weiblichen Beziehung zu Weihnachten hervor, ist doch in der mütterlichen Beziehung zu ihrem Kind „jede Mutter eine Maria“.¹⁹

Was ist der Kern von Weihnachten? Immer wieder wird deutlich, dass sich das Besondere in der eigentümlichen Stimmung dieser Tage zeigt, der Weihnachtsstimmung. Worin besteht der „Weihnachtssinn“? In einem „Zurückgehen in das Gefühl der Kindheit“.²⁰ Es gilt,

„dass nur zu dessen Gedächtnis ein Fest gestiftet wird, durch dessen Vorstellung eine gewisse Gemütsstimmung und Gesinnung in den Menschen kann aufgeregt werden; und dass dieses in dem ganzen Gebiet einer solchen Anordnung und in einem lebhaften Grade erfolge, darin besteht eines jeden Festes Vortrefflichkeit. Die Stimmung aber, welches unser Fest hervorbringen soll, ist die Freude“.²¹

Diese Freude hängt nicht nur an den Begleitumständen. So schlägt der Weihnachtsgast Ernst ein Experiment vor: Man gebe den Kindern einfach zu einer anderen Gelegenheit Geschenke, „so werdet ihr nicht den Schatten einer Weihnachtsfreude damit hervorlocken“.²² Die Geburtstagsfreude habe etwa einen ganz anderen Charakter als die Weihnachtsfreude, auch wenn Geschenke und Familienfeierlichkeit aus Kinderperspektive einen ähnlichen Charakter zu haben scheinen. Es seien eben nicht nur die Geschenke, die erfreuen, sondern die Veranlassung durch dieses spezifische Fest.

¹⁷ A. a. O. 283.

¹⁸ A. a. O. 289.

¹⁹ A. a. O. 284.

²⁰ A. a. O. 280.

²¹ A. a. O. 308.

²² Ebd.

Daher kann der besondere Charakter dieser Stimmung nicht allein den Äußerlichkeiten zugeschrieben werden. Etwas Innerliches muss zugrunde liegen. Die Vorstellung der Geburt des göttlichen Kindes und die Bereitschaft der Menschen, sich von so etwas anregen zu lassen, treffen aufeinander. Dabei ist die Stimmung der Menschen klüger als die Gedanken, die sie sich dazu machen: „Das Religiöse ist das Wesen des Festes.“²³ Die Geschichte von der Geburt des Jesuskindes ist die religiöse Mitte der Feier. Und doch lässt sich Weihnachten nicht auf dieses Objektive reduzieren. Die humane Ausgestaltung des Festes trägt wesentlich dazu bei, dass diese Botschaft empfunden und angeeignet werden kann.

Gefühle sind schließlich eng verbunden mit der kulturellen Gestaltung der Feier. Im Laufe des Festes kommt es immer wieder zu musikalischen Darbietungen bzw. Erinnerungen an solche. Die Gespräche werden von musikalischen Untermalungen begleitet oder von kleinen Aufführungen unterbrochen. Immer wieder knüpfen die einzelnen Protagonisten an diese Hörerfahrungen Reflexionen zum grundsätzlichen Verhältnis von Musik und Religion. Im Rahmen ihrer Erzählung sagt Agnes:

„Ich weiß mit Worten nicht zu beschreiben, wie tief und innig ich damals fühlte, dass jede heitere Freude Religion ist, dass Liebe, Lust und Andacht Töne aus einer vollkommenen Harmonie sind, die auf jede Weise einander folgen und zusammenschlagen können.“²⁴

Schleiermachers Würdigung der Musik setzt sich ab von einem Christentum der Wörter, das für viele seine lebensweltliche Plausibilität längst verloren hat. Auf einer solchen versöhnlichen Mittellinie liegt es, wenn Ernst die Geschenkepraxis des Weihnachtsfestes als angemessenen Ausdruck seines religiösen Wesens versteht:

„Was ist die schöne Sitte der Wechselgeschenke anders, als reine Darstellung der religiösen Freude, die sich, wie Freude immer tut, in ungesuchtem Wohlmeinen, Geben und Dienen äußert, und hier noch besonders das große Geschenk, dessen wir uns Alle gleichmäßig erfreuen, durch kleine Gaben abbildet.“²⁵

Lieder und Gedichte, geschmückte Räume, gegenseitige Geschenke: Es ist dieser kulturelle Rahmen, der das Spezifische der Weihnachtsfreude mitgestaltet. Es ist kein Zufall, dass die abschließende, von Joseph vorgetragene Rede noch einmal ganz den Akzent auf die Freude der Weihnacht legt, auf eine Freude, in der sich das christliche Erlösungsbewusstsein verdichtet und die zugleich durchdrungen ist von der spezifisch modernen Weihnachtskultur mit ihrem familiären Fokus auf das Glück eines kindlichen Beschenktwerdens:

„Alle Formen sind mir zu steif, und alles Reden zu kalt und zu langweilig. Der sprachlose Gegenstand verlangt oder erzeugt auch mir eine sprachlose Freude, die meinige

²³ A. a. O. 311.

²⁴ A. a. O. 297.

²⁵ A. a. O. 280.

kann wie ein Kind nur lächeln und jauchzen. Alle Menschen sind mir heute Kinder, und sind mir eben darum so lieb. Die ernsthaften Sorgen stehen ihnen einmal nicht an der Stirn geschrieben, das Auge glänzt und lebt einmal, und es ist eine Ahnung eines schönen und anmutigen Daseins in ihnen. Auch ich selbst bin ganz ein Kind geworden zu meinem Glück. Wie ein Kind den kindischen Schmerz erstickt, und die Seufzer zurückdrängt und die Tränen einsaugt, wenn ihm eine kindische Freude gemacht wird: so ist mir der lange tiefe unvergängliche Schmerz besänftiget, wie noch nie.²⁶

Zuletzt ist diese Schrift Schleiermachers ein Plädoyer für die Versöhnung von privatem und kirchlichem Christentum. Das kirchliche Christentum allein wird eng und rigide, wenn es sich selbst nicht zu relativieren vermag zu Gunsten der freien Aneignung und kreativen Ausgestaltung privater Frömmigkeit. Private Frömmigkeit wird leer und abstrakt ohne den reichen Bilder- und Symbolschatz der christlichen Frömmigkeitstradition. Weder darf die Gemeindefrömmigkeit die Privatfrömmigkeit als Entleerung, noch das private Christentum das kirchliche als Verengung empfinden. Recht verstanden sind beide auf gegenseitige Anregung angewiesen. Dann aber existiert lebendiger Glaube immer in einer Verknüpfung von individuellem Gefühl und kultureller Gestaltung, von persönlicher Betroffenheit und symbolischer Vermittlung.

3 Jonathan Edwards: Gefühl und soziales Leben

In den erwecklichen Traditionen des Christentums spielten intensive Erfahrungen des religiösen Affekts noch einmal eine unmittelbarere Rolle als in den etablierten Staatskirchen. So findet sich im Tagebuch von John Wesley die Schilderung einer solchen Erweckungserfahrung:

„Montag, den 1. Januar 1739: Die Herren Whitefield [...] mein Bruder Charles und andere 60 Brüder waren bei unserem Liebesmahl in Fetter Lane anwesend. Gegen drei Uhr morgens, während wir beteten, kam die Kraft Gottes plötzlich mit solcher Macht über uns, dass viele vor Freude laut weinten und andere zu Boden fielen.“²⁷

Solche Erfahrungen waren nicht alltäglich. Aber sie sind für erweckliche Durchbruchserfahrungen typisch, sowohl für ihre Anhänger wie für ihre Gegner. Niemand hat die grundlegende Bedeutung affektiver Erfahrung für den christlichen Glauben so umfassend reflektiert wie der neuenglische Erweckungstheologe Jonathan Edwards.²⁸ Edwards zitiert in einer Schrift in anonymisierter Form eine Erfahrung seiner Frau:

²⁶ A. a. O. 316.

²⁷ Das Tagebuch John Wesleys. Zusammengestellt von Percy Livingstone Parker, Frankfurt a. M. o. J., 67.

²⁸ Einen guten Überblick zur aktuellen Forschung vermittelt: McClymond, Michael/McDermott, Gerald: *The Theology of Jonathan Edwards*, Oxford 2012. Für die deutsche Rezeption von Edwards siehe: Schröder, Caroline: *Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis. Jo-*

„Die ganze Nacht über stand mir klar und lebendig vor Augen, wie groß die himmlische Kostbarkeit der alles überragenden Liebe Christi zu mir war. Mir wurde bewusst, dass ich ihm teuer bin, wobei ich eine unaussprechlich wunderbare Stille der Seele empfand, die in völliger Ruhe in ihm begründet war [...] Es schien, als flösse aus Christi Herzen beständig Welle auf Welle himmlischer und göttlicher Liebe in mein Herz. Meine Seele verharnte in einer Art himmlischen Elysium.“²⁹

Derartige Erfahrungen einer alles überragenden Freude wurden in Zeugnissen bekannt und ausgetauscht und als eindruckliche Gnadenerfahrungen mit dem Wirken des lebendigen Gottes begriffen.

Solche Berichte blieben nicht unumstritten. Über die Bedeutung und die Legitimität von Erlebnissen dieser Art wurde auch kritisch gerungen. Charles Chauncy (1705-1787),³⁰ der Bostoner Führer der Erweckungskritiker dieser Zeit, übte in seinem Werk *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England* (1743) entschiedene Kritik an dem, was ihm als „disorders and greater Extravagances“³¹ erschien. Es gab eine Reihe von Äußerlichkeiten, die Chauncy kritisierte, wie die Missachtung der Parochiegrenzen durch Reiseprediger, Spaltungen in Gemeinden, die öffentlichen Auftritte von Frauen, Jugendlichen und Schwarzen, die Vernachlässigung der klassischen Lehre und der öffentlichen Moral. Vor allem aber nahm er Anstoß am emotionalen Überschwang und der starken Betonung des religiösen Erlebnisses. Grundsätzlich skizziert er die von Gott gewollte, dabei verletzte Ordnung so: „Satan works upon the Reason by the Passion; the Ghost works upon the Passion by Reason.“³² Wahrer Glaube beglaubigt sich in moralischem Lebenswandel, im Respekt der gesellschaftlichen und kirchlichen Ordnung. Überschwängliche Erfahrungen können demgegenüber als Selbsttäuschung, wenn nicht als satanische Versuchung abgewehrt werden.

Jonathan Edwards vertritt demgegenüber ein grundlegend anderes anthropologisches Verständnis von Emotion bzw. in seiner Sprache: *affection*. Auch Edwards unterscheidet zwischen Verstandesvermögen und Wille/Affekt. Er fordert dabei aber nicht die Dominanz der einen Instanz über die andere, sondern die Konsonanz der beiden Seelenvermögen, von klaren Gedanken und starken Gefühlen. Nicht die Unordnung, sondern die Einseitigkeit mentaler Weltzugän-

nathan Edwards' *theologia experimentalis*, Göttingen 1998; ZEINDLER, MATTHIAS: Jonathan Edwards: Calvin in der Neuen Welt, in: *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*, hg. von Marco Hofheinz [u. a.], Göttingen 2011, 280–307; DIETZ, THORSTEN: *Religiöse Gefühle. Jonathan Edwards und Friedrich Schleiermacher*, Habil. theol. [masch.], Marburg 2014.

²⁹ Eigene deutsche Übersetzung einer Passage aus: EDWARDS, JONATHAN: *Some Thoughts concerning the Revival*, in: DERS.: *The Great Awakening*, hg. von Clarence C. Goen, in: *The Works of Jonathan Edwards*. Bd. 4, New Haven/London 1972, 289–530, 332.

³⁰ CHAUNCY, CHARLES: *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New-England*, Boston 1743. Zu Chauncy siehe vor allem: CORRIGAN, JOHN: *The Hidden Balance. Religion and the Social Theories of Charles Chauncy and Jonathan Mayhew*, ND Cambridge 2006.

³¹ A. a. O. 3.

³² A. a. O. 111.

ge ist defizitär. Reiner Rationalismus ohne leidenschaftliche Anteilnahme oder purer Gefühlsaufschwung ohne rechte Gotteserkenntnis führen den Menschen in die Irre.

Offensichtlich sind es Gegensätze der Anthropologie, genauer der Vermögenspsychologie, die zu unterschiedlichen theologischen Beurteilungen führen.³³

Edwards ist sich bewusst, dass die Kommunikation religiöser Erfahrung weitere Erfahrungsmöglichkeiten erschließt wie auch normiert. „There is no one thing that I know of, that God has made such a means of promoting his work amongst us, as the news of other's conversion.“³⁴ Darum bedarf es eines vorsichtigen theologischen Umgangs mit solchen Zeugnissen. In der theologischen Reflexion vermeidet Edwards gleichermaßen jeden Lehr- und Erfahrungsabsolutismus. Religiöse Gefühle sind vielmehr in ihrem mehrdeutigen Zeichencharakter ernst zu nehmen:

„I am far from undertaking to give such signs of gracious affections, as shall be sufficient to enable any certainly to distinguish true affections from false in others; or to determine positively which of their neighbours are true professors, and which are hypocrites.“³⁵

In gewisser Hinsicht gibt Edwards den Kritikern der Erweckung Recht: Die starke Intensität des Gefühls, konkrete leibliche Ausdrucksformen des Erlebens, ein bestimmtes religiöses Kommunikationsverhalten (Zeugnis, Lobpreis) oder bestimmtes Gefühlsempfinden (Gewissheit, Freude) haben allein keine Bewahrheitungskraft für die Echtheit der religiösen Erfahrung. Entscheidend ist vielmehr der Gegenstandsbezug der religiösen Freude. Wahre religiöse Freude ist einer ästhetischen Erfahrung analog, die sich in quasi interesselosem Wohlgefallen ganz auf die erschlossene Schönheit und Exzellenz ihres Gegenstandes hin öffnet. Religiöse Erfahrung, in deren Zentrum Gott und sein Heilswerk stehen, kann nicht einfach abgelehnt werden, weil ihre Intensität oder ihr Ausdrucksverhalten ungewöhnlich ist. Vielmehr ist es für Durchbruchserfahrungen durchaus angemessen, dass sie mit starken Gefühlserfahrungen einhergehen.

Mit der Zeit wächst allerdings auch bei Edwards eine gewisse Skepsis gegenüber der Rhetorik der Erweckten. Mehr und mehr betont er die zentrale Bedeutung einer solchen Transformation der menschlichen Person, in der die tätige Liebe Vorrang erhält vor den Erfahrungsgestalten religiöser Ergriffenheit. Dabei erweist sich der Wahrheitsgehalt religiöser Freude in der ethischen Transformation der menschlichen Person: „A cheerful practice of our duty and doing the will of God, is the proper evidence of a truly holy joy.“³⁶

³³ Vgl. EDWARDS, JONATHAN: Religious Affections, in: The Works of Jonathan Edwards. Bd. 2, hg. von John E. Smith, New Haven 1959, 93–124.

³⁴ EDWARDS, JONATHAN: A Faithful Narrative, in: The Works of Jonathan Edwards. Bd. 4, hg. von Clarence C. Goen, New Haven/London 1972, 97–211, 176.

³⁵ EDWARDS, Affections 193 (wie Anm. 33).

³⁶ A. a. O. 449.

Diese klassische Auseinandersetzung um die Echtheit und Aussagekraft religiöser Erfahrungen ist lehrreich. Sie zeigt, dass im sozialen Raum Gefühle immer auch bewertet werden, dass sie Vorbildcharakter zugesprochen bekommen oder dass sie durch Verhaltensanweisungen tabuisiert werden. Religiöse Kommunikation hat immer auch zu tun mit der Beschreibung, Deutung und Bewertung von religiösen Gefühlen. Theologie ist die Reflexion dieser (oft impliziten) Deutungs- und Bewertungsleistungen. Insofern ist Theologie die ausdrückliche Arbeit an „Feeling Rules“³⁷, an sozialen Idealen, Regeln oder Tabus, die als angemessen oder unangemessen, zu weit oder zu eng diskutiert werden. Viele vermeintlich theologische Unterschiede zwischen religiösen Gruppen haben vor allem zu tun mit den impliziten Codes für erstrebenswerte oder vermeidungswürdige Gefühlserfahrungen. In dieser Hinsicht lässt sich so mancher klassischer wie gegenwärtiger Konflikt unter religiösen Gruppen noch deutlich präziser beschreiben, als es eine auf Inhalte fixierte theologische Analyse könnte.

4 C. S. Lewis: Gefühl und Erkenntnis

Die Wort-Gottes-Theologen Bultmann, Barth oder Brunner teilten wie selbstverständlich ein Objektivitätsideal theologischer Wahrheit, bei dem Gefühle, Erlebnisse oder Erfahrungen wenn überhaupt, dann überwiegend negativ angesprochen wurden. Kann man daraus schließen, dass solche Theologen gefühlsvergessen waren? Nun, es ist ja eine erstaunliche Ironie, dass Eberhard Busch seine Darstellung der Theologie Karl Barths mit dem Titel „Die große Leidenschaft“ versah.³⁸ Die klassische Theologie des 20. Jahrhunderts hat wohl, von Ausnahmen wie Rudolf Otto abgesehen, die Bedeutung von religiösen Gefühlen bzw. Emotionen als gering eingeschätzt. Das gilt vor allem auf der konzeptionellen Ebene ihrer theologischen Ansätze, schließt aber nicht aus, dass sich in den materialen Ausführungen der Genannten teils sehr erhellende Beobachtungen finden lassen.

Aber auch am Anfang wie in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts gab es immer wieder Ansätze, in denen die emotionale Seite der Religion eindrückliche Würdigung erfuhr. Ein gutes Beispiel ist dafür der englische Schriftsteller, christliche Apologet und nicht zuletzt Literaturwissenschaftler C. S. Lewis. In seiner Autobiographie *Überrascht von Freude* („Surprised by Joy“, 1955) erzählt Lewis die Geschichte seiner Bekehrung. Schon im Vorwort macht er deutlich, dass es auch die Geschichte eines Gefühls ist.

³⁷ So lautet die zentrale Kategorie, die von William Reddy in seiner grundlegenden Studie entwickelt worden ist, vgl. REDDY, WILLIAM: *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.

³⁸ BUSCH, EBERHARD: *Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1998.

„Inwieweit diese Geschichte irgendjemandem außer mir selbst etwas zu sagen hat, hängt davon ab, in welchem Maße andere das erlebt haben, was ich ‚Freude‘ nenne. Falls dieses Erlebnis auch nur einigermaßen verbreitet sein sollte, so wäre es sicherlich von Nutzen, sich etwas eingehender damit zu befassen, als es meines Wissens bisher versucht wurde.“³⁹

Gleich zu Beginn räumt Lewis ein, dass auch er selbst lange Zeit eher zu einer intellektuellen Vernachlässigung der Gefühlswelt neigte, was offenkundig mit einer kulturell verbreiteten Einschätzung zusammenhing, die Lewis auch teilte: „ein gewisses Misstrauen oder eine Abneigung gegen Emotionen als etwas Unangenehmes, Peinliches, ja Gefährliches“.⁴⁰ Rückblickend ist es aber gerade eine bestimmte emotionale Dimension seiner Gottessuche, die er als besonders aufschlussreich einschätzt.

