

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

herausgegeben von der
**Gesellschaft für
Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.**

ZThG · I. Jahrgang · 1996 · Aus dem Inhalt:

Kim Strübind
Apokalyptik und Bibelkanon

Gerhard Besier
Zur Religionspolitik des SED-Staates
gegenüber den Freikirchen

WZ

...igkeit sozialer Systeme

ZA

...ist Menschen«

9366

...üller
...gnaturen der heutigen Kultur

Frank Woggon
Autorität in der Krise

Erich Geldbach
Das »Kruzifix-Urteil«

Thomas Nißlmüller
Rituale als Glaubensgeländer

Adolf Pohl / Kim Strübind
Briefwechsel zum Taufverständnis
im Neuen Testament

Andrea Strübind
Gutachten zum »Toronto-Segen«

*Essays • Theologie im Kontext •
Dokumentation • Theologische
Sozietät im »BEFG« • Theo-
poesie • Vereinsnachrichten*



ZIDV ✓

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

Veröffentlichungen der Gesellschaft für
Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V. (GFTP)

1. Jahrgang · 1996

Redaktion

Kim Strübind (Schriftleiter) · Olaf Lange (Geschäftsführer)
Ralf Dziewas · Wolfgang Pfeiffer · Bernd Wittchow

unter Mitarbeit von

Erich Geldbach · Dietmar Lütz · Thomas Nißlmüller

Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Dr. Gerhard Besier, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar der Universität Heidelberg,
Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg

Dr. Ralf Dziewas, Angerang 10, D-16321 Bernau

Prof. Dr. Erich Geldbach, Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes, Eifelstraße 35,
D-64602 Bensheim

Jens Hobohm, Devrientweg 14, D-12207 Berlin

Dr. Dietmar Lütz, Rue J.M. Maridor 6, D-13405 Berlin

Dr. Thomas Niedballa

Dr. Thomas Nißlmüller, Eckardtstraße 3, D-44263 Dortmund

Adolf Pohl, Wriezener Straße 26, D-15377 Buckow

Dr. Andrea Strübind, Bruggspergerstraße 26, D-81545 München

Dr. Kim Strübind, Bruggspergerstraße 26, D-81545 München

Dr. Frank Woggon, Bismarckstraße 40, D-10627 Berlin

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 200 Seiten Umfang für Studenten / Vikare bzw. Abonnenten, die sich in Ausbildung befinden. Versandkosten werden zuzüglich berechnet. – Die Preise gelten nur für Mitglieder der GFTP erhalten die Zeitschrift kostenlos.

Die Bezugsdauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht Manuskripte sind nur an die Schriftleitung zu senden: Dr. Kim Strübind, München, Tel.: 089 / 64 47 00. Rücksendung oder Besprechung gewährleistet werden.

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind in allen ihren Verwertungen außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung, die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.
Werftweg 43, D-69239 Neckarsteinach. Briefadresse: Postfach 100, D-69239 Neckarsteinach.

N 12<506931514 021

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

Jg. 1 (1996)

INHALT

Editorial.....	3
----------------	---

ESSAYS

Erich Geldbach

Von Elefanten und Ameisen. Das Kruzifix-Urteil aus der Perspektive einer Minderheit oder: Warum das Urteil nicht in Frage gestellt werden darf.....	7
---	---

Thomas Nißlmüller

Rituale als Glaubensgeländer. Plädoyer für eine freikirchliche Liturgik.....	18
--	----

ARTIKEL

Kim Strübind

Apokalyptik und Bibelkanon. Zur Spätgeschichte des Prophetismus im Alten Testament.....	23
---	----

Gerhard Besier

Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen. Am Beispiel des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR.....	64
--	----

Ralf Dziewas

Die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Perspektiven für eine freikirchliche Interpretation der Gesellschaft.....	80
--	----

Dietmar Lütz

»Der Mensch ist Menschen«. Theologische Ansätze zur Überwindung des individualistischen Atomismus.....	95
--	----

Thomas Nißlmüller

Signaturen der heutigen Kultur. Ein Versuch über die Moderne vor dem Ende des 2. Millenniums – Eine Thesenreihe.....	109
--	-----

Frank Woggon

Autorität in der Krise. Pastoraltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Autorität, Integrität und Gnade.....	122
---	-----

THEOLOGIE IM KONTEXT

Adolf Pohl / Kim Strübind (Bearb.)

- »Also Exegese! ...« oder: »Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren«. Ein Briefwechsel zwischen Adolf Pohl und Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament (I) 145
 ANHANG 1: Synopse der Fassungen des Taufartikels in der »Rechenschaft vom Glauben« (197) · ANHANG 2: Gutachten des »Theologischen Arbeitskreises« (199) · ANHANG 3: *Jens Hobohm*, Über die Taufe – über meine Taufe. Eine persönliche Rechenschaft über den Sinn der Taufe aus der Sicht eines ehemaligen landeskirchlichen Christen (205)

Thomas Niedballa

- Brief zum neuen Taufartikel in der »Rechenschaft vom Glauben« 210

DOKUMENTATION

Andrea Strübind

- Gutachten zum »Toronto-Segen« für die Sitzung der Bundesleitung im Februar 1995 215

Andrea Strübind

- »Ökumene als Zukunftsbranche der Kirche«. Rede von Andrea Strübind anlässlich des Neujahrsempfangs des Ökumenischen Rates Berlin am 8. Januar 1996 226

THEOPOESIE

- Ein Florilegium mit Beiträgen von Thomas Nißlmüller, Martin Luther, Karl Barth und Lothar Zenetti 230

THEOLOGISCHE SOZietät IM

»BUND EVANGELISCH-FREIKIRCHLICHER GEMEINDEN«

- Was will die Theologische Sozietät? (*Erich Geldbach*) 234
 Statuten der Theologischen Sozietät 238

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND
PUBLIZISTIK E.V.

- Vereinsnachrichten (*Kim Strübind*) 241
 Mitglieder des Vereins 243

ZA 9366-1



Editorial

»Es gehört zu den ureigensten Aufgaben unserer Zeit, Gott wieder denken zu lernen.«

»Wem es jedoch in dieser Hinsicht nicht schnell genug gehen kann, um von der sogenannten Theorie zur sogenannten Praxis zu gelangen, dem gestehe ich gern zu, daß ich befürchte, im Denken noch nicht langsam genug geworden zu sein. ... Ich könnte ohne diese angeblich zu abstrakte wissenschaftliche Arbeit nicht predigen.«

Eberhard Jüngel

Im Mai 1995 wurde im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) die Aktion »aufbrechen 95/96« ins Leben gerufen. Ziel dieser Initiative unter dem Motto »Jesus Christus – Chance zum Leben« war es, den Gemeinden die Geltung des Evangeliums für die ganze Welt ins Bewußtsein zu rufen. Darüber hinaus sollte über einen christlichen Lebensstil nachgedacht werden, der eine Gesellschaft für den Glauben zu gewinnen sucht, die dem Christentum mit zunehmender Indifferenz bzw. Ablehnung begegnet.

Die Zeitschrift, die der geneigte Leser und die geneigte Leserin in Händen hält, stellt ein Ergebnis jenes freikirchlichen »Aufbruchs« dar. Der hinter dieser Zeitschrift stehende Trägerkreis vertritt die Ansicht, daß Jesus Christus gerade in einer postmodernen Gesellschaft nur dann als »Chance zum Leben« er-griffen werden kann, wenn der in der Bibel bezeugte Christus zugleich als eine »Chance zum Denken« be-griffen wird. Recht besehen muß ein *missionarischer* Aufbruch immer zugleich *theologischer* Aufbruch zu den Menschen sein, an die man sich gesandt weiß. *Theologie ist ja vor allem Anleitung, den Glauben zu denken.* Zu diesem Denken des Glaubens nötigt das Evangelium selbst, das nach den biblischen Zeugnissen von Gott geoffenbart ist, gleichwohl aber bei seinen Hörern und Lesern um Einsicht wirbt, die argumentativ begründet und verantwortet wird. Die Herausgeber dieser Zeitschrift folgen damit der von den Propheten des Alten Testaments über Jesus von Nazareth und den Apostel Paulus bis hin zu den Spätschriften des Neuen Testaments reichenden Spur, das Wort Gottes zu verstehen, zu begründen und theologisch zu reflektieren.

Die *Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik* (GFTP) möchte den missionarisch meist sehr aktiven, theologisch jedoch eher unprofilierten Freikirchen theologische Foren schaffen, die geistig und sprachlich der Gegenwart gerecht werden. »Aufbrechen« bedeutet für die Mitglieder der GFTP: Freiheit zu und Freude an einer theologischen Besinnung, die sich dialogisch, modern und gleichwohl schriftbezogen definiert. Ein missionarischer Aufbruch wird immer eine selbstkritische Revision der spezifisch (frei-)kirchlichen Frömmigkeit und ihrer Denkhori-

zonte – einschließlich ihrer Sprache – erforderlich machen. Denn auf diese Weise bleiben die Freikirchen nicht nur der stets zur Welt hin offenen Bibel treu, sondern gerade auch sich selbst und ihrem Konzept, »Kontrastkirchen« zu sein. Repräsentieren sie doch zugleich als »Freiwilligkeitskirchen« mit überwiegend engagierten Mitgliedern einen ausgesprochen modernen und für die Zeitgenossen potentiell äußerst attraktiven Kirchentyp, der dem Christentum den notwendigen Sprung in das 21. Jahrhundert erleichtern könnte.