Lewis erzählt aus seiner Jugend mit ihren Höhepunkten, ihren Sehnsuchts- und ihren Schreckenserfahrungen. Bei seiner direkten Beschäftigung mit Glaubensfragen im engeren Sinn macht er anschaulich, dass es immer wieder Momente freudiger Erregung gab, seien es Erlebnisse in der Natur, seien es Erfahrungen mit Märchen und Sagen.⁴¹

Lewis erzählt von der Freude, wenn drückende Schulzeit in die Ferien mündete. Er berichtet auch von der Erleichterung, als er seinen Kinderglauben aufgab, ebenso wie die Entwicklung genießerischer Freude im Umgang mit weltlichen Vergnügungen. Seine Entdeckung der nordischen Mythologie ist ein neuer Einschnitt auf seinem Lebensweg. Lewis schildert sie als eine so intensive Erfahrung,

„dass es mir fast das Herz brach, die Erinnerung an die Freude selbst, das Wissen, daß ich einmal etwas besessen hatte, das mir nun schon seit Jahren fehlte, dass ich nun endlich aus meinem Wüstenexil in mein eigenes Land zurückkehrte“.⁴²

Lewis öffnet sich dem Kosmos romantischer Empfindungen, der in Mythos, Literatur und Musik, vor allem in den klassischen Opern Richard Wagners, seinen eigenen Kanon empfindsamer Erregungskunst ausgebildet hatte. Gefühle sind der rote Faden seiner Geschichte. Sie erweisen sich dabei als vielschichtige Gebilde. Es sind zutiefst persönliche Empfindungen, die zugleich immer der Anregung durch Äußeres bedürftig sind. Mehr noch, zunehmend erkennt Lewis seine Gefühlswelt als eine bedeutsame Sphäre, die nicht nur seine individuelle Reaktion auf äußere Anregungen betrifft. Gefühle sind mehr, sie verweisen auf etwas. Lewis bezeichnet sie als „Erinnerungszeichen“.⁴³ Grundsätzlich betont er: „Alle Freude erinnert an etwas.“⁴⁴

³⁹ LEWIS, CLIVE STAPLES: Überrascht von Freude, Gießen/Basel 1992, 9.

⁴⁰ A. a. O. 12.

⁴¹ A. a. O. 71.

⁴² A. a. O. 91.

⁴³ A. a. O. 96.

⁴⁴ Ebd.

Das gilt natürlich nicht für jedes emotionale Erlebnis. In seiner Erzählung unterscheidet Lewis zwischen Vergnügungen, die im Rückblick hohl und schal erscheinen, und solche, die auch im christlichen Rückblick bedeutsam sind, denen er eine gewisse Vorbedeutung zuspricht. Es handelt sich um eine Reihe aus „aufblitzenden Momenten“ bzw. „goldenen Sekunden, die sich über Monate der Öde verteilen“.⁴⁵

Es gibt offenbar qualitative Unterschiede zwischen den positiven Affekten, die nur ansatzweise durch unterschiedliche Bezeichnungen zum Ausdruck kommen. Daneben differenziert Lewis noch einmal kategorial. Mehr und mehr entdeckt er, dass die Stoffe, die ihn besonders fesseln, eine religiöse, ja vielfach christliche Komponente haben. Die Romane von George MacDonald, die Gespräche mit J. R. Tolkien, das essayistische Werk von Keith Chesterton, immer wieder ist es eine christliche Grundlage, aus der heraus sich die Autoren und Denker, die Lewis auf seinem Weg besonders ansprechen, selbst verstehen.

Sodann macht Lewis in seiner „Geschichte der Freude“⁴⁶ eine bemerkenswerte Entdeckung. Die Erfahrung der Freude ließ sich nicht nur nicht festhalten. Sie ließ sich auch nicht verlässlich reproduzieren, auch dann nicht, wenn er die Beschäftigung mit solchen Themen intensivierte, die vermeintlich Entdeckungsort der Freude waren. Der Antrieb, den Stich der Freude wieder zu spüren, erwies sich zunehmend als kontraproduktiv. Schon im Umgang mit ästhetischen Erregungsquellen entdeckte Lewis: Die Freude „ist ein Nebenprodukt. Allein ihr Vorhandensein setzt voraus, dass man sie nicht selbst begehrt, sondern etwas anderes, Äußeres“.⁴⁷ Freude lässt sich nicht einfach haben, sie ist eher ein Begehren als ein Besitzen, eine Sehnsucht, die durch jeden Moment der Erfüllung eher verstärkt denn gestillt wird.

Lewis' Überlegungen zum Wesen der Freude werden von ihm ausgedehnt auf Emotionen insgesamt: Er erkennt, „dass eine wesentliche Eigenschaft von Liebe, Haß, Furcht oder Begehren die auf deren Objekt gerichtete Aufmerksamkeit war“.⁴⁸ Dann aber lässt sich ein Gefühl nicht selbst anstreben oder genießen. Nicht die Freude ist das Wesentliche, das wäre ein Missverständnis, sondern das unendliche wie unverfügbare Objekt, das ihr immer neue Nahrung gibt. Umgekehrt muss auch gesagt werden: Dieses Gegenüber erschließt sich nicht einfach affektfrei. Die Freude ist der „Hinweis auf etwas anderes“.⁴⁹ Das Gefühl ist nicht die Sache selbst, um die es geht. Es hat aber eine Art platonische Zeichenfunktion inne, es verweist auf etwas anderes, mit dem es nicht verwechselt werden darf. Zugleich ist es allerdings ein Erkennungszeichen dieser anderen Sache, die ohne diesen affektiven Eindruck nicht erschlossen werden kann.

⁴⁵ A. a. O. 146.

⁴⁶ A. a. O. 201.

⁴⁷ A. a. O. 204.

⁴⁸ A. a. O. 261.

⁴⁹ A. a. O. 284.

Auf seinem weiteren Weg zum Christentum sind es zunehmend intellektuelle Anregungen, die ihn weitertreiben und ihn schließlich zu einer idealistischen Weltbetrachtung führen. Erst ergibt sich Lewis einem philosophischen Theismus, bis ihm schließlich die Wahrheit des Christentums gewiss wird. Was er im Umgang mit Freude gelernt hatte, lässt ihn die Struktur des christlichen Gottesbewusstseins plausibel finden. Auch hier geht es um die eine unstillbare Sehnsucht, deren Gegenstand sich nur in selbstloser Hingabe erschloss. Christentum ist nicht einfach die Erfüllung der Sehnsucht nach Freude. Es ist eine umfassende Sichtweise, in der die durch immer neue Erfahrungen der Freude ausgelöste Sehnsucht nach umfassender Erfüllung Sinn macht.

Die Wahrheitserkenntnis des Christentums ist ohne diese Gefühlsseite unvollkommen. Auch als Apologet ist Lewis ohne diesen Aspekt seines Denkweges nicht zu verstehen. Es gibt eine Reihe von Texten, in denen Lewis rationale Argumente für die Wahrheit des Christentums vorträgt oder entwickelt. Sein Gesamtwerk läuft zugleich auf eine immer stärkere Betonung dieser imaginativen, narrativen Plausibilisierung des christlichen Glaubens im Medium von Romanen und Geschichten zu.

Solche Fragen sind in der jüngeren Debatte zur Bedeutung der Gefühle für die Religion vielfältig erwogen worden.⁵⁰ Gefühle sind nicht einfach subjektiv und damit für Wahrheitserkenntnis bedeutungslos. Gefühle sind mindestens eine Art Erschließungszusammenhang religiöser Einsicht. Die klassische Gegensatzbildung von objektiver Erkenntnis und subjektivem Gefühl sind letztlich ungenau. Die Wechselwirkungen rationaler und emotionaler Weltzugänge sind zu komplex für einfache Über- und Unterordnungen.

5 Heutige Herausforderungen

Gefühle sind zu Recht wieder ein großes Thema der neueren Forschung. In der aktuellen theologischen Aufmerksamkeit für Gefühle geht es nicht um eine Ersetzung der Inhalte durch Stimmungen, wie manche vielleicht argwöhnen. Eine solche Skepsis beruht auf anthropologischer Unterschätzung der Gefühlswelt für die menschliche Person. Weder lässt sich Religion auf Gefühl reduzieren, noch sollte diese Dimension humaner Daseinserschlossenheit bagatellisiert werden.

In der gegenwärtigen Renaissance der theoretischen Aufmerksamkeit für Gefühle ist nicht zu verkennen, dass Gefühle in unterschiedlichen theoretischen Traditionen reflektiert wurden und werden. Analytische, phänomenologische und transzendente Denktraditionen stehen vielfach noch unverbunden nebeneinander. Sowohl in den klassischen Quellen der Theologie als auch in

⁵⁰ Vgl. als Einführung vor allem WYNN, MARK: *Emotional Experience and Religious Understanding. Integrating Perception, Conception and Feeling*, Cambridge 2005.

modernen Forschungsansätzen ist auf Dauer mit einer Mehrsprachigkeit des Gefühlsdiskurses zu rechnen. Theologie dürfte gut beraten sein, dies erst einmal als hermeneutische Aufgabe ernst zu nehmen, der sie sich stellen muss. Lohnend ist diese Herausforderung allemal. In religiösen Gefühlen ist die individuelle Betroffenheit von Menschen mit theologischen Vorstellungen und kultischen Symbolen verbunden. Persönliches Angerührtsein, individuelle Artikulation, symbolischer Ausdruck und soziale Interaktion mit ihren jeweiligen Normen bzw. Ritualisierungen sind das Feld, in dem Religion erlebt und gelebt wird. Nur im Gewebe solcher Deutungs- und Praxisformen tritt Religion in Erscheinung.

Summary

Religious emotions from various traditions are investigated theologically with reference to their context. Martin Luther is rooted in the scholastic teaching on affects, but develops his own approach in which the heart forms the centre of the person. Friedrich Schleiermacher attributes to the natural religious tendency, which every human being possesses, a central emotional element, whose manifestation he understands as culturally conditioned. Jonathan Edwards understands reason and passion as being significant in the theology of revival, but – while taking passion very seriously – gives priority to reason. C. S. Lewis, who himself approaches questions of faith in an intellectual manner, sees in joy a way of spiritual knowledge, which stands in a complex interaction with reason.

Prof. Dr. Thorsten Dietz, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43,
35039 Marburg; E-Mail: thorsten-dietz@eh-tabor.de

Jens Mankel

Aggression und Liebe

Ein gestalttherapeutischer Beitrag zu einem pastoralpsychologischen Thema

*Für Carlo Büchner zum 85. Geburtstag, dem ich als Freund,
Theologen und Gestalttherapeuten viel danke.*

I Aggression – ein Thema der Pastoralpsychologie

„Vitalkraft Aggression“ – so heißt eine Einheit im Grundkurs Seelsorge und Beratung,¹ denn die Wahrnehmung von Aggression und der Umgang mit ihr ist ein wichtiges Thema für die Person des Seelsorgenden, für den Seelsorgeprozess wie auch für die (sowohl innerpsychische als auch zwischenmenschliche) Konfliktbearbeitung. Der Titel und der Inhalt der Einheit aber, Aggression auch als lebensfördernde² Kraftquelle³ zu sehen, sind für manche Teilnehmenden zunächst überraschend und befremdlich.

I.1 Aggression – was ist das?

Das Wort Aggression ist im alltäglichen Sprachgebrauch ausschließlich negativ belegt und wird assoziiert mit Begriffen wie Gewalt und Zerstörung, Hass und Feindseligkeit sowie Krieg und Terror. So verstanden ist Aggression eine lebensbedrohende Kraft, vor der es sich zu schützen gilt. Hinzu kommt, dass in der

¹ Der eineinhalbjährige Grundkurs Seelsorge und Beratung ist seit vielen Jahren eine Kooperation zwischen der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal (früher: Institut für Seelsorge und Psychologie im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) und dem AK Seelsorge des Bundes Freier evangelischer Gemeinden. Er umfasst vier Kursblöcke und richtet sich an Ehren- und Hauptamtliche in der Gemeinde-Seelsorge. In seiner Neuauflage orientiert er sich auch an den Standards der „Klinischen Seelsorgeausbildung“ (KSA) der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie. Gemeinsam mit der Transaktionsanalytikerin Friederike Heinze und den KSA-Kursleitern Sven Dreger und Rüdiger Franz leite ich diesen Kurs. Die Einheit „Vitalkraft Aggression“ wird von Rüdiger Franz gehalten. Von seinem Material habe ich hier profitiert.

² So FRIELINGSDORF, KARL: Aggression stiftet Beziehung. Wie aus destruktiven Kräften lebensfördernde werden können, Mainz 1999 (jetzt in neuer, aktualisierter und erweiterter Bearbeitung unter dem Titel: Aggression – zerstörend oder lebensfördernd, Würzburg 2016). Im Folgenden wird FRIELINGSDORF nach der Auflage von 1999 zitiert.

³ So WEBER, WILLY: Kraftquelle Aggression. Aggressionen – wie sie entstehen und wie wir sie positiv nutzen können, Wuppertal 2007.

christlichen Tradition die Aggression auch deshalb negativ bewertet wird,⁴ weil sie und die mit ihr verbundenen Gefühle wie Ärger, Wut, Zorn und Hass gegen all das zu stehen scheinen, was Christsein ausmachen sollte: Nächstenliebe, die alles erduldet und von Friede, Güte und Sanftmut geprägt ist.⁵

Die psychologische Aggressionsforschung⁶, die es seit etwas über hundert Jahren gibt,⁷ scheint trotz ihrer vielfältigen Theorien dieser einseitig negativen Sichtweise auf den ersten Blick Recht zu geben. Bei aller Unterschiedlichkeit wird in den meisten Theorien Aggression ausschließlich als destruktives, schädigendes Verhalten verstanden und nur von daher nach Ursachen und Wirkmechanismen sowie nach Wegen gefragt, wie destruktiv-gewalttätige Aggressionen reduziert oder überwunden werden können.

So beginnt der US-amerikanische Sozialpsychologe und Aggressionsforscher Berkowitz seinen Artikel zur Aggression im Lexikon der Psychologie von 1980: „Die Diskussion um die menschliche Aggressivität wird von Kontroversen beherrscht. (Aggressivität wird in diesem Artikel definiert als Verhalten, dessen Ziel eine Beschädigung oder Verletzung ist.)“⁸ Hier wird angedeutet, dass es auch andere Definitions-Ansätze gibt. Diese sehen die Aggression differenzierter bzw. umfassender als ambivalentes Phänomen: als Vitalkraft, die zum Guten oder zum Bösen eingesetzt werden, und als aktives Verhalten, das konstruktiv oder destruktiv ausgerichtet sein kann.⁹

Auf dieses weite Verständnis weist auch die ursprüngliche Wortbedeutung hin. Das deutsche Wort „Aggression“ geht auf das lateinische Verb „aggredi“

⁴ Siehe dazu für den Kontext der Freien evangelischen Gemeinden: WEBER, Kraftquelle (wie Anm. 3); für den evangelischen Bereich KLESSMAN, MICHAEL: Ärger und Aggression in der Kirche, Göttingen 1992 und für den katholischen Bereich FRIELINGS DORF, Aggression (wie Anm. 2) sowie KRIST, ALOIS: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 37), Münster 2010, 93-187.

⁵ Vgl. zentrale neutestamentliche Texte wie das Liebesgebot Jesu in Mt 22, 37 ff, die Frucht des Geistes in Gal 5, 22.23a und das Hohelied der Liebe in 1Kor 13.

⁶ Einen ausführlichen Überblick von der psychoanalytischen Triebtheorie über die Frustrations-Aggressionshypothese, die psychobiologische Instinkttheorie, die lerntheoretische Sicht bis hin zu emotionspsychologischen und systemorientierten Ansätzen gibt KRIST, Spannung 93-187 (wie Anm. 4).

⁷ Sie beginnt 1908 mit ALFRED ADLER, der mit seinem Aufsatz „Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose“ einen von der Libido unabhängigen Aggressionstrieb konstatiert, im Gegensatz zu SIGMUND FREUD, der die Aggression zunächst der Libido zuordnet, später dann dem Destruktions- und Todestrieb. Siehe dazu KLESSMANN, Ärger 45-49 (wie Anm. 4).

⁸ BERKOWITZ, LEONARD: Art. Aggression: Lexikon der Psychologie, hg. von ARNOLD, WILHELM/EYSENCK, HANS JÜRGEN/MEILI, RICHARD, Bd. 1, Freiburg i.Br./Basel/Wien Neuausgabe 1980, Sp. 27-36, hier 27.

⁹ So etwa BACH, GEORGE R./GOLDBERG, HERB: Keine Angst vor Aggression. Die Kunst der Selbstbehauptung, Düsseldorf/Köln 1977; FROMM, ERICH: Anatomie der menschlichen Destruktivität, Reinbek 1977; TOURNIER, PAUL: Aggression. Kraft zum Guten, Kraft zum Bösen, Wuppertal 1979; SCHELLENBAUM, PETER: Das Nein in der Liebe, München 1984ff; KERNBERG, OTTO F.: Liebe und Aggression. Eine unzertrennliche Beziehung, Stuttgart 2014.

zurück. Dieses bedeutet „heran-gehen, auf jemanden oder etwas zugehen“. Das konnte in feindlich-destruktiver („angreifen“), aber ebenso in friedlich-konstruktiver Absicht („etwas in Angriff nehmen“) geschehen.

Die Psychologen Bach und Goldberg etwa meinen deshalb mit Aggression jedes Verhalten, „das im wesentlichen das Gegenteil von Passivität und Zurückhaltung darstellt“.¹⁰ Die beim aktiven Verhalten körperlich spürbare Energie kann verstanden werden als aggressive Lebensenergie.¹¹ Aus dem Bereich der Transaktionsanalyse schreibt Rolf Reiner Kiltz ähnlich: „Die Fähigkeit, aggressiv zu reagieren, sehe ich als ein sinnvolles biologisches Erbe an, und zwar in eben dem Sinne, den auch die wörtliche Bedeutung des Wortes Aggression deutlich macht: Wenn ich aggressiv bin, gehe ich an die Dinge und Mitmenschen heran, setze mich damit auseinander, um meine Bedürfnisse zu behaupten, meinen Platz zu verteidigen oder mich vor Schädigung zu schützen.“¹²

1.2 Die Wirkrichtungen der Aggression

Aggression kann also auch positiv bzw. ambivalent als Vitalkraft verstanden werden. Dieser Sicht folgen Pastoralpsychologen der verschiedenen Konfessionen wie Krist, Frielingsdorf, Klessmann und Weber.¹³ Lässt sich doch dieses weite Verständnis zum einen gut mit anthropologischen Einsichten aus der Theologie verbinden,¹⁴ zum anderen ermöglicht es einen freieren und differenzierteren Blick auf die verschiedenen Wirkweisen und Richtungen der Aggression: die destruktiven, die unterdrückt-versteckten und die konstruktiv-lebensfördernden.¹⁵

Die destruktiven und zerstörerischen Aggressionen

Sie erscheinen allgegenwärtig. Die menschenverachtenden und kaum berechenbaren Terroranschläge von Selbstmordattentätern gibt es nun auch in unserer unmittelbaren Lebenswelt.¹⁶ Destruktive Aggression zeigt sich in Kriegen, unter

¹⁰ BACH/GOLDBERG, a. a. O. 14.

¹¹ Der Begriff Aggression bleibt sowohl Alltagssprachlich als auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch etwas unscharf. Er meint meist ein Verhalten, aber auch eine Kraft, einen Impuls, ein Vermögen. Der Begriff Aggressivität wird oft synonym gebraucht, manchmal aber auch im Sinne einer Eigenschaft. ROLF R. KILTZ (s. Anm. 12) versucht mit FROMM, Aggressivität als konstruktiven Aspekt der Aggression zu unterscheiden von Destruktivität.