Freilich könnte eine antiintellektuelle und antimodernistische »Orthodoxie« die Freikirchen gerade ihrer beachtlichen missionarischen Chancen in der Gegenwart berauben. So läßt sich hin und wieder eine ängstliche Aversion gegen das Denken des Glaubens (vor allem im Bereich der Bibelwissenschaften) feststellen, das man entweder für gefährlich oder für entbehrlich hält – jedenfalls aber für ein Anliegen, das vermeintlich von untergeordneter Bedeutung sei. Es ist jedoch an der Zeit, daß freikirchliche Christen ohne nervöse Ängste vor dem wissenschaftlichen Denken angemessen und engagiert an den theologischen Fragestellungen der Gegenwart partizipieren. Freikirchliche Theologie, die auch wissenschaftlich kommunizierbar ist, wird immer noch eher verschämt im Alkoven als in der Öffentlichkeit der Gemeinde getrieben. Eine öffentliche und offene theologische Besinnung scheint aber dringender denn je, wenn zunehmend jüngere und gebildete Menschen dem Glauben den Rücken kehren und manchen Gemeinden bisweilen das Odium einer geistigen und geistlichen Enge anhaftet, die fälschlicherweise für »biblisch« gehalten wird. Dieses – im ganzen gleichwohl unzutreffende – freikirchliche Image behindert gerade das angestrebte Anliegen, dem Christentum zur Öffentlichkeit zu verhelfen.

Mit dieser Zeitschrift meldet sich eine theologisch durchaus plurale und keineswegs homogene »Gesellschaft« freikirchlicher Theologen und Theologinnen zu Wort, die das ernstzunehmende Anliegen teilen, den christlichen Glauben mit dem Instrumentarium zeitgenössischer theologischer Wissenschaft zu verstehen und auch die Gemeinden in dieses Verstehen einzubeziehen. Daß Theologie eine notwendige »Funktion der Kirche« ist, hat kein Geringerer als Karl Barth seinen Studenten eingeschärft. Theologie bleibt auf das »allgemeine Priestertum« bezogen, dem letztlich alles theologische Spezialistentum zu dienen hat. So soll mit dieser Zeitschrift nicht nur das Potential freikirchlicher Theologie entfaltet, sondern zugleich eine von der Sache her gebotene Versöhnung von Theologie und Gemeinde versucht werden. Dieses Anliegen führte auch zum Namen der nun vorliegenden Zeitschrift. Zur Mitwirkung an dem begonnenen Gespräch über den Glauben sind alle Interessierten herzlich eingeladen.

Die Beiträge im einzelnen

Einige der in diesem Heft enthaltenen Beiträge sind bemüht, biblisch bezeugtes Glauben mit der ›Postmoderne‹ zu konfrontieren. Neben den klassischen Genres einer theologischen Zeitschrift wollen die Herausgeber auch literarisches Neuland betreten. Dazu ist vor allem die Gattung des *Essays* zu rechnen, das im Deutschen mehr schlecht als recht mit ›Aufsatz‹ oder ›Erörterung‹ wiedergegeben werden könnte. Es handelt sich um eine sprachliche Form, die nach Auskunft eines großen Lexikons »zwischen Wissenschaft und Kunst« steht. Ein Essay versucht, einen Gegenstand auf literarischem Wege durchaus auch spielerisch und assoziativ zu erfassen, was sich gerade in der angelsächsischen Theologie großer Beliebtheit erfreut. Ein Essay (wörtlich: »Versuch«) steht zwischen dem Postulat strenger Wissenschaftlichkeit und der Freiheit persönlicher Kommentierung eines Gegenstandes von Interesse. Als Kontrapunkt zu einem ohnehin obsoleten positivistischen Wissenschaftsbegriff soll das Heft mit diesem Genre eröffnet werden.

Ein schönes Beispiel für ein Essay ist der Beitrag von *Erich Geldbach* über »Elefanten und Ameisen« (S. 7-17) – eine hinreißende Apologie auf das sogenannte ›Kruzifix-Urteil‹ des Bundesverfassungsgerichts im vergangenen Jahr und eine beinahe leidenschaftliche Parteinahme für einen pluralen demokratischen Rechtsstaat, ohne den auch die heutigen Freikirchen nicht denkbar wären.

Thomas Nisßmüller, der in diesem Heft mit insgesamt zwei Beiträgen vertreten ist, plädiert mit seinem Essay über »Rituale als Glaubensgeländer« (S. 18-22) für eine längst überfällige freikirchliche Liturgik. Er begegnet damit freikirchlichen Vorurteilen, die oftmals »Liturgie« (wörtlich: »Gottesdienst«) aus antikirchlichen Ressentiments heraus und durchaus einseitig mit einer unpersönlichen »Kirchlichkeit« in Verbindung bringen. In Frage stehe aber nicht, *ob* sondern *welche* Form der Liturgie für freikirchliche Gottesdienste angemessen sei.

Die Rubrik *Artikel* beschreibt eine eher traditionelle Form theologischer Beiträge. Sie soll hier nicht fehlen. Die Anordnung der Aufsätze folgt dem klassischen enzyklopädischen Schema von den historischen über die systematischen zu den praktischen Disziplinen.

Der Aufsatz von *Kim Strübind* über »Apokalyptik und Bibelkanon« (S. 23-63) versucht, die fremdartig anmutende Strömung der Apokalyptik als ein legitimes, wenngleich spätes Kind der sogenannten Schriftpropheten im Sinne einer aktualisierenden ›Fortschreibung‹ zu erfassen. Nur so sei ihre Einlagerung in den Bibelkanon verständlich zu machen. Die apokalyptische Bewegung muß s.E. als ein entscheidendes Bindeglied zwischen Altem und Neuem Testament verstanden werden.

Der Kirchenhistoriker *Gerhard Besier* setzt sich mit dem Versuch staatlicher Einflußnahme auf die Baptisten in der DDR auseinander (S. 64-79). Es handelt sich um die überarbeitete Version eines Vortrags, den Besier anlässlich einer Tagung des »Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie« am 28. Oktober 1995 in Berlin hielt. Er schildert den – prima facie – überwiegend gescheiterten Versuch staatlicher Einflußnahme auf die Leitung des BEFG in der DDR.

Ralf Dziewas spricht sich in seinem Aufsatz über die »Sündhaftigkeit sozialer Systeme« (S. 80-94) für eine überfällige »freikirchliche Interpretati-

on der Gesellschaft« aus. »Sünde« ist für ihn nicht nur ein individuelles, sondern zugleich ein soziales Phänomen, das in problematischen Erwartungsstrukturen gründet und ein sündhaftes Rollenverhalten oktroyiert. Mit der Frage nach einer sachgemäßen theologischen Anthropologie befaßt sich *Dietmar Lütz* in seinem Beitrag »Der Mensch ist Menschen« (S. 95-108), indem er den neuzeitlichen Individualismus einer kritischen Würdigung unterzieht. Im Rekurs auf Bubers Verständnis von »Ich und Du« unterstreicht Lütz, daß Menschsein ein transindividuelles Geflecht von Beziehungen darstellt.

Thomas Nißlmüller reflektiert in seinen erhellenden Ausführungen über die »Signaturen der heutigen Kultur« (S. 109-121) das Selbstverständnis des postmodernen Menschen. Die beeindruckende analytische Kraft dieser kleinen Anthropologie sollte für all jene zur Pflichtlektüre werden, die sich in unserer Zeit und Gesellschaft ernsthaft Gedanken über »Mission« machen.

Unter der Überschrift »Autorität in der Krise« (S. 122-144) weist *Frank Woggon* auf ein latentes pastoraltheologisches Problem hin. Seine »seelsorgerlichen Überlegungen für Seelsorger« (S. 123) beziehen sich auf die gegenwärtige Autoritätskrise, deren Auslöser auch Woggon in einem postmodernen Lebensgefühl verortet. Der Krise kann s.E. mit Hilfe einer Neubesinnung der Inkarnationstheologie begegnet werden.

Unter der Rubrik »Theologie im Kontext« veröffentlichen *Adolf Pohl* und *Kim Strübind* ihren Briefwechsel zum Taufverständnis im Neuen Testament (S. 145-209). Die freundschaftliche Kontroverse zeigt, daß man auch im Dissens zueinander finden und beieinander bleiben kann. Den Hintergrund des Briefwechsels bildet die Neufassung des Taufartikels in der baptistischen »Rechenschaft vom Glauben« (1995). Der Briefwechsel wird um der Information willen durch mehrere Anhänge und einen Brief von *Thomas Niedballa* an die Dozenten des Theologischen Seminars in Hamburg abgerundet (S. 210-214).

Zwei Beiträge von *Andrea Strübind* zum umstrittenen »Toronto-Segen« (S. 215-225) und zum Gedanken einer »Ökumene als Zukunftsbranche der Kirche« (S. 226-229), mit der sich die Autorin vom Ökumenischen Rat in Berlin verabschiedete, fokussieren als dokumentarische Quellen zugleich zwei theologische Brennpunkte des vergangenen Jahres.

Die Rubrik *Theopoese* (S. 230-233) will darauf aufmerksam machen, daß Theologie sich bisweilen durchaus poetisch artikulieren kann. Eine solche Poetisierung der Theologie hat in den Psalmen des Alten Testaments ihre Vorbilder.

Einige wichtige Informationen über die Gründung einer *Theologischen Sozietät* im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden einschließlich ihrer Statuten (S. 234-240) sowie die Vereinsnachrichten der GFTP (S. 241-244) beschließen das Heft, das hiermit der Öffentlichkeit übergeben wird.