¹² KILTZ, ROLF REINER: Umgang mit Gefühlen – Sinn und Unsinn expressiver Arbeit mit Ärger, Wut und Hass im Rahmen der Psychotherapie, in: SELL, MATTHIAS/WEIL, THOMAS/MICHOLT, NELLY (Hg.), Geschichte und Transaktionsanalyse. Transaktionsanalyse, Beziehungsanalyse und Supervision in Anwendung. Symposium 10 Jahre INITA, Hannover 1991, 109-116, 109.

¹³ Literaturangaben siehe Anm. 4.

¹⁴ Vgl. dazu KLESSMANN, Ärger 73-93 (wie Anm. 4); KRIST, Spannung 203-356 (wie Anm. 4); WEBER, Aggression 54-65.163-186 (wie Anm. 3).

¹⁵ Diese Dreiteilung findet sich bei FRIELINGSDORF, Aggression 20-24 (wie Anm. 2).

¹⁶ Aber nicht nur im islamischen Kontext wird Gewalt, Herrschaft und Zerstörung religiös oder weltanschaulich aufgeladen. Häufig wird Religion nur benutzt, um zerstörerische Gewalt aus-

diktatorischer Gewaltherrschaft und im gesellschaftlichen Leben. Aggression kann sich gezielt gegen Menschen(-gruppen) richten, sie kann aber auch völlig ziellos wirken. Ihr Ziel ist die Zerstörung.

Frielingsdorf vergleicht anschaulich dieses zerstörerische Verhalten mit einem Autofahrer, „der sein Auto ‚auf viele PS hochfrisiert‘ hat und rücksichtslos mit überhöhter Geschwindigkeit durch die Stadt fährt. Er beachtet keine Ampeln, keine Fußgänger, keine Verkehrsschilder, die nach seiner Meinung nur für die anderen gelten. Er fährt ohne Rücksicht auf Verluste“.¹⁷

Weniger ein „Kampf der Kulturen“ als vielmehr eine „Kultur des Kampfes“ (Niall Ferguson)¹⁸ prägt die Auseinandersetzungen unserer Zeit, zunehmend auch in gesellschaftlichen Debatten. Die so genannten „sozialen Medien“ werden vielfach als a-soziale Medien genutzt. In verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen erleben wir eine zunehmende Verrohung im Miteinander.¹⁹ Auch in Gemeinden und unter Christen lässt sich das leider beobachten, nicht immer offensichtlich, sondern oft unterschwellig. Frielingsdorf schreibt:

„Die zerstörerischen Aggressionen können sich auch in subtileren Formen äußern, z. B. in ‚spitzen‘ Bemerkungen, in ‚beißender‘ Ironie, in ‚schlagenden‘ Worten, in ‚Kränkungen‘, in ‚Sticheleien‘, [...] in der Verachtung oder im Auslachen und Verspotten anderer Menschen.“²⁰

Destruktive Aggressionen richten sich aber nicht nur gegen andere, sondern können sich auch gezielt und offen gegen die eigene Person richten.²¹ Offen auto-aggressives Verhalten vergleicht Frielingsdorf mit einem Autofahrer, der in der geschlossenen Garage mit Vollgas und Leerlauf sich selbst und den Wagen zerstört.

Die unterdrückt-versteckten Aggressionen

Anders ist es bei einem Autofahrer, „der Vollgas gibt und gleichzeitig die Fuß- und Handbremse betätigt. [...] Das Auto und der Fahrer bleiben bei allem Energieaufwand unbeweglich. Das Ganze endet in Erschöpfung, Kraftlosigkeit

zuüben und Konflikte zu verschärfen oder vermeintlich zu legitimieren. Es sollte im Konkreten möglichst genau und differenzierend hingeschaut werden.

¹⁷ FRIELINGSDORF, Aggression 22 (wie Anm. 2).

¹⁸ So nach JOSEF JOFFE: Samuel Huntington. Der Prophet, der brillant daneben griff, ZEIT 2017-01. Abrufbar unter www.zeit.de/2017/01/samuel-huntington-kampf-der-kulturen-prophezei-ung/seite-3 (28.07.2017).

¹⁹ Ein eindrückliches Beispiel von HARALD MARTENSTEIN, Redakteur des Berliner Tagesspiegels und Kolumnist im ZEIT Magazin: „Wenn ich mit dem Rad ins Büro fahre, treffe ich Leute, die im Sattel pausenlos schimpfen, wie früher nur die Autofahrer. [...] An einem guten Tag erreiche ich das Büro und bin dabei auf meinem Rad nur ein- oder zweimal im Vorbeifahren ‚Arschloch‘ genannt worden, meistens, weil ich zu langsam bin.“ (ZEIT Magazin Nr. 32/2014.)

²⁰ FRIELINGSDORF, Aggression 21 (wie Anm. 2).

²¹ Im erweiterten Suizid oder beim Selbstmordattentat richtet sie sich gegen beide.

und Stillstand.“²² Gerade in einem Umfeld, in dem mit den destruktiven Aggressionen zugleich generell jede Form der Aggression geächtet oder tabuisiert ist, finden sich die verschiedenen Formen der versteckten und unterdrückten Aggression. Sie sind nicht so offensichtlich wie die destruktiven Aggressionen, aber auch sehr wirksam. Sie geschehen meist unbewusst, sind deshalb auch als unbewusste Abwehrmechanismen²³ ein zentrales Thema der Tiefenpsychologie. Nach Klessmann sind einige Formen besonders typisch für den christlichen Bereich,²⁴ von denen ich hier drei nenne:

- die Wendung gegen das Selbst, die sich häufig in körperlichen oder in quasi-depressiven Symptomen zeigt, insofern sich von der offen-destruktiven Autoaggression unterscheidet, sich aber auch mit ihr verbinden kann;
- die Verkehrung ins Gegenteil: Aus Aggression wird Zurückhaltung, aus Ärger Freundlichkeit, aus Hass übergroße Sorge;
- das passiv-aggressive Verhalten, das aus der Verkehrung ins Gegenteil folgen kann. Es zeigt sich z. B. in stillem, aber vorwurfsvollem Leiden.

Die unterdrückt-versteckten Aggressionen binden viel Lebensenergie und führen zu einer emotionalen Unaufrichtigkeit. Sie unterdrücken Klarheit und Lebendigkeit. Die gesamte Gefühlswelt wird reduziert. Auf diesem Wege bekommt Freundlichkeit leicht etwas Zwanghaftes. Krist beschreibt ein solches Klima als „Fried-Höflichkeit“, in dem „Wärme, Nähe und Vitalität“ fehlen.“²⁵ Eine Konfliktkultur kann kaum aufgebaut werden. Viele Auseinandersetzungen finden indirekt statt. Auch das führt zu „Erschöpfung, Kraftlosigkeit und Stillstand“.

Die konstruktiv-lebensfördernden Aggressionen

Damit sind alle Bewegungen gemeint, die das Ziel haben, das Leben zu entdecken, sich zu behaupten, das Leben zu bewahren, es zu entfalten und zu gestalten, an Dinge und Menschen heranzugehen. Mit Aggression als Vitalkraft, als Lebensenergie setzen sich Menschen für sich, aber auch für andere ein; sie treffen Entscheidungen, gehen Konflikte ein und suchen nach Lösungen. Frielingsdorf vergleicht sie mit Autofahrern, die ihr Auto gut kennen, es für sich und andere einsetzen, um Freiheit zu erleben und Ziele zu erreichen, und dabei aufmerksam und verantwortlich fahren.²⁶ Es klingt an, welches Potential der Befreiung und der Lebendigkeit hier für einzelne und für Gemeinschaften entdeckt werden kann, aber welcher Einübung und Pflege es auch bedarf. Dieses

²² FRIELINGSDORF, Aggression 23 f (wie Anm. 2).

²³ Vgl. dazu FREUD, ANNA: Das Ich und die Abwehrmechanismen, Frankfurt a. M. ²³1984.

²⁴ Vgl. KLESSMANN, Ärger 118-138 (wie Anm. 4).

²⁵ KRIST, Spannung 92 (wie Anm. 4).

²⁶ Vgl. FRIELINGSDORE, Aggression 24 f (wie Anm. 2).

Entdecken und Einüben ist ein wesentlicher Bestandteil pastoralpsychologisch orientierter Seelsorgeausbildungen.

Aber ist Aggression nun tatsächlich eine negative Kraft, die nicht nur kontrolliert werden, sondern auch lebensfördernd eingesetzt werden kann und sollte? So legt es beispielsweise der Untertitel bei Frielingsdorf 1999 nahe („Wie aus destruktiven Kräften lebensfördernde werden können“), der sich aber in der Neuausgabe 2016 („zerstörernd oder lebensfördernd“)²⁷ signifikant verändert hat und vor die Frage stellt: Ist Aggression eine „wertneutrale“ Vitalkraft, die sowohl zum Guten als auch zum Bösen eingesetzt werden kann (so auch Tournier, Weber u. a.)? Oder kann sie als eine positive Kraft verstanden werden, die zum Guten dient, aber auch missbraucht werden kann?

Ich möchte in das pastoralpsychologische Gespräch über die Aggression das gestalttherapeutische Aggressionskonzept einbringen.²⁸ Es setzt konsequent bei einem positiven Verständnis an, hat dabei eine leibbezogene Begründung und erfährt zugleich wichtige Modifikationen, mit denen gemeinsam es sich gut einzeichnen lässt in ein biblisch-theologisch verantwortetes Menschenbild.

2 „Kraftvoll ins Leben greifen“ – das Aggressionskonzept der Gestalttherapie

Die Gestalttherapie²⁹ ist eine humanistische Richtung der Psychotherapie, die Ende der 1930er, Anfang der 1940er Jahre von den deutsch-jüdischen Psychoanalytikern und Migranten Fritz und Lore Perls³⁰ in Abkehr von der Psychoanalyse entwickelt wurde, zunächst in Südafrika, dann ab 1947 in den USA, von wo sie Ende der 1960er Jahre nach Deutschland kam.³¹

Gestalttherapie versteht sich als ganzheitliche Therapieform und Lebenshaltung, die am unmittelbaren Erleben („Hier und Jetzt“) und am dialogischen Kontakt („Ich und Du“) interessiert ist und sich an der Wahrnehmung („awareness“) sowie am Phänomen und am Prozess³² orientiert.

²⁷ Siehe Anm. 2.

²⁸ Implizit finden sich in diesem Gespräch bereits verschiedene gestalttherapeutische Aspekte, aber das gestalttherapeutische Aggressionskonzept wird nicht aufgegriffen, auch nicht bei Klessmann, obwohl er sich explizit auf Gestalttherapie bezieht und einige Grundlagen und Methoden daraus aufnimmt: vgl. KLESSMANN, Ärger 32.139 ff (wie Anm. 4).

²⁹ Zwei neuere Einführungen, auf die ich mich hier auch beziehe, sind: ABRAM, ANTJE: Gestalttherapie, Therapeutische Skills kompakt Bd. 5, Paderborn 2013; und BOECKH, ALBRECHT: Gestalttherapie. Eine praxisbezogene Einführung, Gießen 2015.

³⁰ Die in der Literatur benutzten Vornamen variieren: Friedrich (später amerikanisiert: Frederick, meist genannt: Fritz) Salomon und Lore (später auch: Laura) Perls.

³¹ Zur Geschichte, Theorie und den Praxisfeldern der Gestalttherapie siehe FUHR, REINHARD u. a. (Hg.): Handbuch der Gestalttherapie, Göttingen 1999.

³² „Mit dem ‚gehen‘, was gerade ist“ (ABRAM, Gestalttherapie 62 (wie Anm. 29)). „Was ist, darf sein. Und was sein darf, kann sich verändern.“ (WERNER BOCK, zitiert in: FRANK-M. STAEMMLER: Ei-

Der Begriff „Gestalt“ hat nichts mit Gestaltung zu tun, sondern wurde aus der Wahrnehmungspsychologie übernommen. Dort bezieht er sich darauf, dass wir eine „Figur“ (einen Gegenstand, einen einzelnen Aspekt) nicht isoliert, sondern immer schon auf ihrem „Hintergrund“ wahrnehmen – bzw. sie in unserer Wahrnehmung darauf beziehen, also „Gestalten“ bilden. Einsichtig wird dies schnell durch die bekannten Kippbilder, bei denen sich je nach Wahl des Vorder- oder Hintergrundes ein anderes Bild ergibt (Beispiel: „Alte Frau, junge Frau“), oder durch Bilder, die wir „vervollständigen“, etwa die Punkte auf einer nicht sichtbaren Kreislinie, die wir aber als Kreis „wahrnehmen“. „Gestalt“ bedeutet eine in sich geschlossene Ganzheit in einem Zusammenhang.³³ Dies wird in der Gestalttherapie auf körperliche, seelische und zwischenmenschliche Prozesse übertragen, die darauf zielen, abgeschlossen zu werden. „Offene Gestalten“ oder „unabgeschlossene Situationen“ oder „nicht beendete Geschäfte“ führen zu Blockaden, die unfrei machen. Ein körperliches Beispiel: Wenn ich Hunger habe, und diesen nicht stille – also diese „Gestalt“ nicht schließe, bleibe ich auf den Hunger fixiert und bin nicht frei, mich auf anderes wirklich einzulassen.

Nachdem der ursprünglich gewählte Begriff des neuen Ansatzes „Konzentrationstherapie“ Mitte der 1940er-Jahre aufgrund des Nationalsozialismus nicht mehr brauchbar erschien, wählten beide Perls³⁴ zusammen mit Paul Goodman und Ralph Hefferline für das 1951 erschienene Grundlagenwerk den Titel: „Gestalt Therapy“.³⁵

2.1 Aggression und Selbsterhaltung

Am Anfang der Gestalttherapie steht das Konzept von der „positiven Aggression“.³⁶ Der Titel des von Fritz Perls zusammen mit seiner Frau Lore verfassten ersten Buches, mit dem sie die endgültige Abkehr von der Psychoanalyse vollziehen, ist programmatisch: „Das Ich, der Hunger und die Aggression.“³⁷ War

nige Gedanken zu dem Satz „Was ist, darf sein, und was sein darf, kann sich verändern.“ Gestalt-Publikationen, Würzburg, 2., geringfügig überarbeitete Ausgabe 2016, www.frank-staemmler.de/Publikationen_files/Was%20ist,%20darf%20sein.pdf (03.08.2017)).

³³ „Gestalt ist ein Ganzheitsbegriff. Eine Gestalt ist mehr als die Summe ihrer Teile. Eine Symphonie ist mehr als eine Ansammlung von Noten“ (LORE PERLS im WDR 1984).

³⁴ LORE PERLS hat im Hintergrund an der Entstehung und der Weiterentwicklung der Gestalttherapie intensiv mitgewirkt, zum Teil an den Büchern von FRITZ mitgeschrieben, aber immer darauf verzichtet, als Autorin genannt zu werden.

³⁵ PERLS, FREDERICK S./HEFFERLINE, RALPH F./GOODMAN, PAUL: Gestalt Therapy. Excitement and Growth in the Human Personality, New York 1951. 1979 in Deutsch erschienen, aufgeteilt in zwei Bände, seit 2006 in neuer und verbesserter Übersetzung: Gestalttherapie. Grundlagen der Lebensfreude und Persönlichkeitsentfaltung, Stuttgart, 92015; und: Gestalttherapie. Zur Praxis der Wiederbelebung des Selbst, Stuttgart¹⁰2016.

³⁶ Zum Folgenden vgl. BOECKH, Gestalttherapie 35 ff (wie Anm. 29).

³⁷ PERLS, FREDERICK S.: Das Ich, der Hunger und die Aggression. Die Anfänge der Gestalttherapie, Stuttgart 72006 [dt. EA: 1978; OA: Ego, Hunger and Aggression, Südafrika 1944, dann

für Freud der Sexualtrieb (und später als Gegenpart der Todestrieb) in seinen verschiedenen Phasen und Ausprägungen der entscheidende Motor für menschliches Verhalten, so ist es für Perls der Hunger bzw. Hunger-Trieb.³⁸ Nach seiner Sicht dient die Sexualität der Arterhaltung, aber der Hunger viel unmittelbarer der Selbsterhaltung. Der Hunger ist somit nicht, wie bei Freud, eine Ausprägung des Sexualtriebes in seiner oralen Phase,³⁹ sondern in seinem direkten und im übertragenen Sinne die Grundlage für alle lebenserhaltenden Prozesse.

Angeregt durch die Beobachtungen von Lore Perls bei ihrem ersten Kind wird der physiologische Prozess der Nahrungsaufnahme als Modell für innerseelische und zwischenmenschliche Prozesse genommen.⁴⁰

Dabei werden drei Entwicklungsphasen unterschieden:

- Zunächst ist der Mensch ein Säugling. Er saugt die Muttermilch in sich hinein. Er ist auf diese symbiotische Weise der Nahrungsaufnahme angewiesen.
- Dann entwickelt er sich zum Beißling. Das Kleinkind kann mit seinen Schneidezähnen etwas abbeißen; es kann bei dem, was es aufnimmt, unterscheiden, was es davon will und was nicht (beim Säugling kann dies nur nach dem Motto geschehen: „Ganz oder gar nicht!“).
- Schließlich wird der Mensch zum Kauling. Er kann das Abgebissene durchkauen und es so verdaulich machen.

„Erst wenn jemand unterscheiden kann, was er will und was nicht (Beißling), und das, was er aufgenommen hat, auch entsprechend durchkaut (Kauling), kann er assimilieren, d. h. in eigenes verwandeln.“⁴¹

In all diesen Phasen braucht der Mensch Vitalkraft, Aggression. Er braucht Kraft zum Saugen, zum Beißen, zum Kauen. Solche Kraft ist zum Selbsterhalt notwendig und auch stark ausgeprägt. Die Kiefermuskulatur ist mit die stärkste beim Menschen.

Perls überträgt die physiologische Nahrungsaufnahme auch auf psychische und soziale Prozesse der Kontaktaufnahme mit der Umwelt. Somit verankert Perls die Aggression als notwendige Vitalkraft bei der Selbsterhaltung und Selbstentwicklung. Mit ihr spürt der Mensch seine Lebendigkeit und sorgt für seine Erhaltung und sein Wachstum.

London 1947]. Das Manuskript wurde 1942 fertiggestellt, erschien aber erst 1944. Der Untertitel der beiden ersten Veröffentlichungen lautete noch: Eine Revision von Freuds Theorie und Methode. Später dann: Die Anfänge der Gestalttherapie. Für das Aggressionsverständnis zentral sind die Seiten 127-159.

³⁸ „Trieb als psychosomatischer Grenzbegriff macht den untrennbaren Zusammenhang von Seelischem und Körperlichem [...] deutlich.“ (IFF, MARKUS: Menschsein und Sexualität. Anthropologische und systematisch-theologische Aspekte. Theologische Impulse 17, Witten 2011, 67-89, 70).

³⁹ Vgl. FREUD, SIGMUND: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Wien 1905 u. ö.

⁴⁰ Das Folgende bezieht sich vor allem auf PERLS, Das Ich 129-132 (wie Anm. 37).

⁴¹ BOECKH, Gestalttherapie 35 (wie Anm. 29).