Von Elefanten und Ameisen

135 Das Kruzifix-Urteil aus der Perspektive einer Minderheit
oder: Warum das Urteil nicht in Frage gestellt werden darf

Erich Geldbach

1. Das Urteil und die religiöse Vielfalt

Der Satz der bayerischen Volksschulordnung »In jedem Klassenzimmer ist ein Kreuz anzubringen« ist grundgesetzwidrig und daher nichtig – das hatte das Bundesverfassungsgericht (BVG) am 16.5.1995 entschieden und damit der Klage eines Elternpaares stattgegeben. Seit Bekanntgabe des »Kruzifix«-Urteils und seiner Begründung ist die Bundesrepublik Deutschland in höchst emotionaler Wallung. Die Medien überschlagen sich in Berichterstattungen über Proteste; Leserbriefe äußern Unmut oder Zustimmung, Bischöfe, Theologieprofessoren, Kirchenleitungen und weitere profilierte Persönlichkeiten beeilen sich mit der Abgabe von Stellungnahmen dafür oder dagegen; die CSU griff das Thema sofort für einen Parteitag auf, und schließlich gab es sogar eine kirchliche »Demo« in München, auf der katholische und evangelische Würdenträger gemeinsam ihr Mißfallen bekundeten, wenn auch das Votum des evangelischen Bischofs deutliche Differenzierungen vornahm. Fernab von solchen Schattierungen äußerten sich Vertreter der evangelikalen Bewegung im »Informationsdienst der Evangelischen Allianz« (idea). Das Urteil bedeute, so wurde zitiert, den »Verstoß des gekreuzigten Erlösers aus unserer Kultur«. Warum, so muß man sich doch fragen, gibt es über dieses Urteil so viel Aufregung?

Es gilt festzuhalten, daß das Gericht gar keine andere Entscheidung treffen konnte. In einem Land, in dem nicht nur Christen, sondern auch Juden, Moslems, Anhänger anderer Religionen und Sondergruppierungen sowie – in weit größerer Zahl als es die Statistik ausweist – Konfessionslose ihre Kinder in die öffentliche Schule schicken, darf es keine einseitigen Bekundungen religiöser Inhalte geben. Dafür gibt es den konfessionsgebundenen Religionsunterricht. Schon *ein* jüdischer Schüler oder *eine* moslemische Schülerin müßten ausreichen, um zu der Konsequenz zu gelangen, zu der das Gericht tatsächlich und zu Recht gekommen ist. Selbst wenn das Kreuz für die genannten Religionen einen positiven Wert signalisieren würde – was es nach all den Jahrhunderten der Verfolgungen, der

Kriege und der abscheulichsten Verbrechen, die im Namen des Kreuzes begangen wurden, nicht haben kann –, wäre es unzumutbar, nicht-christliche Schülerinnen und Schüler mit dem staatlicherseits und in staatlichen Klassenräumen aufgehängten Kreuzen oder Kruzifixen zu konfrontieren. Warum ist es dann aber so falsch, dem Freistaat Bayern zu bescheinigen, daß seine Volksschulordnung einen grundgesetzwidrigen Satz enthält? Warum also muß das BVG so viel Schelte einstecken?

2. Bundesrecht bricht Landesrecht

Das Urteil besagt, daß die im Grundgesetz (GG) der Bundesrepublik Deutschland verbürgten Menschenrechte über der Kulturhoheit der Länder stehen. Auch wenn im Rahmen der Kulturhoheit gewisse Praktiken eine lange Tradition haben, ist damit nicht der Willkür seitens der Länder Tür und Tor geöffnet, sondern diese Kulturhoheit darf nur im Rahmen der für alle geltenden Gesetze zur Anwendung kommen. Man kann also nicht, wie es etwa der Münchener Kardinal Wetter getan hat, auf die Kompetenz des Landes in der Schulfrage pochen und sagen, daß bis zum Eingreifen des BVG in Bayern »Frieden« geherrscht habe. Der Friede ist nicht durch das BVG, sondern durch einen grundgesetzwidrigen Satz der Schulordnung gestört. Insofern ist das BVG die richtige und letzte Entscheidungsinstanz, die in dieser Frage zu befinden hat.

3. Richterliche Unabhängigkeit und Demokratie

Mit seiner Entscheidung hat das Gericht auch gesagt, daß die im GG Art. 4 Abs. 1 verbürgte Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit ein unveräußerliches Menschenrecht ist, das nicht dem Mehrheits- oder Minderheitsprinzip unterliegt, das ansonsten ein demokratisches Gemeinwesen steuert, sondern daß diese Freiheit *gerade als Minderheitenschutz* Bestandteil der Verfassung ist.

Die Äußerungen, das Urteil sei gegen die Mehrheitsmeinung gefällt und würde bayerisches Wesen im Lebenskern treffen, verkennet, daß Richter sich nicht an der Mehrheitsmeinung der Bevölkerung, auch nicht an politischen und bischöflichen Äußerungen und schon gar nicht an Stammischmeinungen ausrichten dürfen. Wenn CSU-Politiker zum »Boykott« des Urteils aufrufen, dann droht der Demokratie größte Gefahr, weil die Rechtssicherheit nicht mehr gewährleistet ist. Ein Gericht – zumal das höchste deutsche Verfassungsgericht – muß nach den gültigen Normen von Recht und Gesetz urteilen. Diese sind zwar nicht sakrosankt, sondern unterliegen auch dem geschichtlichen Wandel; sie sind aber nicht willkürlich disponabel. Die Vertrauenskrise, von der allzuoft aus Politikermund und von katholischen Bischöfen die Rede war, wird von den

Kritikern gerade herbeigeredet und wird zu einer Art sich selbst erfüllender Prophetie.

Am nachhaltigsten wird die Unabhängigkeit des höchsten deutschen Gerichts durch Vergleiche mit der NS-Zeit diffamiert. So ziehen die »Katholische Sonntags Zeitung« für das Bistum Augsburg ebenso wie die Münsteraner Bistumszeitung »Kirche und Leben« unverblümt eine Parallele: Der »kalte Kulturkampf« erinnere in »fataler Weise an die Entfernung von Kreuzen im nationalsozialistischen Unrechtsstaat«, mit dem, nota bene, der Vatikan den ersten internationalen Vertrag abgeschlossen und damit die Nazis international salonfähig gemacht hatte. Der frühere bayerische Kultusminister Hans Maier fragte in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ) vom 20.9.1995 arglistig, wie man schon sagen muß, ob jetzt ein Tabu der Nachkriegszeit nicht mehr gelte, nämlich nichts zu tun, »was die Nazis taten«.

Eine solche von Eberhard Jüngel in seinem vorzüglichen theologischen Beitrag in der FAZ vom 14.9.1995 mit Recht als »böseartig« bezeichnete Parallelisierung verkennt völlig, daß es sich bei den beiden Vorgängen um zwei diametral entgegengesetzte Sachverhalte handelt: Im Nationalsozialismus sollten die Kreuze entfernt werden, weil die Machthaber nur so den totalen Herrschaftsanspruch der Ideologie zum Ausdruck bringen konnten. Neben oder gar über dieser durfte nichts zu stehen kommen. Nur so konnte der NS-Staat »totalitär« werden. Das Hakenkreuz als Herrschaftszeichen der Nazis vertrug sich nicht mit dem Herrschaftszeichen der Kirchen und Christen. Daher war das Entfernen der Kreuze ein Akt der Kirchen- und Christenverfolgung und somit Unrecht. Auch nur annähernd das BVG in die Nähe eines solchen Denkens oder besser: Undenkens zu rücken, grenzt an den Tatbestand der Volksverhetzung oder entspricht bereits diesem Tatbestand und wäre somit eine Sache für den Staatsanwalt. Denn dem höchsten deutschen Gericht geht es um Recht, nicht aber um Unrecht; es geht ihm um den Schutz der Menschenrechte, nicht aber um deren Umgehung oder gar Vernichtung. Wer bewußt Parallelen zum Unrechtsstaat zieht, schmätzt die Rechtsordnung, über die das BVG wacht.

4. Fehlender Konsens über die Bedeutung von Religionsfreiheit

Was in Deutschland fehlt, ist ein breiter, sozialer Konsens über das Verständnis von Religionsfreiheit, der auch alle Kirchen und christlichen Gemeinschaften umgreifen müßte. Daß dies fehlt, erkennt man zumindest an zwei Tatbeständen. Einmal wird immer wieder von Toleranz gesprochen, die aufzubringen sei. Der Münchener Kardinal Wetter erklärte in einer Predigt in Altötting: »Wir gewähren Andersdenkenden Toleranz, wir fordern sie aber auch für uns« (KNA 156 vom 16.8.1995). Diese Redeweise ist verräterisch und verkennt, daß es den religiösen Minderhei-

ten – den Ameisen – nicht um eine von der Mehrheit »gnädig gewährte Duldung« gehen kann. Denn Toleranz bietet, dem Wesen von Duldung gemäß, keine Rechtssicherheit, sondern steht beliebig zur Disposition. Außerdem muß man dann die Frage stellen, welche Instanz denn berufen ist, eine solche Toleranz zu »gewähren«. Daß die Ameisen sie den Elefanten schon gar nicht »gewähren« können, folgt aus der Ablehnung des ganzen Konzepts einer »Duldung«. Nein, es geht in der Tat um weit mehr als um »Duldung«; es geht um das gleiche Recht für alle, ob klein oder groß, Elefant oder Ameise.