Aggression ist somit nicht zwangsläufig und ausschließlich verbunden mit aversiven Gefühlen wie Ärger und Wut, sondern ebenso mit Lust, Lebensfreude, Neugier.⁴²

Und Aggression ist „unverzichtbar, wenn nicht wesentliche Teile der Persönlichkeit auf der Strecke bleiben sollen, insbesondere Selbstvertrauen, Gefühl und Kreativität“.⁴³

Um sich zu nähren, braucht es nach Perls aber eben auch „zubeißende“ Aggression. Die dentale Aggression beim Abbeißen und Kauen destrukturiert die Nahrung, um sie verdaulich zu machen. Perls spricht hier vom „Zerlegen“, aber auch vom „Zerstören“, was er sehr deutlich unterscheidet vom manchmal auch nötigen „Vernichten“, das sich gegen das Bedrohliche, Feindliche richtet, um es zu beseitigen. Mit der dentalen Aggression weist Perls der Aggression einen Ort zu, an dem sie ihren vitalen Sinn paradigmatisch erfüllt.⁴⁴

Aber Perls' Rede von der auch zerstörenden „positiven Aggression“ und seine These, dass erst die Unterdrückung der Aggression zu mörderischer und sinnloser Destruktivität führt,⁴⁵ veranlassen auch innerhalb der „Gestaltszene“ immer wieder die Diskussion, ob dieser positive und zugleich provozierende Aggressionsbegriff und die damit verbundenen Implikationen wirklich brauchbar und kommunizierbar sind. In der inhaltlichen Diskussion werden als Begriffsalternativen vorgeschlagen „Assertiveness“, „Assertivität“⁴⁶, „Selbstbehauptung“⁴⁷, „Energie“ oder „Aktivität“⁴⁸. Doubrawa und Blankertz schreiben in ihrem Lexikon der Gestalttherapie, dass eine solche Umbenennung „der gestalttherapeutischen Theorie nichts nehmen [würde]“. Aber sie entscheiden sich, dafür, „in

⁴² „Aggression heißt ‚herangehen‘ an den Gegenstand des Verlangens oder des Hasses.“ (PERLS, Das Ich 130 [wie Anm. 37].)

⁴³ PERLS, FREDERICK S. u. a. Gestalttherapie. Lebensfreude 170 (wie Anm. 35).

⁴⁴ „Je mehr wir uns erlauben, Grausamkeit und Zerstörungslust am biologisch richtigen Ort – d. h. den Zähnen – auszuleben, desto geringer ist die Gefahr, daß die Aggression als Charakterzug ihr Ventil findet. Auch die krankhaften Ängste, die viele von uns hegen, werden stark abnehmen, denn je mehr die Aggression in Beißen und Kauen investiert wird, desto weniger bleibt übrig für Projektion.“ (PERLS, Das Ich 234 [wie Anm. 37].)

⁴⁵ Wenn Aggression „nicht im Dienste der Wachstumsfunktionen ausgeübt [wird] – wie Initiative, Auswählen, Überwinden von Hindernissen, Eingreifen und Zerstören mit dem Ziel zu assimilieren – dann findet die überschüssige Energie ihren Auslass in verschobenen Aggressionen wie Herrschaft, Reizbarkeit, Sadismus, Machtgier, Selbstmord, Mord und dessen Vermissungsform, dem Krieg!“ (PERLS, Gestalttherapie. Wiederbelebung 191 [wie Anm. 35].)

⁴⁶ So z. B. PETZOLD, HILARION G.: Aggression. Perspektiven Integrativer Therapie – Impulse zu Diskursen. POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit 01/2003, www.fpi-publikation.de/images/stories/downloads/polyloge/Petzold-Aggression-Polyloge-05-2003.pdf (28.07.2017).

⁴⁷ So schon im Titel des Buches von STAEMMLER, FRANK-M./MERTEN, ROLF (Hg.): Aggression, Selbstbehauptung, Zivilcourage. Zwischen Destruktivität und engagierter Menschlichkeit, Bergisch Gladbach 2006.

⁴⁸ BLANKERTZ, STEFAN/DOUBRAWA, ERHARD: Stichwort: Aggression, in: DIES.: Lexikon der Gestalttherapie, Wuppertal 2005, 13.

dem gestalttherapeutischen Zusammenhang an dem Wort ‚Aggression‘ in der Umdeutung von Perls und Goodman festzuhalten, weil die Provokation heilsam sein kann.⁴⁹ Ich kann dieser Entscheidung gut folgen, da der gestalttherapeutische Aggressionsbegriff eingebettet ist in das Kontaktmodell und durch das Dialogkonzept modifiziert ist.

2.2 Aggression und Kontakt

Kontakt ist ein Prozess des Austausches, der sich an der Grenze zwischen dem Organismus und der Außenwelt ereignet.⁵⁰ Diesen Kontakt braucht alles Lebendige, um zu leben und zu wachsen („alles, was uns nährt, kommt von außen!“). In der Gestalttherapie steht der Kontaktprozess im Fokus. Ausgehend von den Phasen der Nahrungsaufnahme formulierte Perls einen vierphasigen Kontaktzyklus,⁵¹ aus dem Doubrawa und Blankertz die sechs Stadien der „Gestaltwelle“ entwickeln.⁵² Dreitzel hat den verschiedenen Phasen entsprechende Kontaktgefühle zugeordnet.⁵³ In Aufnahme und Überarbeitung der verschiedenen Modelle arbeite ich mit folgender Tabelle:

Stadium	Aufgabe der Vitalkraft	Erleben	Gefühle
1. Vorkontakt	Körperwahrnehmung, Sinneswahrnehmung	diffuse Unruhe, Verwirrung	Attraktions-, Aversions- und Hemmungsgefühle: Neugier, Ekel, Angst, Scham
2. Kontaktaufnahme mit sich selbst	Wahrnehmung des eigenen Bedürfnisses	Hunger: „Was brauche ich?“	Lust, Angst
3. Kontaktaufnahme mit der Umwelt	Sinneswahrnehmung	suchen: „Wo ist etwas Essbares?“	Appetenz-Gefühle (hin zu): Interesse, Lust; oder Aversions-Gefühle (weg von): Angst, Ärger, Ekel
4. voller Kontakt	dentale Aggression	zugreifen, beißen, kauen	Aggressive Gefühle: warme Wut, Lust
5. Übergang	Assimilation, Integration	verschmelzen, verdauen	Zustandsgefühle: Liebe, Freude, Trauer
6. Nachkontakt	Befriedigung, Sättigung	ruhen	Würdigende Gefühle: Dankbarkeit, Schuldgefühle

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ PERLS u. a., Gestalttherapie. Grundlagen 276 (wie Anm. 35).

⁵¹ A. a. O., Kap. 12 und 13.

⁵² Vgl. BLANKERTZ, DOUBRAWA, Lexikon 123 (wie Anm. 49). PERLS hatte zunächst auch einen sechsstufigen Stoffwechsel-Zyklus beschrieben; vgl. PERLS, Das Ich 55.84 (wie Anm. 37).

⁵³ Vgl. DREITZEL, HANS PETER: Reflexive Sinnlichkeit. Mensch, Umwelt, Gestalttherapie, Köln 1992.

Die einzelnen Phasen des Kontaktes werden deshalb so genau angeschaut, weil damit klarer wird, an welchem Punkt der Kontakt abgebrochen oder unterdrückt wird, wo Kontaktstörungen auftreten, wo Gefühle signalisieren, in welcher Phase sich jemand emotional befindet.

Für den Kontakt braucht es Aggression als Energie für das Wahrnehmen, Herangehen, Hinausgreifen, Zugreifen, Zubeißen, Kauen und Verdauen. Dabei ist der Energielevel verschieden. Beim vollen Kontakt ist er am höchsten. Perls beschäftigte die Frage, auf welche Weise in welcher Phase Menschen ihre Aggression hemmen und so Kontakt vermeiden. Unter Aufnahme einiger psychoanalytischer „Abwehrmechanismen“ untersucht Perls Kontaktstörungen bzw. Vermeidungsmechanismen. Nach Perls werden aber nicht innerpsychische Triebkonflikte, sondern der Kontakt mit dem eigenen Bedürfnis bzw. mit dem Umfeld vermieden. So wird die Aggression gehemmt.⁵⁴

Aggressionshemmungen zu überwinden, neue Lebendigkeit zu spüren, ist deshalb ein Ziel gestalttherapeutischer Arbeit. Wenn dies auch im zwischenmenschlichen Miteinander geschehen soll, braucht es eine dialogische Modifizierung und Ergänzung des Aggressionskonzeptes.⁵⁵

2.3 Aggression und Beziehung

Diese Ergänzung findet sich im Dialog-Verständnis des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber, den Fritz und vor allem Lore Perls schon 1926 in Frankfurt kennengelernt hatten. In den Werken von Fritz Perls ist von Buber nicht explizit die Rede. Perls betont vielmehr die Autonomie und die Abgrenzung als Gegenpol zur Konfluenz.⁵⁶ Es war vor allem Lore Perls, die das Bubersche Konzept des Dialogischen in die Gestalttherapie einbrachte und beides miteinander verband:

⁵⁴ Die Gestalttherapie kennt und arbeitet mit folgenden Kontaktstörungen:

- Projektion: (Unangenehmes, Abgelehntes) übertragen, unterstellen;
- Introjektion: schlucken und einlagern statt prüfen, kauen und verdauen, z. B. Regeln und Normen: das eingelagerte Introjekt bleibt ein Fremdkörper;
- Konfluenz: verschmelzen, Grenzen verwischen: eigene Bedürfnisse werden nicht mehr deutlich;
- Retrofektion: den Impuls auf sich selbst zurückwenden, sich selbst befriedigen, „streicheln“, belohnen oder bestrafen;
- Deflektion: flüchten, ablenken, wegwenden, sich „gefühllos“ machen, z. B. durch Müdigkeit;
- Egotismus: sich nicht einlassen, sich um sich selbst drehen.

⁵⁵ Vgl. BOECKH, ALBRECHT: Gestalt, Aggression und Selbstverwirklichung: GESTALT THERAPIE-Forum für Gestaltperspektiven 29 (2015), 25-34.

⁵⁶ „Ich bin ich und Du bist Du“ ist Leitsatz im berühmt-berüchtigten „Gestaltgebet“ von Fritz Perls, das sich in unterschiedlichen Formulierungen findet, u. a. in PERLS, FREDERICK S.: Gestalt-Therapie in Aktion, Stuttgart 1974, 13, oder in PERLS, FRITZ: Grundlagen der Gestalt-Therapie. Einführung und Sitzungsprotokolle, Stuttgart 1976, 163.

„Was Buber ‚Begegnung‘ nannte, nennen wir ‚Kontakt‘, d.h. die Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit den anderen als den anderen.“⁵⁷ Nach Buber ist der Mensch existentiell angewiesen auf ein menschliches Gegenüber. Bei ihm wird die humanistische Idee vom Ich, das wird („Selbstverwirklichung“), aufgegriffen und zum Anderen hin geweitet. Selbstverwirklichung des Ich schließt nicht nur die Beziehung zum Du mit ein, sondern konstituiert sich mit ihr. „Das Ich wird am Du“. Buber betont beides, die „Anderheit“ und die Bezogenheit jedes Menschen, die „Urdistanz“ und das „in-Beziehung-treten“. Es gibt nach Buber zwei Grundarten von Beziehungen: die „Ich-Du-Beziehung“, das Erleben einer unmittelbaren Gegenseitigkeit und Gegenwärtigkeit zwischen Subjekt und Subjekt, und die „Ich-Es-Beziehung“, eine funktionale, zweckorientierte, beobachtende Beziehung zwischen einem Subjekt und einem (so angesehenen) Objekt. Der Mensch braucht beide Arten. „Ich-Es“ hilft, die Welt zu ordnen. Aber ohne „Ich-Du“ vertrocknet das Leben. Die „Ich-Du-Beziehungen“ kann der Mensch nicht machen. Doch er kann sich dafür bereithalten. Dazu gehört es, den anderen anders sein zu lassen.⁵⁸

Positive Aggression zeigt sich im Zwischenmenschlichen durch klares Mitteilen, nicht durch „Beißen und Fressen“, wie es ein isolierter-biologischer Kurzschluss und sicherlich manche Auswüchse des Ausagierens in den Anfangsjahren der Gestalttherapie („Drücke aus, was Du zurückhältst. Tue anderen an, was sie Dir antun!“) es nahelegen könnten.

Auch zwischenmenschlichen Kontakt gibt es nur an der Grenze, an der Grenze zwischen Ich und Du, also durch Respekt, Würde und Klarheit. Nur bei einem klaren Ich und einem klaren Du ist wirkliche Begegnung möglich: „Ich bin ich!“ – „Das sind meine Wünsche, Interessen, Empfindungen, Ängste etc.“, „Du bist du!“ – „Das sind deine Wünsche, Interessen, Empfindungen, Ängste etc.“.

Das heißt für die Begegnung, die für alle Beteiligten während sein soll, sich selbst mit seinem Erleben, aber auch den Anderen mit dessen Erleben ernstnehmen, aber beide nicht absolut setzen, Grenzen respektieren - und behutsam erweitern! So können beide bei sich selbst bleiben, Verantwortung für die eigene „Zutat“ im Gespräch wahrnehmen und genauso in Kontakt treten und kraftvolle Lebendigkeit spüren.⁵⁹

⁵⁷ PERLS, LAURA: Leben an der Grenze. Essays und Anmerkungen, hg. von SRECKOVIC, MILAN, Köln 1989, 179.

⁵⁸ Vgl. dazu BUBER, MARTIN: Das dialogische Prinzip (Sammelband u. a. mit „Ich und Du“), Darmstadt, 1984; BUBER, MARTIN: Urdistanz und Beziehung, Heidelberg 1951; sowie STAEMMLER, FRANK-M.: Die Kraft der Beziehung. Was eine Gestalttherapie in Bewegung hält, in: DOUBRAWA, ERHARDT/STAEMMLER, FRANK-M. (Hg.): Heilende Beziehung. Dialogische Gestalttherapie, Wuppertal 2003, 125-135.

⁵⁹ Ein schönes Beispiel für solche Klarheit, auch wenn sie zunächst einigen unklar war, erzählt ERVING POLSTER, einer der Schüler von Perls: „Einmal fragte er mich in einem Workshop während der Pause, warum ich so still sei. Ich sagte ihm, ich sei ängstlich. Er meinte, er wisse, wie das sei; er selbst sei bis vor ein paar Jahren so schüchtern gewesen, dass er in der Öffent-

Gestalttherapie ist eine Therapieform. Sie versteht sich aber umfassend als Arbeit am Menschsein. Von daher ist sie auch für andere Kontexte, in denen es um Kontakt, Lebensfreude und Persönlichkeitsentwicklung geht, geeignet. Ihr Aggressionskonzept, das am Hunger und damit der Bedürftigkeit ansetzt, kann dazu beitragen, nicht nur auf die kräftigen Ausdrucksformen zu achten, sondern auch auf die kleinen Bewegungen, bei denen Menschen vielleicht noch zaghaft ins Leben greifen. Gestalttherapie ist eine säkulare Lebenshaltung, aber sie ist mit ihrer Orientierung an Wahrnehmung und Kontakt offen für Begegnungen. Sie strebt nach nährenden „Ich-Du-Beziehungen“. Sie versucht, die „Ich-Es-Beziehung“ im Kontakt zu minimieren. Und lässt sich von Buber auch an das „ewige Du“ weisen.

3 Aggression und Liebe – Eine abschließende Besinnung auf einige biblisch-theologische Aspekte

Wenn ich zum Abschluss mit diesem positiven Aggressionsverständnis, des Hungers, der Vitalkraft und der Lebendigkeit auf biblisch-theologische Spurensuche gehe, stoße ich auf die Sehnsucht nach dem lebendigen Gott: „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott.“ (Ps 42, 3a)

Der Mensch als Erdling und dürstende Kehle

Im biblischen Hebräisch haben theologisch-geistliche Begriffe oft einen sehr materiell-irdischen Bezug. Nach Genesis 2,7 erschafft Gott vom Erdboden, der *adamah*, den Adam, den Erdling, als „lebendige Seele“. Der hebräische Begriff für Seele, *näfäsch*, verweist auch auf die Kehle, den Rachen, als das Organ der Bedürftigkeit. Der Mensch ist von Gott erschaffen als eine „lebendige Kehle“, also ein bedürftiges Wesen. Deshalb braucht und sucht jeder Mensch, was ihn „nährt“. Das Wie, den Prozess und die Hemmnisse, zu beschreiben, kann Gestalttherapie helfen. Was Menschen nährt, den Inhalt, will der Glaube beantworten: „Unruhig ist meine Seele, bis sie Ruhe findet in dir“, schreibt Augustin.

lichkeit kein Wort herausbrachte, wenn er nicht ablesen konnte. Ich war erstaunt und fühlte mich durch seine Offenheit bereichert. Später in der Gruppe nannte er mich den Störenfried, weil ich nichts sagen wollte, was den Prozess in irgendeiner Weise stören könnte. Er ermutigte mich, zu stören, wann immer es mir in den Sinn kam, und ich probierte es. Ich ließ meinen Assoziationen freien Lauf und kommentierte das ganze Geschehen, bis er schließlich mit mir böse wurde. ‚Aber du hast ihm doch gesagt, dass er stören soll‘, meinte jemand aus der Gruppe. Fritz antwortete: ‚Ja, aber ich habe ihm nicht gesagt, dass es mir gefallen würde.‘“ (POLSTER, ERVING: Von Zigeunern geraubt. Persönliche Erfahrungen mit der Gestalttherapie, in: Gestaltkritik 1/1998, wieder abgedruckt in: Gestaltkritik 1/2009, http://www.gestalt.de/polster_erving_zigeuner.html (03.08.2017)).

Bei dem lebendigen Gott liegt die Kraftquelle

In den verschiedenen Phasen der biblischen Geschichte erweist sich Gott als der Lebendige: in der Urgeschichte als derjenige, der Leben erschafft und hervorruft, der sich die Freude am Leben auch durch die Bosheit der Menschen nicht dauerhaft nehmen lässt (Gen 8+9); in der Geschichte Israels als derjenige, der das Leben, sich selbst und die Seinen schützt und verteidigt (Jos 3, 10f); und in Jesus Christus als derjenige, der den Kontakt mit der Sünde eingeht und im „Aufstand des Auferstandenen“ (Krist) den Tod und die Sünde überwindet.

Aggression und Liebe in Gott

Gott selbst ist Liebe (1Joh 4, 8.16). Liebe stiftet Beziehung. Wie tut sie das? Mit Aggression als Vitalkraft, zur kräftigen und lebendigen Zuwendung in Empathie und Konfrontation, nicht den Konflikt suchend, aber auch nicht scheuend. Das ist Ausdruck von Liebe. Deshalb ist Aggression nicht das Gegenteil von Liebe. Das ist die Sünde. Gegen sie richtet sich Gottes vernichtende Aggression, sein „heiliger Zorn“.

Liebe als die Kraft zum Sein

Die Aggression als Vitalkraft und Lebendigkeit korrespondiert mit Paul Tillichs⁶⁰ philosophisch-theologischem Verständnis von „the power of being“ in seiner Schrift „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“.⁶¹ Diese „power“ ist bei Tillich die Kraft zur Selbstrealisierung, zur Selbstbehauptung alles Seienden, und damit Ausdruck der Liebe.⁶² Sie gebraucht auch Gewalt („force“), um sich gegen die Drohung des Nichtseins zu behaupten, ist aber nicht mit dieser identisch. Vielmehr ist Liebe Grund und Ziel der Kraft zum Sein. Liebe zielt nach Tillich auf die Vereinigung dessen, was getrennt ist, und damit auf die Überwindung der Sünde als Entfremdung.