Der zweite Tatbestand, der das Fehlen eines Konsenses in der Frage der Religionsfreiheit zeigt, ist die bei der Kritik am Urteil des BVG immer wieder getroffene Unterscheidung von negativer und positiver Religionsfreiheit. In der Urteilsbegründung selber wird auf eine Stellungnahme des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands verwiesen, wo behauptet wird, daß die negative Religionsfreiheit der beschwerdeführenden Eltern durch die positive Religionsfreiheit derjenigen Eltern begrenzt werde, die eine christliche Erziehung ihrer Kinder wünschten. Das »Toleranzgebot« als »objektive Inhaltsbestimmung des Art. 4 GG« verweise bei widerstreitenden Grundrechten auf einen Ausgleich »im Sinne einer praktischen Konkordanz«. Ähnlich hatte das Kirchenrechtliche Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland argumentiert, wenn es davon sprach, daß die negative Religionsfreiheit keinen Vorrang vor der positiven besitze und die Toleranz einen Ausgleich herbeiführe. Abgesehen von der mit nichts zu rechtfertigenden Einführung des Toleranzbegriffs ist die Unterscheidung von positiver und negativer Religionsfreiheit unzulässig. Sie verkennt, daß die Religionsfreiheit unteilbar ist. Das Ziel dieser Unterscheidung liegt überdeutlich auf der Hand: Es soll mit ihr erreicht werden, daß die Mehrheit über die Minderheiten obsiegen kann und daß damit gerade der Sinn der Religionsfreiheit, nämlich der Minderheitenschutz, verloren geht.

Weil die beiden sog. »Großkirchen«- von »der« evangelischen Kirche kann man eigentlich nicht sprechen, weil es sie nur als je selbständige Landeskirchen gibt – dieses Grundrecht nicht wirklich respektieren, sondern sich mit einer subtilen Unterscheidungskunst Privilegien herausnehmen, die sich mit dem Grundrecht nicht vertragen, ist der soziale Frieden im Lande gestört. Denn der Sinn der Religionsfreiheit ist es ja gerade, das Miteinander unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse – ob Elefanten oder Ameisen – so zu regeln, daß das Leben in der Gesellschaft ohne religiöse Zwietracht und ohne Gefährdung des inneren Friedens ablaufen kann. Genau dagegen haben die Katholiken und auch die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern gehandelt. Sie haben mit einer Demonstration und durch Schelte des obersten deutschen Verfassungsgerichts, dessen Urteil als »Intoleranzedikt« [!] bezeichnet wurde, die Werte- und Rechtsordnung der Bundesrepublik verletzt. Gerade die »Werteorientierung«, die angeblich mit dem Urteil weiter verflache, geht

verloren, wenn man die Religionsfreiheit mit Füßen tritt oder wenn der katholische Ministerpräsident trotzig ankündigt – und inzwischen schon in die Tat umgesetzt hat –, aufgrund der »geschichtlichen und kulturellen Tradition Bayerns« ein Gesetz auf den Weg zu bringen, in dem der Satz, daß in jeder Klasse ein Kreuz anzubringen ist, als »Eckpunkt« steht. Das unveräußerliche Menschenrecht auf Religions- und Gewissensfreiheit wird von einem Ministerpräsidenten, der einen Eid auf das GG abgelegt hat, mißachtet. Bayern soll ein »katholisches« Land bleiben, durch den halblauten Beifall lutherischer Christen ökumenisch garniert.

5. Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit?

Katholische und evangelische Funktionsträger bezeichnen in diesem Zusammenhang das Urteil als einen Schritt auf dem Weg der Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit. Für viele sei hier der weit ab von Bayern und seiner Lebensart residierende Aachener Bischof Heinrich Mussinghoff zitiert: »Wer Gott aus unserem Leben und das Kreuz aus unserer Gesellschaft verbannt, der wird auch die Gottes- und Nächstenliebe, Solidarität und Toleranz, die Achtung vor Menschenwürde und Menschenrecht aus unserem Leben und unserer Gesellschaft entfernen« (KNA 158, vom 18.8.1995). Der Speyrer Bischof Anton Schlembach sprach sogar davon, daß die Kirche »zwangsprivatisiert« werden solle (KNA 157, vom 17.8.1995). Wer so argumentiert, verwechselt die »Besitzstandswahrung« einer aus der Tradition überkommenen Position mit dem Öffentlichkeitscharakter der Religion. Man kann dem Gericht auch nicht vorwerfen, es operiere mit einem individualistischen Religionsbegriff des 19. Jahrhunderts, wie es der Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Peter Steinacker, tat. Religiöse Überzeugungen sind immer persönlicher Natur; sie sind aber nicht Privatsache. Weil dem so ist, haben religiöse Überzeugungen Öffentlichkeitscharakter; denn die persönlichen religiösen Überzeugungen dürfen nicht nur öffentlichen Ausdruck finden, sie müssen es sogar. Können sie es nicht oder nur beschränkt, ist dies ein sicheres Anzeichen für einen Unrechtsstaat. Daraus läßt sich aber schwerlich die These ableiten, Religion sei eine gesellschaftliche Angelegenheit, die so von Staats wegen förderungswürdig sei, daß einem Teil der Bevölkerung – und sei es die wie immer zu definierende Mehrheit – das Recht zustehe, seinen religiösen Überzeugungen durch Symbole Ausdruck zu verleihen, die von der öffentlichen Hand anzubringen sind.