Der Mensch als Gestalter und Empfangender

Aggression ist als „power of being“ Bestandteil der Geschöpflichkeit des Menschen. Sie ist unverzichtbar, damit Gerechtigkeit in Liebe realisiert werden kann. Der zweite Auftrag Gottes, der an den Menschen ergeht, ist nach Genesis 1, 28,

⁶⁰ Vgl. zur Bedeutung von PAUL TILlich für die Gestalttherapie: BÜCHNER, CARLO: Die verlorene Dimension – eine ungeschlossene Gestalt? Paul Tillichs Herausforderung an Therapie und Seelsorge, in: MERTEN, ROLF u. a. (Hg.), Auf der Suche nach der verlorenen Dimension. Spiritualität in Therapie – Pädagogik – Seelsorge. Dokumentation der Münchener Gestalt-Tage 1994, Eurasburg 1994, 268-281.

⁶¹ Im amerikanischen Original: Love, Power and Justice, London 1954.

⁶² Vgl. dazu die Ausführungen bei KLESSMANN, Ärger 73-78 (wie Anm. 4).

die Erde in Besitz und Fürsorge zu nehmen (hebr.: *kabasch*) und über die Lebewesen als Hüter zu herrschen (hebr.: *radah*). Der Mensch als Beziehungswesen braucht Kraft und Aggression, um Beziehungen herstellen und lebendig halten zu können. Und zugleich kann er sie nicht machen. Da, wo Beziehungen gelingen und heilen, wo durch Beziehungen Heilsames geschieht, da kann er das nur dankbar empfangen und in neuer Perspektive den Autonomie-Leitsatz von Perls (s. Anm. 56) mit der Einsicht von Paulus (1Kor 15, 10) umformulieren: „Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin – und Du, was Du bist“.

Summary

Aggression is an important subject of pastoral psychology. In general discourse, as well as in Christian traditions, aggression has negative connotations. However, aggression may also be understood as a positive or ambivalent vital force. In the conception of aggression in gestalt therapy it is basically viewed in a positive manner. Aggression is not necessarily and exclusively linked with aversive emotions such as resentment and anger, but also with zest, joy of living and curiosity, and is therefore indispensable. From the sequence of events during the consumption of food, positive evaluations of aggression are deduced. In the works of Martin Buber and in the Bible itself we can find approaches that are compatible with such a view.

Pastor Jens Mankel (BFeG), Referent für Seelsorge und Psychologie an der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal, Gestalttherapeut DVG, Luisenstraße 3, 50321 Brühl; E-Mail: jens@mankel.de

Uwe Swarat

Vergebung und Heilung

Predigt über Markus 2, 1-12

„Und nach einigen Tagen ging er wieder nach Kapernaum; und es wurde bekannt, dass er im Hause war. Und es versammelten sich viele, sodass sie nicht Raum hatten, auch nicht draußen vor der Tür; und er sagte ihnen das Wort. Und es kamen einige zu ihm, die brachten einen Gelähmten, von vieren getragen. Und da sie ihn nicht zu ihm bringen konnten wegen der Menge, deckten sie das Dach auf, wo er war, machten ein Loch und ließen das Bett herunter, auf dem der Gelähmte lag. Als nun Jesus ihren Glauben sah, sprach er zu dem Gelähmten: Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben. Es saßen da aber einige Schriftgelehrte und dachten in ihren Herzen: Wie redet der so? Er lästert Gott! Wer kann Sünden vergeben als Gott allein? Und Jesus erkannte sogleich in seinem Geist, dass sie so bei sich selbst dachten, und sprach zu ihnen: Was denkt ihr solches in euren Herzen? Was ist leichter, zu dem Gelähmten zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben, oder zu sagen: Steh auf, nimm dein Bett und geh umher? Damit ihr aber wisst, dass der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf Erden – sprach er zu dem Gelähmten: Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett und geh heim! Und er stand auf, nahm sein Bett und ging alsbald hinaus vor aller Augen, sodass sie sich alle entsetzten und Gott priesen und sprachen: Wir haben so etwas noch nie gesehen.“¹

Liebe Gemeinde!

Diese Erzählung aus dem Leben Jesu von Nazareth gehört wahrscheinlich zu den bekanntesten biblischen Geschichten. Viele von uns werden sie schon in der Sonntagsschule oder im Kindergottesdienst gehört haben, und sie fehlt auch in keiner Kinderbibel. Es ist wirklich sehr eindrücklich, wie da ein Gelähmter von seinen Freunden durch ein Loch im Dach heruntergelassen wird. Das vergisst man nicht so schnell. Ich möchte uns heute aber die Frage stellen, was eigentlich die Botschaft dieser Geschichte ist. Was will uns der Evangelist Markus damit sagen? Warum steht diese Geschichte in der Bibel?

Wenn ich mir vor Augen halte, wie mir diese Geschichte oft vermittelt wurde, dann stehen eindeutig die vier Freunde in ihrem Zentrum. Wie sie ihrem gelähmten Freund helfen wollen. Wie jeder von ihnen ein Ende der Liege packt, und wie sie ihren Freund zu Jesus bringen wollen. Sie lassen sich auch nicht entmutigen, als es nicht so geht wie gedacht, weil sie durch die Menschenmenge

¹ Diese Predigt wurde am 11. 10. 2015 (19. Sonntag nach Trinitatis) in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Spandau, Jagowstraße, gehalten. Das Proprium des Sonntags ist „Heilung an Leib und Seele“; Mk 2,1-12 ist nach der ersten Reihe der Perikopenordnung der evangelischen Kirchen als Predigttext für diesen Sonntag vorgesehen.

nicht durchkommen. Die Liebe zu ihrem gelähmten Freund macht sie erfindetisch, und sie kommen auf die verrückte Idee, ein Loch durch das Lehmdach zu graben und den Kranken direkt vor die Füße Jesu herabzulassen. Und siehe da – es klappt, und der Gelähmte geht geheilt aus dem Haus! Das hat er nur seinen Freunden zu verdanken, die sich so für ihn eingesetzt haben. Solche Freunde sollte eigentlich jeder Mensch haben.

Was also ist die Botschaft dieser Geschichte? Welche Erkenntnis will sie uns vermitteln? Mir fiel dazu die Liedzeile ein: „Ein Freund, ein guter Freund, das ist das Beste, was es gibt auf der Welt ...“ Das steht nun nicht in der Bibel, sondern – woher kommt’s? – Richtig! Aus dem Film „Die drei von der Tankstelle“, mit Heinz Rühmann! Ist das vielleicht die Botschaft dieser biblischen Geschichte? Dass man sich glücklich schätzen kann, wenn man gute Freunde hat – gerade in der Not? Und dass wir Menschen, die in Not sind, solche guten Freunde sein sollen? Es stimmt natürlich, dass gute Freunde wichtig sind. Aber um das zu wissen, braucht man nicht die Bibel aufzuschlagen. Man braucht nur etwas Lebenserfahrung und zur Not eben diesen Film. Wenn uns diese biblische Geschichte nicht mehr und nichts anderes zu sagen hätte, könnte man sie letztlich auch entbehren. Wie überhaupt Bibelauslegung überflüssig würde, wenn ihr Ergebnis nur allgemeine Erfahrungssätze wären.

Aber wenn wir genau hinschauen, ist es so ja nicht. Die vier Freunde vom Dach sind gar nicht die Hauptpersonen der Geschichte; auch der Gelähmte ist es nicht. Die Hauptperson dieser Geschichte ist Jesus – er und die zwei entscheidenden Sätze, die er sagt. Die Botschaft, die uns hier vermittelt werden soll, hat also Jesus im Zentrum!

Was macht Jesus, als der Gelähmte von oben herab vor seine Füße gelegt wird? Er spricht zu dem Gelähmten: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben.“ Ob die Menschenmenge, die dort stand, gerade diesen Satz erwartet hat? Ich glaube nicht. Ob der Gelähmte und seine vier Freunde erwartet haben, dass dieser Satz kommt? Sehr wahrscheinlich nicht! Und wie ist es mit uns hier, die wir heute diese Geschichte hören und darin diesen ersten Satz Jesu: Ist der nicht schwer irritierend? Was wollten denn der Gelähmte und seine Freunde von Jesus? Dass er den Kranken *heilt* – natürlich! Das hat ja auch Jesus gemerkt. Und trotzdem lautet sein erster Satz: Kind, deine Sünden sind dir von Gott vergeben!

Wären wir an der Stelle des Gelähmten gewesen, hätten wir vielleicht geantwortet: Moment mal – das ist ein Missverständnis! Ich bin nicht wegen meiner Sünden hier, sondern wegen meiner Krankheit! Sündenvergebung gut und schön – aber wichtiger ist mir, dass ich gesund werde. Ja, diese Neigung gibt es bei uns Menschen: Dass wir das Greifbare wichtiger nehmen als das Nichtgreifbare, dass die sichtbare Welt uns wichtiger ist als die unsichtbare Wirklichkeit, dass unser irdisches Wohl uns mehr am Herzen liegt als das ewige Heil. Jesus aber hält sich nicht an diese Erwartungen, sondern rückt die Sünden und ihre Vergebung in den Vordergrund. Für ihn gilt: Zuerst die Sündenvergebung, dann die Heilung!

Warum eigentlich? Was haben denn Sündenvergebung und körperliche Heilung überhaupt miteinander zu tun? Hat die körperliche Lähmung dieses Menschen ihre Ursache etwa in seinen Sünden? Man könnte auf den Gedanken kommen, dass seine Krankheit eine Strafe für irgendwelche Sünden war – aber damit wäre man auf dem Holzweg. Jesus macht nicht die geringste Andeutung in dieser Richtung, und bei einem anderen Kranken hat er sogar ausdrücklich bestritten, dass Krankheit Strafe für Sünden ist. Freilich – wir alle wissen, dass wir uns durch falsches Verhalten selber krank machen können. Da gehört zur Heilung dann auch eine Änderung unseres Verhaltens. Aber das bedeutet nicht, dass *jede* Krankheit ihre Ursache im Verhalten des Menschen hat. Wir sollten da auch keine unnütze Ursachenforschung betreiben!

Aber warum stellt Jesus *dann* die Sündenvergebung vor die Krankenheilung? Der Grund lautet: Weil Jesus der Messias ist, der priesterliche König des ankommenden Gottesreiches! Es geht hier um den Anbruch der Gottesherrschaft auf Erden, und Jesus ist der Gesandte Gottes, der diese Herrschaft aufrichten soll. Zwar nennt Jesus sich nicht selbst Messias, aber er nennt sich Menschensohn, und das ist eine versteckte Andeutung, eine Anspielung auf das Buch des Propheten Daniel, wo der Messias Menschensohn heißt. Jesus spricht dem Gelähmten also die Vergebung der Sünden zu, weil in ihm, in Jesus von Nazareth, das Reich Gottes auf Erden anbricht, die vollständige Erlösung der Welt.

Reich Gottes – das bedeutet umfassende und ganzheitliche Erlösung von allen Übeln, die diese Welt plagen. Reich Gottes heißt, dass alles heil und ganz wird, was verletzt, zerbrochen und zerstört ist. Der Schlüssel aber für dieses umfassende und ganzheitliche Heilwerden von Menschen ist die Beziehung zu Gott. Gott ist unser Schöpfer, Gott ist unser Erlöser, Gott ist unser Vollender. Wenn unsere Beziehung zu Gott wiederhergestellt ist, wenn unser Verhältnis zu Gott wieder heil und ganz ist, dann ist das Entscheidende zu unserer Erlösung geschehen. Und unsere Beziehung zu Gott kommt dadurch wieder in Ordnung, dass Gott uns unsere Sünden vergibt und uns als seine Kinder annimmt. Eben darum ist es solch ein wundervoller Satz, den Jesus hier zum Gelähmten sagt: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!“ Das ist der wichtigste und schönste Satz, den ein Mensch im Laufe seines Lebens hören kann: Mein Kind, deine Sünden sind dir vergeben! Denn wenn uns das zugesagt wird, dann wissen wir, dass auch für uns die Erlösung von allen Übeln begonnen hat.

Jesus belässt es aber nun nicht bei dieser Absolution, sondern er heilt den Kranken auch. Auch die Heilung ist ein Zeichen für den Beginn der Erlösung. Das Reich Gottes als die Erlösung der Welt macht ja mit *allen* Übeln dieses Lebens ein Ende – auch mit körperlichen Leiden und Schmerzen. Das hat damals der Gelähmte erfahren, und das haben viele Menschen bis heute so oder ähnlich auch erfahren. Aber – so wird jemand einwenden – viele Menschen werden ja *nicht* gesund, obwohl sie Jesus anrufen! Auch alle Geheilten sterben schließlich doch noch und sei es an anderen Krankheiten. Richtig! Die Erlösung der Welt hat mit Jesus begonnen, aber sie ist noch nicht fertig. Wir warten noch auf das

zweite Kommen Jesu, durch das die Erlösung vollendet wird. Bis dahin gibt es nur hier und da Heilungen – als Zeichen für den Anfang der Erlösung und als Stärkung der Hoffnung. Was es aber jetzt schon in aller Fülle und für jeden einzelnen Menschen gibt, das ist die Vergebung der Sünden und damit die Hauptsache dessen, was Erlösung bedeutet. Wir können mit Gott versöhnt sein und Frieden im Gewissen haben. Das gibt Trost und Kraft für alles Übrige. Amen.

Prof. Dr. Uwe Swarat (BEFG), Professor für Systematische Theologie und Dogmengeschichte, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin; E-Mail: uwe.swarat@th-elstal.de

Kommentar zur Predigt von Uwe Swarat über Markus 2, 1-12

I Die theologische Entscheidung

Der Predigtlehrer Rudolf Bohren hat seinen Studenten für die Predigtarbeit eine Schlüsselfrage mitgegeben: „Was ist das Evangelium des jeweiligen Bibeltextes?“ Wer diese Frage beantworten kann, hat bereits ein wesentliches Stück der Predigtarbeit bewältigt.

Uwe Swarat, baptistischer Professor für Systematische Theologie und Dogmengeschichte an der Theologischen Hochschule Elstal, beantwortet diese Frage sehr klar: Jesus Christus ist gekommen, um den Menschen im Namen Gottes Vergebung zu schenken. Diese Konkretion der Gnade Gottes als Zentrum des Wirkens Jesu zu verkündigen, ist angesichts einer in Wellenbewegungen immer wiederkehrenden Heilungstheologie, die den Vorläufigkeitscharakter biblisch bezeugter Heilungen verkennt, eine notwendige Aufgabe. Die klare Unterscheidung zwischen der Hauptsache des Evangeliums und möglichen Nebensachen ist allerdings für viele Predigthörer keine „leichte Kost“, aber als „Schwarzbrot“ eine überaus nahrhafte. Wer sich stattdessen nur von schwärmerischer „Sahnetorte“ ernähren will, darf sich nicht wundern, wenn er wegen Mangelernährung geistlich krank wird. Swarat weiß, dass die Hörer sich nach allgemeiner Befreiung von körperlicher Not sehnen. Deshalb lässt er sie gegen Ende der Predigt Ausschau halten auf „das zweite Kommen Jesu, durch das die Erlösung vollendet wird“. Bis es soweit ist, gibt es jedoch „jetzt schon in aller Fülle und für jeden einzelnen Menschen [...] die Vergebung der Sünden und damit die Hauptsache dessen, was Erlösung bedeutet.“

Der Prediger hat die theologische Entscheidung getroffen, dem Hörer vor allem diese „Hauptsache“ des Evangeliums nahezubringen: Der Zuspruch der Sündenvergebung „ist der wichtigste und schönste Satz, den ein Mensch im Laufe seines Lebens hören kann“. In dieser Akzentuierung des Wortgeschehens hat der Prediger den Bibeltext auf seiner Seite: Der Ausgangspunkt der Geschichte von dem Gelähmten zeigt Jesus als Prediger des Wortes (Mk 2, 2). Das entspricht der summarischen Beschreibung seines gesamten Wirkens als Verkündigung des angebrochenen Reiches Gottes in Mk 1, 14f und hat gegenüber dem Heilungswunder sein eigenes, starkes Gewicht.¹ Weil Jesu Verkündigung im persönlichen Zuspruch der Vergebung kulminiert, erfährt er an genau dieser Stelle den schärfsten Widerspruch durch die Schriftgelehrten. Sie sehen darin

¹ Vgl. VOIGT, GOTTFRIED: Der schmale Weg, Berlin 1978, 439.

eine freche Anmaßung und beschuldigen ihn deshalb der Gotteslästerung. Jesus jedoch fragt sie: „Was ist leichter, zu dem Gelähmten zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben, oder zu sagen: Steh auf, nimm dein Bett und geh umher?“ Auf diese Frage, mit der Jesus ihre Widersprüchlichkeit entlarvt, geht der Prediger merkwürdigerweise nicht explizit ein. Die Schriftgelehrten, so meint Adolf Schlatter, „wollten ihm erlauben, zu heilen, nicht aber Sünden zu vergeben, als wäre hier jenes das leichtere“.² Die Volksmenge dagegen hält die Sündenvergebung für das Leichtere. Damals wie heute gilt, was Gottfried Voigt in seiner Auslegung schreibt: „Heimlich sind wir doch alle der Meinung, ohne Vergebung müßte es sich immer noch annehmlicher leben lassen als krank.“³ Swarat bringt diese Denkweise sehr schön zur Sprache, indem er sich in den erwartungsvollen Gelähmten versetzt und ihn sagen läßt: „Moment mal – das ist ein Missverständnis! Ich bin nicht wegen meiner Sünden hier, sondern wegen meiner Krankheit! Sündenvergebung gut und schön – aber wichtiger ist mir, dass ich gesund werde.“ Textgemäß betont der Prediger, dass Jesus dieser Erwartung nicht entspricht, weil er den größeren Zusammenhang im Blick hat. Die körperliche Heilung betrifft nur das Zeitliche, die Sündenvergebung hat zusätzlich Relevanz für das Bestehen vor dem Gericht Gottes, also eine Ewigkeitsdimension. Diese biblische Wahrheit kontrastiert Swarat mit der bedauerlichen menschlichen Neigung, „dass die sichtbare Welt uns wichtiger ist als die unsichtbare Wirklichkeit, dass unser irdisches Wohl uns mehr am Herzen liegt als das ewige Heil“. Für den Messias Jesus jedoch manifestiert sich die Ewigkeitsdimension der Gottesherrschaft auf Erden primär in der Sündenvergebung. Diese bezieht sich nicht auf eine bestimmte Einzelsünde (vgl. Joh 9, 2 f), sondern auf *die* Sünde als von der ruinierten Gottesbeziehung geprägten menschlichen Zustand. In der Predigt wird deutlich: Durch Vergebung heilt Jesus unsere Gottesbeziehung für Zeit und Ewigkeit.

2 Die Zuordnung von Vergebung und Heilung

Während die Akzentuierung der Vergebung als Hauptsache des Evangeliums aufgrund ihrer Textgemäßheit meine volle Zustimmung findet, meine ich, dass der Heilung eine zu geringe Bedeutung beigemessen wird. Die Predigt vermittelt den Eindruck, dass die Heilung gegenüber der Vergebung nicht nur zweitrangig, sondern eher viertrangig ist. Dagegen gibt ihr Jesus selbst eine hohe Bedeutung, weil sie kraftvoll auf ihn und seine Vollmacht verweist, Sünden vergeben zu können.

Mit keinem Wort kritisiert Jesus den Wunsch nach Heilung. Der Erzähler Markus schildert überaus lebendig, wie die Freunde keine Mühe scheuen, den

² SCHLATTER, ADOLF: Erläuterungen zum Neuen Testament, Stuttgart 1928, 138, zur Parallelstelle Mt 9, 5.

³ VOIGT, Der schmale Weg 441 (wie Anm. 1).

Gelähmten zu Jesus zu bringen. Swarat hebt treffend das Motiv ihres Handelns hervor: „Die Liebe zu ihrem gelähmten Freund macht sie erfinderisch.“ Die Darstellung ihres liebevollen Einsatzes verblasst jedoch in der Predigt, weil die Darstellung überschattet wird von einem beim Hörer vermuteten falschen Vorverständnis des Bibeltextes, nach welchem nicht Jesus, sondern die vier Freunde im Zentrum des Geschehens stehen. So bedauerlich es ist, dass dem Prediger selber früher ein solches Verständnis vermittelt wurde, so wenig darf er es jetzt seinen Hörern pauschal unterstellen. Indem er es tut, baut er unnötigerweise vor ihnen eine Hürde auf, die er dann mühsam wieder beiseite räumen muss.

Bei anderen Gelegenheiten hatte Jesus offensichtlich Anlass, seinen Zeitgenossen Wundersucht vorzuwerfen (z. B. Joh 4, 48). Von diesem Vorwurf findet sich hier jedoch keine Spur. Im Gegenteil: Jesus nennt die erwartungsvolle Haltung des Gelähmten und seiner Freunde sogar „Glaube“ (V. 5). Bezeichnenderweise geht der Prediger nicht auf dieses wichtige Stichwort ein. Der in der Liebe tätige Glaube (vgl. Gal 5, 6) führt den Gelähmten und seine Freunde in die Nähe Jesu und lässt sie erfahren: Es ist dieselbe Barmherzigkeit, die Jesus zur Vergebung und zur Heilung bewegt. In seiner Souveränität beteiligt Gott Menschen an seinem Handeln und lässt dabei keinen Zweifel aufkommen, dass er selber durch Jesus und seinen Geist bestimmt, was geschieht.⁴

Nachdem der Prediger im weiteren Verlauf ausführlich die Priorität der Vergebung begründet hat, kommt er gegen Ende der Predigt noch einmal kurz auf die Heilung zu sprechen: „Jesus belässt es aber nun nicht bei dieser Absolution, sondern er heilt den Kranken auch.“ Es wird jedoch nicht recht klar, warum die Heilung einerseits mit zum Anbruch des Reichs Gottes gehört und sogar den Beginn der Erlösung markiert, andererseits aber so stark im Schatten der Vergebung stehen soll: „Auch die Heilung ist ein Zeichen für den Beginn der Erlösung. Das Reich Gottes als die Erlösung der Welt macht ja mit *allen* Übeln dieses Lebens ein Ende – auch mit körperlichen Leiden und Schmerzen. Das hat damals der Gelähmte erfahren, und das haben viele Menschen bis heute so oder ähnlich auch erfahren.“ Den mit Recht vermuteten möglichen Einwand: „Viele Menschen werden ja *nicht* gesund, obwohl sie Jesus anrufen!“ beantwortet Swarat mit dem Hinweis auf die noch ausstehende Vollendung der Erlösung. Hilfreich wäre es m. E. gewesen, hier mutig auszusprechen: Wir wissen es nicht, warum Jesus – damals wie heute – den einen heilt und den andern nicht. Ein solches ehrliches Eingeständnis könnte denjenigen Hörern helfen, die selber oder bei ihren kranken Angehörigen bislang keine körperliche Heilung erlebt haben. Im Predigttext dient die Heilung des Gelähmten der von Jesus beabsichtigten Vergewisserung („damit ihr wisst ...“), dass es die Menschen bei ihm mit dem von Gott Bevollmächtigten zu tun haben.

⁴ Diesen Sachverhalt hat RUDOLF BOHREN die „theonome Reziprozität“ genannt (Predigtlehre, München 1974, 76).

3 Die homiletische Gestaltung

Die Zuhörer in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Spandau werden es dem Prediger gedankt haben, dass er nicht zu viele exegetische Details vor ihnen ausbreitet und dadurch vermeidet, dass sie „vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen“. Stattdessen konzentriert er sich auf die großen Linien seines Themas „Vergebung und Heilung“. Er holt sie ab mit der Erinnerung an das, was viele von ihnen „schon in der Sonntagsschule oder im Kindergottesdienst gehört haben“. Obwohl der eingangs verlesene Predigttext noch in frischer Erinnerung ist, wirkt die recht bald einsetzende Nacherzählung nicht als unnötige Doppelung, sondern öffnet die Hörer für das Predigtgeschehen: „Es ist wirklich sehr eindrücklich, wie da ein Gelähmter von seinen Freunden durch ein Loch im Dach heruntergelassen wird. Das vergisst man nicht so schnell.“ Damit ist der Prediger ganz im Text und zugleich ganz bei den Hörern. Sie werden ohne Mühe in das Geschehen von Kapernaum hineingenommen und sind – trotz ihrer Vertrautheit mit dem Text – wieder neu gespannt, was nun passiert, nachdem der Gelähmte vor Jesus heruntergelassen worden ist. Aber schon hier bricht der Prediger die Nacherzählung ab und sagt: „Ich möchte uns heute aber die Frage stellen, was eigentlich die Botschaft dieser Geschichte ist. Was will uns der Evangelist Markus damit sagen? Warum steht diese Geschichte in der Bibel?“ Diese Fragen empfinde ich an dieser Stelle in doppelter Hinsicht als problematisch: Zum einen begibt der Prediger sich damit zu früh auf eine Meta-Ebene, statt in der lebendigen Nacherzählung fortzufahren. Er rückt damit den Hörer in eine Distanz zum Text, noch bevor er die Chance hat, das gesamte Geschehen wahrzunehmen und die kraftvolle Erzählung auf sich wirken zu lassen. Zum andern unterstellt der Prediger den Hörern, wie bereits oben erwähnt, pauschal ein falsches Vorverständnis des Textes, das er dann flugs mit der „eigentlichen“ Botschaft kontrastiert.

Die eingangs genannte, wichtige Frage Bohrens nach dem Evangelium eines Predigttextes muss in der Predigt nicht unbedingt *explizit* vorkommen. Wichtiger ist, dass sie in der Vorarbeit klar beantwortet wird und die Antwort dann die Predigt trägt. Bereits im dritten Absatz wiederholt der Prediger seine Frage nach der „Botschaft dieser Geschichte“ und ergänzt: „Welche Erkenntnis will sie uns vermitteln?“ Damit zerbricht er erneut den erzählerischen Spannungsbogen, die Predigt wirkt unnötig theoretisierend und erschwert ein unbefangenes Wahrnehmen dessen, was Markus berichtet. Hingegen wird die Predigt immer da lebendig und anschaulich, wo der Prediger den biblischen Text nacherzählt – und das tut er erfreulicherweise an mehreren Stellen. Er erzählt, „wie sie ihrem gelähmten Freund helfen wollen. Wie jeder von ihnen ein Ende der Liege packt, und wie sie ihren Freund zu Jesus bringen wollen“. Und später: „Was macht Jesus, als der Gelähmte von oben herab vor seine Füße gelegt wird? Er spricht zu dem Gelähmten: ‚Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben.‘“ Indem der Prediger das Geschehen im Präsens nacherzählt, nimmt er den Hörer mitten hinein in das Evangelium, das sich in Kapernaum ereignet.

Ich gebe zu, dass die Unterbrechungen der Nacherzählung beim Hörer eine gewisse Aufmerksamkeit erzeugen. Die Erwähnung der Liedzeile „Ein Freund, ein guter Freund, das ist das Beste, was es gibt auf der Welt ...“ aus dem humorvollen Film „Die drei von der Tankstelle“ wirkt gefällig. Ihr positiver Effekt wird jedoch sogleich wieder aufgehoben, weil sie als Beispiel allgemeiner Freundschaftserfahrung das (unterstellte) Missverständnis fördert, es gehe im Predigttext hauptsächlich um die vier Freunde. Jedoch: „Die vier Freunde vom Dach sind gar nicht die Hauptpersonen der Geschichte; auch der Gelähmte ist es nicht. Die Hauptperson dieser Geschichte ist Jesus ...“ So richtig diese Aussagen für sich genommen sind, so sehr empfinde ich sie an dieser Stelle als schroffe dogmatische Behauptung, deren Richtigkeit im Folgenden zu beweisen sein wird – eine Hypothek für den Fortgang der Predigt. Meines Erachtens käme es dem Hörer entgegen, die wichtige dogmatische Erkenntnis erst gegen Ende der Predigt auszusprechen, nachdem sie sich ihm durch die anschauliche Nacherzählung bereits erschlossen hat.

Der Prediger nimmt seine Hörer ernst, indem er – in eine rhetorische Frage gekleidet – ausspricht, dass sie (wie auch er selber) den ersten Satz Jesu: „*Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben*“ als „schwer irritierend“ empfinden. Denn wie den Hörern Jesu damals geht es ihnen wohl nicht in erster Linie um Vergebung, sondern um Heilung. Im Aussprechen des vordringlichen Wunsches, „dass er [Jesus] den Kranken *heilt* – natürlich!“ zeigt er etwas von seiner Empathie. Die ist später auch in der zweimaligen Wiedergabe des Zuspruchs der Vergebung spürbar: „*Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!*“ In der historischen Situation verdichtet sich hier Offenbarung Gottes: Hier und jetzt ereignet sich die Vergebung der Sünden. „*Gott tut es, indem Jesus es tut.*“⁵ Es geht nicht um eine Erinnerung an irgendein *früheres* Geschehen, auch nicht eine „Generalamnestie Gottes, sondern etwas, was *geschieht*, von Fall zu Fall.“⁶ Der Prediger Swarat fügt hinzu: „... wenn uns das zugesagt wird, dann wissen wir, dass auch für uns die Erlösung von allen Übeln begonnen hat.“ Das ist die zentrale, für jeden Hörer wunderbare Botschaft. Von hier aus wäre es nur ein kleiner Schritt, nun auch die Zusage an die Hörer explizit zu wagen, statt nur von einer *Möglichkeit* der Versöhnung zu sprechen, wie es am Schluss geschieht („Wir können mit Gott versöhnt sein und Frieden im Gewissen haben“). Der Prediger darf den Hörer vor den im Heiligen Geist anwesenden Christus stellen und ihn einladen, sich ihm ganz anzuvertrauen. Er darf ihn einladen, sich – vielleicht in einer kurzen Zeit der Stille der Christusherrschaft zu unterstellen und gegebenenfalls auch persönliche Schuld zu bekennen. Wer dieser Einladung folgt – das kann und soll nicht „kontrolliert“ werden –, darf daraufhin im Namen Gottes den Zuspruch der Vergebung hören. Geschieht dies in verantwortlicher Weise, wird daraus keine billige Generalamnestie, sondern eine heilsame

⁵ VOIGT, Der schmale Weg 439 (wie Anm. 1).

⁶ A. a. O. 444.

Gottesbegegnung. Insgeheim sehnen sich viele Menschen danach. Zusätzlich oder alternativ kann der Prediger auch zu einem seelsorglichen Gespräch einladen, in dem Entsprechendes geschieht. Jedenfalls ruft der vom Prediger mit Recht als „der wichtigste und schönste Satz, den ein Mensch im Laufe seines Lebens hören kann“, bezeichnete Höhepunkt des historischen Geschehens danach, seine geistgewirkte Konkretion im Heute zu finden. Die so erfahrene Veröhnung mit Gott und der „Frieden im Gewissen“ geben „Trost und Kraft“ für die Herausforderungen des Lebens.

Pastor Dr. Johannes Demandt (BFeG), Zedernweg 7a, 41352 Korschenbroich;
E-Mail: jdemandt@arcor.de

Rezensionen

VAN OORSCHOT, FREDERIKE: Öffentliche Theologie angesichts der Globalisierung. Die Public Theology von Max L. Stackhouse, Öffentliche Theologie 30, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, kt., 307 S., ISBN 978-3-374-03892-3, € 38,00.

In Ihrer Dissertationsschrift rekonstruiert Frederike van Oorschot das Konzept der public theology des US-amerikanischen Sozialethikers Max L. Stackhouse (* 1938) und unterzieht dieses einer kritisch-konstruktiven Relecture und Würdigung im Kontext der Debatte um das Paradigma „Öffentliche Theologie“ in Deutschland. Obwohl Stackhouse die erste umfassende Konzeption öffentlicher Theologie in den USA vorgelegt hat, ist er bisher in internationalen Debatten um die public theology kaum rezipiert worden. Die Verfasserin setzt sich mit der Studie das Ziel, Stackhouses Konzeption einer public theology „in ihrer Entwicklung, ihrem Kontext und ihrer Systematik“ zu analysieren, darzustellen und die von ihm geleisteten Konkretionen des Begriffs „im Konnex der divergierenden Narrative öffentlicher Theologie“ (18) zur Geltung zu bringen.

In einer kompakten, überblicksartig angelegten Einführung zum Paradigma der public theology, ihrer Entstehung und Entwicklung in den USA sowie zur öffentlichen Theologie als eigenständiger Form der Sozialethik in Deutschland nimmt die Verfasserin tiefenscharf die Probleme zur Leistungsfähigkeit, zur Bestimmung und interkulturellen Übersetzbarkeit des Begriffs „öffentliche Theologie“ in den Blick (65). An dieser Stelle deutet sich bereits an, dass die Studie neben der systematischen Rekonstruktion der Public Theology von Stackhouse auf die Frage nach deren methodischen Potenzialen sowie Differenzierungen im Öffentlichkeitsbegriff zielt, um damit Impulse für die Debatte um öffentliche Theologie in Deutschland zu gewinnen (257-281). Denn, wie die Verfasserin zu Beginn und zum Abschluss ihrer Studie im Anschluss an Andries van Aarde zu Recht feststellt, ist im deutschen Kontext die Frage zu beantworten: „What is ‚theology‘ in ‚public theology‘ and what is ‚public‘ about public theology?“ (261).

Mit der systematischen Rekonstruktion der Konzeption von Stackhouse meistert die Verfasserin die Herausforderung, aus einer Vielzahl von Texten in profunder Weise die Genese (67-84), die theologie-, philosophie- und sozialgeschichtliche Verwurzelung (85-110) und sodann die soteriologischen, anthropologischen und ethischen Grundlagen sowie die Methodik der Konzeption (111-143) von Stackhouse darzustellen. Präzise werden die methodischen Stärken der Konzeption im konstitutiven Bezug von empirischer Analyse und theologischer Reflexion ausgemacht (128 f), zugleich aber auch mit Tiefenschärfe analysiert, welche komplexen Konsequenzen sich aus Stackhouses theologischem Ausgangspunkt in der common grace, in Schöpfungsgnade und Providenz und dem damit verbundenen geschichtstheologischen Ansatz für die Frage nach Naturrecht, Moralgesetz, Sündenlehre und Normativität der Ethik ergeben (139-143). Zweifelsohne ermöglichen Stackhouses sozialwissenschaftliche Beschreibungen und strukturelle Analyse gesellschaftlicher Institutionen, Sektoren und Sphären (143-174) die Überwindung vereinfachender und stereotyper Rede von der „Öffentlichkeit“ im Rahmen öffentlicher Theologie, wie die Verfasserin zu Recht betont. Zugleich nimmt sie genau in den Blick, dass exegetisch tragfähige Interpreta-

tionen für die theologische Deutung der sozialwissenschaftlichen Analysen erst noch entwickelt werden müssen.

Im Rahmen der Rekonstruktion der normativen Aufgabe der public theology (174-209) macht van Oorschot einsichtig, dass bei Stackhouse das Motiv des Bundes in der Anlage der Gesamtkonzeption leitend ist und daher eine föderaltheologische Konzeption vorliegt, wobei die Leistungsfähigkeit des Bundesmotivs für eine theologische Begründung öffentlicher Theologie weiterer systematisch-theologischer sowie exegetischer Studien bedarf, wie van Oorschot zu Recht anmerkt (205).

Auf dem Hintergrund von Stackhouses Gesamtkonzeption legt die Verfasserin einen Grundriss seiner Analyse der soziologischen Strukturen und Prägungen der Globalisierung sowie seine theologische Reflexion derselben vor (210-234). Auf diese Weise bringt van Oorschot seine Auseinandersetzung mit den Globalisierungsprozessen als Durchführung seiner Konzeption öffentlicher Theologie zur Geltung. Dabei wird deutlich, dass Stackhouses soziologische Analyse der Globalisierungsprozesse den Differenzierungen seiner zuvor entwickelten Analysemodelle nur ansatzweise gerecht wird und er wichtige Perspektiven der Wahrnehmung der Komplexität, Widersprüchlichkeit und Pluralität der unter dem Begriff Globalisierung gefassten Phänomene vernachlässigt.

In ihrer Relecture und kritischen Würdigung (235-256) macht van Oorschot als besondere Stärken der Konzeption von Stackhouse dessen Verknüpfung von soziologischer Analyse und theologischer Tradition, seine hohe Sensibilität für die „ethologische“ Dimension menschlichen Zusammenlebens sowie dessen Modell zur Beschreibung gesellschaftlicher Strukturen mit Hilfe der Bestimmung von Institutionen und Sektoren aus. Sorgfältig prüft und erwägt die Verfasserin anhand von Problemskizzen die Selektivität empirischer Analysen, die Schwächen struktureller Analysen der Globalisierung und das Verhältnis von common grace und special grace in der Konzeption von Stackhouse. So vermag sie auch an dieser Stelle zu zeigen, dass Stackhouse in der Durchführung hinter den von ihm gesetzten methodischen Potentialen zurückbleibt. Gleichwohl kommt die Verfasserin zu dem nachvollziehbaren Ergebnis, dass trotz der unscharfen Bestimmungen in der Komplementarität von Schöpfung, Providenz und Erlösung „Stackhouses Ansatz einseitige Zuschreibungen und duale Vereinfachungen des Spannungsfeldes von Geschichte, Providenz, Eschatologie und Christologie“ (256) überwindet. Welchen Beitrag Stackhouses Konzeption in der Auseinandersetzung im deutschen Kontext um die Abwertung der Welt und die Selbstsäkularisierung der Theologie zu leisten vermag, wird abzuwarten bleiben. Es ist aber Frederike van Oorschots Verdienst, eine tiefenscharfe und erhellende Studie zur Public Theology von Max L. Stackhouse vorgelegt zu haben, die Differenzierungspotential für die Verhältnisbestimmung von Theologien und Öffentlichkeiten bietet.

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

KLEMENT, JOHANNES H.: Menschen lieben. Eine missiologische Reflexion über Mensch und Gott, Coburg: Edition Aumann 2015, Paperback, 606 S., ISBN 978-3-95626-050-6, € 32,99.

Die missionstheologischen Reflexionen des 1952 geborenen Autors fußen auf mehr als vierzig Jahren Erfahrung im missionarischen Dienst. Klement lebte und arbeitete in der Schweiz, Brasilien und in Deutschland, und ist derzeit als Pastor der Freien evangelischen Gemeinde in Erlangen tätig. Das vorliegende umfangreiche Werk kann als Summe seiner missionarischen Erfahrungen und seiner missionstheologischen Überlegungen gelten. Die Struktur des Buches und der einzelnen Kapitel lässt erkennen, dass er den Stoff auch im Rahmen von Bildungsgängen für Missionare erarbeitet und weiterentwickelt hat. Das Buch zeichnet sich besonders dadurch aus, dass Klement als evangelikal geprägter Theologe auf eine Vielzahl theologischer Werke zurückgreift, deren Verwendung in den Fußnoten gut nachvollziehbar ist und deren teilweise divergierenden Inhalte er unter seiner eigenen Perspektive zusammenführt. Er verwendet seine literarischen Erkundungen fast nur im Sinne seiner theologischen Entscheidungen. Diesem positiven integrativen Element entspricht eine Vernachlässigung des kritischen Diskurses der diversen Ansätze. Hängt es damit zusammen, dass er die neuere deutsche Missiologie (Theo Sundermeier, Henning Wrogemann, Dieter Becker) völlig ignoriert? Klements Ansatz der Liebe für Gott und die Menschen ist das alles entscheidende Licht, in dem er die ihm zugrunde liegenden Entwürfe sortiert und dabei ein integratives Missionsverständnis entwickelt, das in den oben erwähnten Grenzen theologisch durchdacht und für die Praxis tragfähig ist.

Klements Darstellung in vier Teilen beginnt mit I. „Mission in einer realen Welt“ (112 Seiten). Dabei reflektiert er zuerst die Rolle der Theologie für die Mission, um dann ausführlich die Situation in der gegenwärtigen Welt zu bedenken. Hier wie an vielen anderen Stellen ist die Diversität seiner Quellen, säkulare Medien, theologische Bücher aller Couleur und vieles mehr, beachtenswert; einseitig wirkt der pessimistische Grundton, dass es in der Welt noch nie so dunkel war wie jetzt und dass die Kirche nun endlich ihrem Auftrag nachkommen solle.

In einem zweiten Hauptteil (171 Seiten) folgt eine theologische Reflexion über die Offenbarung Gottes sowie über „Die Systematische Theologie – und die Missio Dei“. Hier werden en passant auch die Religionen abgehandelt, aufgrund der Kürze der Darstellungen leider sehr schablonenhaft und einseitig tendenziell negativ wertend. Im Abschnitt über die Systematische Theologie wird in kurzen Kapiteln der Missionsbezug von Bibliologie, Christologie, Anthropologie, Hamartologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Pneumatologie, Eschatologie und Engellehre behandelt. Auch hier finden sich wieder viele Zitate, Bezüge und Namen, aber in der Fülle des Materials weiß man nicht, worauf der Autor letztlich hinaus will.

Der dritte ausführliche Teil (213 Seiten) beschäftigt sich mit den „Missionsgeschichtlichen Paradigmen“. Die Darstellung orientiert sich in ihrer Gliederung an den von Hans Küng eruierten und von David Bosch (Transforming Mission, 1991) weiterentwickelten geschichtlichen Paradigmenwechseln. Für Interessierte bietet sich hier ein guter missionsgeschichtlicher Überblick. Die traditionelle evangelikale Perspektive zeigt sich immer wieder, z. B. wenn das gesellschaftliche und allgemeinwissenschaftliche Wirken des indischen Pioniermissionars William Carey explizit als nachrangig gegenüber seinem evangelistischen Anliegen genannt wird (418-420).

In einem letzten Teil IV „Die Menschen lieben – Schlussfolgerungen“ (73 Seiten) spitzt Klement seine Überlegungen auf die Grundthese seines Buches zu, dass die Mission der Kirche den Auftrag Jesu umsetzt, die Menschen zu lieben. Mission sei nur dann im Sinne des Evangeliums, wenn sie in ihrem Ansatz und in ihrer Praxis von dieser Liebe zu den Menschen bestimmt ist. In diesem Abschnitt werden Evangelisation sowie diakonisches Handeln und sozialpolitisches Wirken näher aneinander gerückt, wenn die Sorge um Gerechtigkeit zum essentiellen Wirkungsbereich von Mission gezählt wird. Es geht in der Mission auch um „Transformation“ der gegenwärtigen Welt als Schöpfung Gottes, die uns Menschen anvertraut ist.

Relativiert wird diese Offenheit in den „Schlussgedanken“, wenn aus der Selbstoffenbarung Gottes thesenartig nur gefolgert wird, dass jeder Mensch das Recht habe, um gewisse geistliche Tatsachen „zu wissen“ (564 f). Dies ist zu kritisieren, denn in der Mission geht es nicht nur um Wissensvermittlung, sondern auch um die Gestaltung eines gerechten und guten Lebens.

So zeigt das Buch von Klement die Suchbewegung und das Ringen des Autors, der sich aus seiner evangelikalen Position heraus für ein erweitertes Verständnis von Mission öffnen will. Der Ansatzpunkt in der Liebe, der auch in der Kapstadt-Verpflichtung (2010), der Missionserklärung der Lausanner Bewegung, gewählt wurde, ist dafür auf jeden Fall hilfreich. Wer sich dieser Suchbewegung des Autors zwischen einer traditionell welt-distanzierten zu einer gesellschaftsoffeneren Einstellung bewusst ist, wird das Buch mit seinen mannigfaltigen enzyklopädischen Informationen mit Gewinn lesen.

Prof. Dr. Michael Kisskalt (BEFG), Rektor und Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de

GROSSMANN, SIEGFRIED: und es war sehr gut. Die Schöpfungsbotschaft der Bibel als Herausforderung für heute, Gießen: Brunnen-Verlag 2015, kt., 160 S., ISBN 978-3-7655-2035-8, € 14,99.

Der Pastor im Ruhestand und ehemalige Bildungsreferent im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden legt ein Sachbuch vor, das seine Veröffentlichungen zum Heiligen Geist, Konfliktbewältigungen, Heilung, Gebet und zuletzt zur Endzeitrede Jesu um ein weiteres Herzensanliegen des Autors ergänzt. Dem Pädagogen Siegfried Großmann ist es wichtig, biblische und gegenwärtige Fragen miteinander zu verschränken und allgemeinverständlich einer breiten christlichen Leserschaft anzubieten. Der Autor sucht nach einer „zeitlosen Botschaft“ der Schöpfungsgeschichte, insbesondere in Genesis 1-3, für den gegenwärtigen Umgang mit der Schöpfung als Ausdruck christlicher Verantwortungsethik. Als Ausgangspunkt für einen Beitrag zum Thema Schöpfung benennt er Spannungen zwischen einer wörtlichen und einer kritischen Textauslegung, zwischen der Einheit und Vielfalt der Schöpfungstexte von Gen 1 und 2-3 und im Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie. Für alle drei Diskussionsfelder bietet Großmann seinen persönlichen Mittelweg an: 1. Er skizziert sein Schriftverständnis, indem er die Entstehung der biblischen Überlieferung als gemeinsames Werk von Menschen und Heiligem Geist beschreibt, wobei er Autoren und Redaktoren unter der Führung

des Heiligen Geistes sieht. Die Texte tragen daher Spuren der Zeit und des Weltbildes ihrer Abfassungszeit und müssen – so Großmann – nach ihrer grundlegenden Botschaft, in Ehrfurcht vor Gott, befragt werden. 2. Der Autor beschreibt die zahlreichen Unterschiede zwischen Gen 1 und 2-3 und erkennt die Einheit der beiden Texte in einer „biblischen Pädagogik“, indem er von zwei Perspektiven auf dieselbe Sache ausgeht (wie es eine schweizerische und italienische Seite des Matterhorns gibt). Als Doppelperspektive möchte Großmann sowohl die Aufforderung zum Lob des Schöpfers und zur Schöpfungsfreude als auch eine verantwortungsethische Bewegung „Christen für die Schöpfung“ herausarbeiten. 3. Einem Kreationismus wie beispielsweise bei Werner Gitt und Helge Stadelmann und einem Atheismus wie bei Richard Dawkins tritt Großmann mit einem Dialogmodell entgegen: Theologen formulieren einen Schöpfungsglauben, Naturwissenschaftler erklären Naturphänomene, und beide bringen ihre Perspektiven in das Gespräch über Schöpfung ein, ohne ihren Zugang gegen die andere Perspektive zu instrumentalisieren.

Größmann präsentiert seine Gedanken in 12 Kapiteln. Nach einer eigenen Übertragung des Textes von Gen 1-3 in Poesie und Prosa, widmet er sich in drei Kapiteln den vorgestellten Ausgangsfragen (Kapitel 2-4), drei Kapitel widmen sich der Auslegung von Gen 1 (Kapitel 5-7), wobei die beiden Auftaktverse von Gen 1 ein eigenes Kapitel erhalten. Der siebte Schöpfungstag wird eigens bedacht (Kapitel 8), so dass der priesterliche Schöpfungshymnus insgesamt auf 38 Seiten auslegt wird. Auf jeweils 16 Seiten widmet Großmann sich Gen 2, 4b-25 und Gen 3. Es folgen 18 kurze Impulse in Kapitel 11, die sich letztlich aus der Auslegung von Gen 1 ergeben, und im abschließenden 12. Kapitel werden 15 weitere hinzugefügt, die sich aus Gen 2-3 ergeben. Ein Exkurs beschäftigt sich mit der Gerechtigkeit des Sabbats und dem Erlassjahr nach Lev 25. Ein kurzes Nachwort mit einem Plädoyer für ein weites Gottesbild und ein Engagement von Christen für die Schöpfung und ein Literaturverzeichnis beschließen das Buch. Großmanns Schöpfungsbuch verzichtet darauf, viele verschiedene Meinungen zu referieren und zu würdigen, bietet stattdessen gut lesbar eine textorientierte Auslegung von Gen 1-3, die mit einem gesamtbiblischen Verständnis von Schöpfung und Erlösung durch Zitate vor allem aus den Psalmen und Paulusbriefen ergänzt wird.

Der Autor weist bereits in seiner Grundlegung radikale Positionen der fundamentalistischen Szene aus dem Bereich der evangelikalen Theologie und des Atheismus in ihre Schranken und beschreitet in vielerlei Hinsicht einen Mittelweg, der ein Gespräch von Schöpfungstheologie und Evolutionsbiologie ermöglicht und vor allem nach den Konsequenzen eines Schöpfungsglaubens für Doxologie und Ethik fragt. So erkennt Großmann in Gen 1 „zwei Ebenen der Schöpfung“, nämlich „das unmittelbare Schöpfungshandeln Gottes ... und die von ihm der Schöpfung gegebene Fähigkeit zur Evolution“ (57). Einerseits sei von Gottes Reden, Scheiden und Machen die Rede, andererseits möge es wimmeln und das Land möge hervorbringen. Großmann erkennt keine Zeichen für eine Artenkonstanz und versteht das siebenfache „jom“ als sieben Zeiten, die unterschiedlich lang sein können. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen erkennt Großmann in der „Beziehungsfähigkeit zwischen Gott und Mensch“, die der Mensch als Schöpfungsgabe erhalten habe (67). Den Herrschaftsauftrag des Menschen sieht der Autor in der Aufgabe, die Erde und Tiere zu nutzen, aber nur im notwendigen Maß, ohne zu Ausbeutung und Überbevölkerung zu gelangen. Großmanns Textauslegung von Gen 2-3 mutet evangelikal geprägten Lesern einiges zu, indem er grundsätzlich Gen 2-3 als Gleichnis versteht und betont, dass die Herkunft des Bösen hier nicht erklärt wird

und der Text nicht von einem Sündenfall oder Fall des Menschen spreche (97). Stattdessen zeigt Großmann aufgrund der Erzählung, wie leicht sich Menschen verführen lassen und welche Folgen es hat, wenn man Gottes Gebote übertritt. Außerdem sieht Großmann nach Gen 2-3 den Tod schon vor der Verführung des Menschen für gegeben an und bietet eine argumentative Brücke dafür an, die Adam-Christus-Typologie von Paulus nach Röm 5 nicht historisch, „sondern als aussagekräftiges Bild von der Rechtfertigung des Menschen durch das Kreuz Christi“ (98) zu verstehen. Außerhalb des Paradieses ist der Mensch beauftragt, die Mühsal des Lebens zu vermindern und so durch sein Handeln zum Segen für die Schöpfung zu werden.

Im Detail leuchtet mir nicht ein, dass Gen 2, 4b als „Nebensatz“ angesehen wird, Gen 1, 1-2 aber als selbständiger Hauptsatz, ohne dass der Verfasser das hebräische Tempus-system beachtet. Für Großmann ist Gen 1, 1 aber eine prinzipielle Grundaussage, mit der er eine voraussetzungslose Schöpfung als *creatio ex nihilo* begründet. Dazu passt, dass der Autor auf das *principium* der Vulgata rekurriert, sich Gerhard von Rad anschließt und von einem prinzipiellen Anfang in der Ewigkeit Gottes ausgeht. Gerade im Vergleich der beiden Schöpfungstexte könnte man ihren parallelen Aufbau erkennen und im Auftakt nicht eine Sonderstellung von Gen 1 betonen. Fruchtbar wäre es gewesen, Gen 1 und 2-3 nicht nur in ihrer Unterschiedlichkeit darzustellen, sondern auch in ihrer Korrespondenz zueinander. Dazu würde auch die Diskussion gehören, in welcher Reihenfolge Gen 1 und 2-3 verfasst wurden und ob Gen 2-3 als Antwort auf Gen 1 reagiert. Der Verfasser geht in Selbstverständlichkeit mit Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese um, macht aber nicht fruchtbar, was Autoren veranlasst hat, ihre Schöpfungsbotschaft ihren ersten Lesern weiter zu geben. Großmann äußert selbst den Vorbehalt, man könne die Schöpfungstexte aufgrund der Distanz der Zeit und der Lebensumstände „nicht einfach in unsere Gegenwart übertragen“ (113) und spricht von einem „historischen Kostüm“ und einem „zeitlosen Inhalt“ (135). Für mich wäre es allerdings methodisch und theologisch überzeugender, den inkarnatorischen Weg der Offenbarung Gottes nicht entkleiden oder auf ewige Wahrheiten kondensieren zu wollen, sondern Intentionen von Autoren und die Rezeptionen früherer Generationen mit zu bedenken.

Die abschließenden 29 Reflektionen zu gegenwärtigen Fragen wiederholen Inhalte des Buches und verknüpfen sie mit Gedanken des Autors zum gegenwärtigen Umgang mit der Schöpfung, aber auch mit Themen wie Ästhetik in der Vielfalt statt der Monokultur, sozialem Lernen oder Partnerschaftlichkeit der Geschlechter. Großmann lehnt, biologisch argumentierend, eine Sexualtheorie wie sie unter dem Stichwort Gendermainstreaming bekannt ist, als unvereinbar mit der Schöpfungsbotschaft ab. Als Verführungen des 21. Jahrhunderts nennt er Themen wie Umgang mit Kernenergie, dem menschlichen Genom und die digitale Welt. Das Buch ist durchweg sachbezogen geschrieben und verzichtet auf Beispielgeschichten oder Erlebnisse, außer in einem Abschnitt, in dem Großmann von seiner Schöpfungserfahrung erzählt und von seinem sich weitgehend selbst überlassenen Kleingarten berichtet und Hornissen, die „wie in einem rituellen Tanz“ sein Wohnzimmer erkunden.

Zweifellos besteigt Großmann sein Matterhorn von beiden Seiten erfolgreich und ermutigt zur Freude an der Schöpfung und mahnt zum nachhaltigen Umgang mit ihr. Autoren von Gemeindeliteratur erklären häufig nicht, wie sie an ihren Gegenstand herangehen. Großmann hebt sich hier sehr positiv ab und daher weiß man im besten Sinne, woran man ist. Außerdem kann man seiner Einladung zur Diskussion gut folgen, denn er schreibt nicht kämpferisch, sondern bietet seine Gedanken argumentativ an. Kein

Wunder, dass das Buch auch bei Lesungen gemeinsam mit Klavierkonzerten (des Verfassers) zum Klingen kommt und zur Schöpfungsfreude hinführt. Das Sachbuch bietet eine kompakte Auslegung und gesamtbiblische Betrachtungsweise der Schöpfungsbotenschaft mit Impulsen für die eigene Haltung zum Schöpfer und seiner Schöpfung.

Pastor Dr. Michael Rohde (BEFG), Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Hannover-Walderseestraße, Waldstraße 47, 30163 Hannover;
E-Mail: m.rohde@gemeinde-walderseestrasse.de

HERLYN, OKKO: Das Vaterunser – Verstehen, was wir beten, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2017, 149 S., kt., ISBN-13: 978-3-7615-6446-2, € 14,99.

Okko Herlyns Buch über das Vaterunser ist von der ersten bis zur letzten Seite ein „Lese-genuss“. Dabei ist es ein durchaus anspruchsvolles Buch. Es will anleiten, zu „verstehen, was wir beten“, so der Untertitel.

Schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, dass der ehemalige Gemeindepfarrer, Hochschullehrer, Kleinkünstler, Liedermacher und Kirchenkabarettist ein Meister der Sprache ist, der es versteht, originell zu formulieren. An die Stelle des üblichen Vorworts treten „ein paar Dinge vorweg“. Wer die Überschriften der Kapitel liest, will sofort gerne weiterlesen: „Vater“ – Mehr Vertrauen geht nicht, „Unser“ – Attacke auf die Einsamkeit, „Im Himmel“ – Kitsch ist etwas anderes, „Führe uns nicht in Versuchung“ – Jenseits von Pralinen und Bettgeschichten, „Amen“ – Kein hemdsärmeliges „O. K.“

Die Kapitel beginnen in der Regel ganz „alltäglich“ – im Kaufhaus, beim Paternoster, bei Opas altem Diaprojektor, in alltäglichen Situationen also. Und mit alltäglichen Personen – mit Robert, der lieber ausschlafen, als einen Gottesdienst besuchen will, mit Sonja, die einen neuen Arbeitsplatz in der Kontaktstelle für Selbsthilfegruppen angetreten hat, mit Katharina, die die Erwartungen der Schulleitung im Hinblick auf elterliches Engagement bei der Umgestaltung des Schulhofs überzogen findet.

Nach dem „alltäglichen Einstieg“ folgt eine biblische Orientierung. Was sagt die Bibel über den Himmel und das „grundsätzliche Anderssein Gottes“? Es kann als „pure Wohltat“ empfunden werden, aber auch auf „Unverständnis“ stoßen (42). Was hat es mit dem Namen Gottes auf sich? „Sein Name – das pure Evangelium“: Gott wendet sich „rettend und befreiend“ seinen Menschen zu, er bleibt aber der „Freie und Souveräne“ (51 f). Welchen Sinn hat es, wenn wir um das Kommen des Reiches Gottes bitten? Was ist damit gemeint? Jedenfalls nicht, dass wir die „Hände in den Schoß legen“ (64). Wie verhalten sich Gottes Wille, unser Wille und unsere Verantwortung zueinander? Gründliche biblische Orientierungen gibt es auch zum Themenkreis Schuld und Vergebung; ebenso über die Realität des Bösen, dessen Ursprung letztlich „im Dunkeln“ bleibt (115). Weil diese Fragen immer im Gespräch mit Zeitgenossen erörtert werden, nicht mit erdachten, sondern mit wirklichen Zeitgenossen, ist die Darstellung komplexer theologischer Sachverhalte so verständlich und lebensnah.

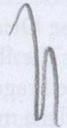
Neben der gesamtbiblischen Perspektive gehört an vielen Stellen eine politische und sozialkritische Perspektive zu dem Buch: „Studien zeigen, dass zurzeit ein Prozent der Weltbevölkerung mehr besitzt als die restlichen 99 Prozent zusammen. Was für eine unerträglich ungerechte Brotverteilung!“ „Brauchen wir in Deutschland 731 Brotsorten?

Brauchen wir mehr als 400 Fernsehprogramme?“ (86 ff) Die Bitte um das tägliche Brot nötigt einem viele Gedanken und neue Fragen ab. „Das spricht wahrhaftig nicht gegen sie“, stellt der Autor fest.

Aktuelle und biblische Bezüge, theologische Reflexion in leicht verständlicher und „unverbrauchter“ Sprache, „unterhaltsamer“ Stil – damit gelingt es Okko Herlyn, zum besseren Verstehen des Gebets, das Jesus gelehrt hat, beizutragen. Das Vaterunser, so die Überzeugung Herlyns, ist nämlich „vor allem ein Gebet zum Nachdenken“ (18). Dieser Ansatz ist das Besondere dieser Auslegung. Das macht sie so interessant und überaus lesenswert!

Okko Herlyn ist Pfarrer, Theologieprofessor und Kabarettist. Jeder „Gestalt“ des Autors begegnet man in dem Buch. Auch das führt – neben Inhalt und Sprache – zu dem eingangs erwähnten „Lesegenuss“.

Pastor Otto Imhof, Direktor und Vorstandsvorsitzender, Diakonisches Werk Bethanien, Krankenhaus Bethanien, Aufderhöher Straße 169-175, 42699 Solingen;
E-Mail: vs@diakonie-bethanien.de

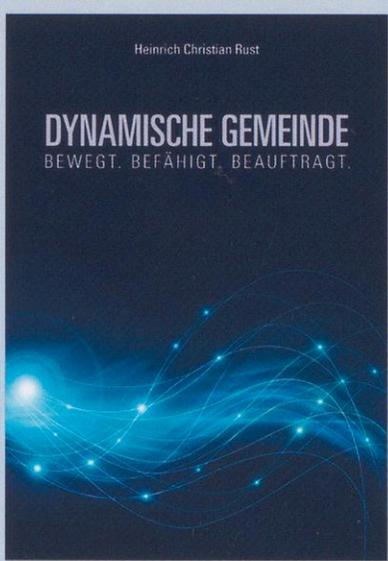


Heinrich Christian Rust

Dynamische Gemeinde

BEWEGT. BEFÄHIGT. BEAUFTRAGT.

Wird es noch einmal eine Reformation der Kirche in unserem Land geben? Sinkende Mitgliederzahlen, kranke und sterbende Gemeinden gibt es in allen christlichen Konfessionen. Wie kommt es zu einer neuen Dynamik und gesunden Entwicklung? Rust ist davon überzeugt, dass wir in einer Zeit des Um- und Aufbruchs leben. Eine dynamische Gemeinde ist von Gottes Geist bewegt, befähigt und beauftragt.



64 S., kartoniert, 14,5x21 cm
Best.-Nr.: 639 808 000 **7,95 €***



J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: 0561.520 05-88 | www.oncken.de
zzgl. Versandkosten 3,90 €, ab 30 € (Onlineshop 19 €) versandkostenfrei

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 41. Jahrgang • 2017 • 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 Dzielwas (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.

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) 52005-24, Telefax: (0561) 52005-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 4065, 58426 Witten, Telefon: (02302) 93093-680,

Telefax: (02302) 93093-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

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

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (0561) 52005-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis, 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.

Gerhard K. Schäfer, Barbara Montag, Joachim Deterding, Astrid Giebel (Hg.)

Geflüchtete in Deutschland

ANSICHTEN – ALLIANZEN – ANSTÖSSE



414 S., kart.,
14x21,6 cm,
ISBN
978-3-7887-3094-9
Best.-Nr. 603094000

20,00 €*

Flüchtlinge stellen derzeit und in absehbarer Zeit eine, wenn nicht die zentrale Herausforderung für Europa und die deutsche Gesellschaft dar. Das Buch bringt im Kontext der aktuellen Situation unterschiedliche Facetten der komplexen Thematik zur Geltung. Es ist inter- und transdisziplinär angelegt und verbindet theoretische Grundlagen und wissenschaftliche Zugänge mit Handlungsorientierungen und Praxisbeispielen. Geflüchtete bringen sich mit ihren Geschichten zur Sprache. Grundlegende Aspekte werden in theologischer, sozialetischer, soziologischer und volkswirtschaftlicher Perspektive beleuchtet und bearbeitet. Gefragt wird, welche Allianzen in der Flüchtlingsarbeit notwendig sind, und unter welchen Bedingungen unterschiedliche Subjekte und gesellschaftliche Akteure mit ihren jeweiligen Prägungen, System- und Handlungslogiken erfolgreich zusammenarbeiten können.



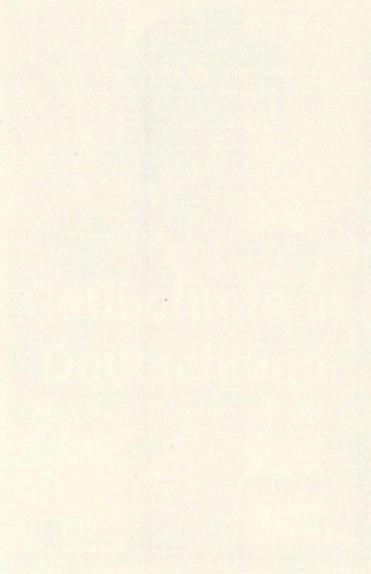
Bestellungen an:

J. G. Oncken Nachf. GmbH | www.oncken.de
buchhandlung@oncken.de | Tel.: 0561.52005-88

zzgl. Versandkosten 3,90 €, ab 30 € (Onlineshop 19 €) versandkostenfrei

Geographie in Deutschland

von Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. h. c. h. Dr. phil. h. c. h.



Die Geographie in Deutschland ist ein wichtiges Fach, das die Natur und die menschliche Umwelt untersucht. Sie umfasst die Beschreibung der Landschaft, die Analyse der räumlichen Verteilung von Bevölkerung und Wirtschaft sowie die Erforschung der Wechselwirkungen zwischen Natur und Mensch. In Deutschland wird die Geographie traditionell in der Landschaftslehre, der Wirtschaftsgeographie und der Kulturgeographie unterteilt. Die Landschaftslehre beschäftigt sich mit der Entstehung und Entwicklung von Landschaften, die Wirtschaftsgeographie mit der räumlichen Organisation der Wirtschaft, und die Kulturgeographie mit der Wechselwirkung zwischen Kultur und Raum.

theol = Beil zu: Theologische Gespräche 2017 n 2
Fragebogen „Faktoren der Gemeindeentwicklung“ (Version 2013)
zu ZA 4201

Bitte kreuzt für alle aufgeführten Aussagen spontan an, inwieweit diese, bezogen auf Eure eigene Gemeinde, zutreffen oder nicht zutreffen. Die grün hinterlegten Aussagen beantwortet bitte nur, wenn es in den letzten zehn Jahren über einen längeren Zeitraum mindestens eine Person in Eurer Gemeinde gab, die hauptamtlich (voll- oder teilzeitlich; nicht ehrenamtlich) mit pastoralen Aufgaben betraut war.

1	In unseren Gottesdiensten herrscht eine lockere und entspannte Atmosphäre.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	1H04
2	Unsere Mitarbeiterschaft engagiert sich besonders stark, weil sie weiß, dass Gott dies von jedem einzelnen fordert.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	9H01
3	Wir führen Schulungen zur persönlichen Evangelisation durch.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	5H07
4	Die Verkündigung unserer Hauptamtlichen macht Mut zum Glauben an Jesus Christus.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	6H01x
5	Unsere Gemeinde beteiligt sich an ökumenischen Gebetsangeboten.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	8H02
6	Unsere Hauptamtlichen lassen sich in ihrem Dienst explizit von der Bibel leiten.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	6H08x
7	Unsere Gemeinde bietet für Kranke besondere Formen des Heilungsgebetes an.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	8H04
8	Unser Gottesdienstraum ist hell und einladend gestaltet.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	1H06
9	Wir teilen in unserer Gemeinde die Überzeugung, dass Gott engagierte Arbeit, die für ihn geschieht, segnen wird.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	9H05
10	In unserer Gemeinde findet möglichst jedes Jahr eine evangelistische Veranstaltung statt.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	5H01
11	Die Beschäftigung mit der Bibel steht im Mittelpunkt der Gemeindegemeinschaft.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	3F2
12	Es gibt Angebote unserer Gemeinde für Stille und Meditation (meditatives Gebet).	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	8H08
13	Wir investieren in die persönlichen Beziehungen unter den Leitungsmitgliedern.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	7H10
14	Unsere Gemeinde bietet „Hörendes Gebet“ an.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	8H03
15	Unsere Gottesdienste haben eine eigene Lobpreiszeit.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	1H01
16	Unsere Gemeindeversammlungen/Gemeindestunden sind gut besucht.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	3H08
17	Unsere Mitglieder reden mit großer Überzeugung von der Gemeinde als ihrer Gemeinde.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	3H07
18	Unsere Hauptamtlichen nehmen ihre Leitungsrolle für die Gemeinde erkennbar wahr.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	6H06x
19	Bei aller Unterschiedlichkeit haben wir insgesamt ein hohes Maß an Einmütigkeit in der Gemeinde.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	3H05
20	Die Gemeinde ist mit dem Dienst ihrer Hauptamtlichen in den letzten zehn Jahren zufrieden gewesen.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	6H04x
21	Die Architektur unseres Gemeindehauses strahlt Freundlichkeit, Offenheit und Weite aus.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	4H02
22	In unseren Gottesdiensten wird regelmäßig die Gelegenheit geboten, sich für den Glauben an Jesus Christus zu entscheiden.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	5H02
23	Unsere Gemeinde ist wichtig für unseren Ort.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	3H10
24	Die Atmosphäre in unserer Gemeindeleitung ist von Ehrlichkeit und Vertrauen geprägt.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	7H01
25	Gebet verstehen wir in der Gemeinde als direkte Einflussnahme auf Gottes Handeln.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	8H09

26	In unserer Gemeindeleitung besteht Einigkeit über die wichtigsten Ziele der Gemeinde.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	7H09
27	In unserer Gemeinde kann man sich richtig wohlfühlen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	3H09
28	Die Gemeinde ist davon überzeugt, dass es Gottes Wille ist, dass wir als Gemeinde unsere Gesellschaft verändern sollen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	9H03
29	Die Predigten sind ein Grund, gerne unsere Gottesdienste zu besuchen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	1H03
30	Unsere Gemeinde leidet immer wieder unter Konflikten und Flügelkämpfen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	3H04
31	Die Verlorenen für die Ewigkeit Gottes zu retten, ist eine starke Motivation für unser Gemeindeleben.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	9H08
32	Es ist uns wichtig, dem vielfältigen und auch spontanen Wirken des Geistes Gottes im Gemeindeleben Raum zu geben.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	4H04
33	Unsere Gemeinde weiß, dass nur Gott Menschen zum Glauben führen kann, und daher Wachsen oder Schrumpfen einer Gemeinde allein in seiner Hand liegen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	9H02
34	Unsere Leitungsarbeit orientiert sich am Leitbild bzw. der Vision der Gemeinde.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	7H08
35	In unserer Gemeinde finden spezielle Gebetsaktionen statt (z.B. Gebetsnächte, Fasten).	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	8H05
36	Wir geben unseren Hauptamtlichen Freiräume, um Beziehungen in den Ort und zu Nichtgemeindegliedern zu pflegen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	4H10x
37	Wir lassen Konflikte und Meinungsverschiedenheiten zu und gehen konstruktiv mit ihnen um.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	4H09
38	In unserer Umgebung sind wir für unser Engagement im Kinder- und Jugendbereich bekannt.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	2H09
39	Aufgaben und Verantwortlichkeiten der Leitungsmitglieder sind geklärt und unserer Gemeinde bekannt.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	7H07
40	Unsere Gemeinde wird aktiv an der Zielfindung beteiligt.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	7H06
41	Dadurch, dass unsere Gemeinde einen Missionar oder ein Projekt in der Weltmission unterstützt, empfängt sie auch Impulse aus anderen Teilen der Erde.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	5H05
42	Weil in unsere Gemeinde eine liebevolle Atmosphäre herrscht, fühlen sich auch Gäste willkommen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	3H01
43	Unsere Gemeinde ist durch eine aktive Hauskreis- oder Kleingruppenarbeit geprägt.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	4F1
44	Wir haben seit 1998 gezielt in den Neu- oder Umbau unserer Gemeinderäume investiert.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	2F2
45	Kinder und Jugendliche werden bei uns in gemeindliche Entscheidungsprozesse aktiv mit einbezogen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	2H03
46	Es gehört zum Selbstverständnis unserer Gemeinde, in ihrem Umfeld ein diakonisches Projekt zu betreiben.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	5H04
47	In unsere Gottesdienste kann man leicht Nachbarn und Kollegen mitbringen, ohne sich zu schämen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	1H08
48	Verkündigung und Lehre sind in unserer Gemeinde immer erkennbar an der Bibel orientiert.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	3F1
49	Es fällt uns leicht, Mitarbeiter für die Gruppen und Initiativen der Gemeinde zu finden.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	3H02
50	Unsere Gemeinde ist eine Anlaufstelle für hilfsbedürftige Menschen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	5H10
51	Wir sind überzeugt, dass das Wachstum der Gemeinde von einer intensiv gepflegten Gottesbeziehung der einzelnen Mitglieder abhängig ist.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	9H10

52	In unserer Gemeinde gibt es viele, die regelmäßig für die Anliegen der Gemeinde beten.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	8H07
53	Wir teilen in der Gemeinde die Überzeugung, dass Gott jeder Gemeinde Wachstums schenken will.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	9H06
54	Unsere Gemeinde liegt in einer wirtschaftlich starken Region.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	2F3
55	Für unsere Gemeinde ist es charakteristisch, dass unsere Gemeindeglieder auch viele persönliche Kontakte außerhalb der Gemeinde pflegen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	5F1
56	Ein ansprechendes Kinderprogramm am Sonntagmorgen (Sonntagsschule, Kindergottesdienst, Kinderland, Promiseland o.ä.) hat bei uns eine hohe Priorität	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	2H02
57	Wir singen im Gottesdienst überwiegend traditionelles Liedgut.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	1H02
58	Unsere Gemeinde legt großen Wert auf besondere Projekte für Kinder und Jugendliche (Sommercamp, Freizeiten, Kinderwochen).	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	2H08
59	Unsere Gemeinde nutzt aktiv unterschiedliche Medien, um in der Öffentlichkeit positiv wahrgenommen zu werden (Presse, Internetauftritt, Lokalfunk, Printmedien).	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	4H05
60	Unsere Gemeinde hat in den letzten zehn Jahren davon profitiert, dass Menschen neu in den Einzugsbereich unserer Gemeinde gezogen sind.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	1F1
61	In unseren Gottesdiensten predigen auch Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter unserer Gemeinden.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	6F4
62	Unsere Hauptamtlichen besuchen die Gemeindeglieder regelmäßig.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	6H03x
63	Es gibt Personen, die schon viele Jahre unsere Gemeindeleitung prägen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	7H04
64	In der Gemeindeleitung diskutieren wir häufig kontrovers.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	7H03
65	An unserer Gemeindeversammlung dürfen nur Gemeindeglieder teilnehmen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	4H08
66	Wir haben in regelmäßigen Abständen spezielle Gottesdienste für Suchende bzw. Kirchendistanzierte.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	1H07
67	Wenn ethische Streitfragen in der Gemeinde auftreten, beschäftigen wir uns immer mit der Bibel.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	3F3
68	Die Mitarbeiter in unserer Gemeinde sind hoch motiviert und engagiert.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	6F3
69	Ehrenamtliche Gemeindeglieder werden in unserer Gemeinde von der Gemeindeleitung gezielt gabenorientiert eingesetzt.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	6F2
70	Die ehrenamtlichen Mitarbeiter unserer Gemeinde engagieren sich in von ihnen selbst gewählten Aufgabenfeldern der Gemeinde.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	6F1
71	In allen Bereichen unserer Gemeindegliederarbeit haben wir eine klare missionarische Ausrichtung.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	5H03
72	Gesellschaftliche und politische Themen werden in den Gebeten unserer Gemeinde aufgegriffen.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	8H10
73	Unser Gottesdienst hat traditionelle Elemente wie Schriftlesung, Psalmgebet, Fürbitte, Vaterunser.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	1H09
74	Ehe und Familie unserer Hauptamtlichen spielen eine positive Rolle in der Gemeindegliederarbeit.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	6H09x
75	An der Gestaltung unserer Gottesdienste sind regelmäßig Kinder und Jugendliche beteiligt.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	2H04
76	Wir haben die Gestaltung unserer Räumlichkeiten bewusst an den Belangen der Kinder- und Jugendarbeit ausgerichtet.	trifft zu <input type="checkbox"/>	trifft nicht zu <input type="checkbox"/>	2H05

77	In unserer Gemeinde herrscht die Meinung vor, dass die Entwicklung der Gemeinde allein von Gottes Gnade abhängig ist.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	9H09-
78	Unsere Gemeindeglieder sind von der Vorstellung bestimmt, dass wir aus Dankbarkeit für Gottes Liebe uns denen zuwenden, die unsere Zuwendung brauchen.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	9H04
79	Die Gemeindeleitung ergänzt ihre Sitzungsarbeit durch Gebets- und Einkehrzeiten.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	7H05
80	In unserem missionarisch-evangelistischen Engagement konzentrieren wir uns auf bestimmte Zielgruppen.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	5H08
81	Unsere Gemeinde steht insgesamt sehr gut da.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	3H06
82	Besucher unserer Gemeinde werden wahrgenommen und in angemessener, nicht bedrängender Weise angesprochen.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	4H03
83	In unserer Gemeinde gibt es regelmäßig die Möglichkeit miteinander zu essen.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	4H07
84	Die Mitglieder unserer Gemeinde begegnen Kindern und Jugendlichen mit Wertschätzung und Respekt.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	2H10
85	Es gelingt unseren Hauptamtlichen gut, Mitarbeiter zu motivieren und zu fördern.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	6H05x
86	Die Hauptamtlichen befähigen die Gemeinde zu einer am Evangelium ausgerichteten Lebensweise.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	6H07x
87	Unsere Gemeinde gestaltet ihr gesellschaftliches Umfeld aktiv mit (Ort, Stadt, Stadtteil).	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	5H06
88	Entscheidungsfindungen in unserer Gemeinde werden durch intensive Gebetszeiten vorbereitet.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	8H01
89	Wir beschäftigen teil- oder vollzeitlich Mitarbeiter/innen für den Bereich der Kinder- und Jugendarbeit.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	2H01
90	Was in unserer Gemeinde möglich, ist hängt vor allem davon ab, dass Gott Menschen begabt und ihnen ihre Aufgabe zeigt.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	9H07-
91	Unsere Gemeinde verfügt über Räumlichkeiten, die eine gute Gemeindegliederarbeit ermöglichen.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	2F1
92	Die Gemeindeleitung gibt der Gemeinde ihre Ziele vor.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	7H02-
93	Unsere Gemeinde gelingt es, Menschen aus verschiedenen sozialen und kulturellen Milieus zu integrieren.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	4H01
94	Unsere Mitarbeiter/innen nehmen regelmäßig an Schulungen für die Kinder- und Jugendarbeit teil (GJW, eigene Schulungen ...).	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	2H06
95	In unserer Gemeinde wird regelmäßig zum Thema Gebet gepredigt und gelehrt.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	8H06
96	Unsere Gottesdienste werden häufig mit kreativen Elementen gestaltet.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	1H05
97	Unsere Gemeinde hat in den letzten zehn Jahren viele Mitglieder aus Gemeinden anderer Konfessionen hinzugewonnen.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	1F2
98	Vielfalt und Veränderung im Gemeindeleben fallen unserer Gemeinde schwer.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	4H06-
99	In unserer Gemeinde wird viel übereinander geklagt.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	3H03-
100	Unsere Gemeinde führt möglichst einmal im Jahr Glaubenskurse durch.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	5H09
101	Unsere Hauptamtlichen gehen offen auf Menschen zu.	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	6H02x
102	Unsere Gemeinde legt großen Wert auf kontinuierliche Arbeit mit Kindern/Jugendlichen (regelmäßige Angebote).	trifft zu	<input type="checkbox"/>	trifft nicht zu	2H07

Herzlichen Dank für die Beantwortung der Fragen!