6. Auf dem Weg zu einem laizistischen Staat?

In seiner Predigt in Altötting hatte der Münchener Kardinal Wetter die These vertreten, daß das Urteil staatliche Religionslosigkeit verordne. Oft wird dieser Sachverhalt so umschrieben, daß Deutschland sich auf dem Weg zu einem laizistischen Staat befinde. Aber was heißt das schon und wer will dies? Es gibt vielleicht einige Personen in der Humanistischen Union, die das wollen, aber ansonsten denkt doch kaum jemand an einen laizistischen Staat. Es besteht kein kämpferischer Antiklerikalismus wie im überwiegend katholischen Frankreich des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Nur über eines sollte man sich Klarheit verschaffen: Staatliche Zwangsverordnungen religiöser Bekenntnisse oder Symbole provozieren gerade das Gegenteil. Das läßt sich deutlich aus der Geschichte, nicht zuletzt aus der Geschichte Frankreichs, ableiten; denn Zwang wird mit Gegenzwang beantwortet.

Damit soll nicht behauptet werden, das BVG verkörpere mit seiner Entscheidung den Gegenzwang. Vielmehr hat das BVG mit seinem Urteil das genaue Gegenteil bewirkt. Es mußte sein Bestreben sein, den staatlichen Zwang als verfassungswidrig zu entlarven und damit dem Gegenzwang den Wind aus den Segeln zu nehmen. Dafür sollten gerade Kirchen und Christen dem Gericht zu höchstem Dank verpflichtet sein. Das zeigt auch, daß das Gericht durchaus seiner Friedenspflicht nachgekommen ist, weil der Gegenzwang zu einer Eskalation führt. Wenn jetzt die Kirchen in Gestalt der Bischöfe völlig überzogene Kritik laut werden lassen, graben sie sich eigentlich selbst das Grab; sie unterhöhlen das Ansehen des christlichen Glaubens, weil sie suggerieren, nur der staatliche Zwang könnte das Überleben einer christlich geprägten Gesellschaft garantieren. Stehen denn die Kirchen schon so sehr mit dem Rücken zur Wand, daß sie sich des staatlich verordneten Anbringens von Kreuzen in Klassenzimmern der Volksschulen bedienen müssen, weil sie es selber nicht mehr fertigbringen, den eigentlichen Inhalt der Botschaft vom Kreuz den Eltern und Erziehungsberechtigten, aber auch den betroffenen Kindern zu vermitteln? Und warum sind es nur Volksschulen, in deren Klassenzimmern die Kreuze »angebracht« werden müssen? Warum nicht auch in den Gymnasien oder den Hochschulen? Setzen sich die Kirchen mit ihrer Unterstützung des bayerischen Vorgehens nicht dem Mißverständnis aus, daß sie die lieben Kleinen als »noch manipulierbar« betrachten, während sie bei den größeren Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen das Feld schon längst geräumt haben?

7. Wertefreiheit in der Erziehung?

Immer wieder wird argumentiert, daß die Erziehung nicht wertfrei verlaufen könne. Niemand kann dies bestreiten. Ist aber eine Werteneutrali-

tät mit dem Urteil verknüpft? Ist nicht gerade das Urteil mit einem sehr hohen Wert verbunden, nämlich dem der Sicherstellung und Einhaltung eines Menschenrechts? Kann man dann noch sagen, daß mit dem Urteil eine religionslose Weltanschauung, die gegenüber allen Religionen intolerant vorgehe, das Klima bestimmt? Eine solche Argumentation erinnert fatal an amerikanische Fundamentalisten, die bei ihrer Kampagne zur Wiedereinführung des Schulgebets auch ins Feld führen, daß der »säkulare Humanismus« an die Stelle der »judeo-christlichen Tradition« getreten und für alle Übel der Gesellschaft durch eine falsche Erziehung der Kinder verantwortlich zu machen sei. In bestimmten Kreisen der Fundamentalisten behauptet man sogar, daß die Trennung von Staat und Kirche abgeschafft werden müsse. Was ist dazu zu sagen? In Amerika, wo eine Debatte wie hierzulande schlicht unverständlich ist, läßt sich an den öffentlichen Schulen kein größerer Niedergang der Werte feststellen als bei uns. Wenn praktisch- und theoretisch-tätige Pädagogen in Deutschland übereinstimmend davon berichten, daß ein Kulturabbruch im Gange ist und sich das u.a. daran zeigt, daß die Kinder nur in seltenen Fällen Grundbegriffe des Religiösen von Hause aus mitbringen, woran die Schule anknüpfen kann, dann fragt sich doch, ob das staatlich verordnete Kreuz oder Kruzifix in den Klassenzimmern der Volksschulen Abhilfe tut. Noch läßt sich indes nicht vom Ausverkauf der Religion in den Schulen sprechen, weil es einen eigenen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach gibt. Dieses Fach ist sogar aus dem Fächerkanon der Schule als einziges im GG erwähnt und als Bekenntnisfach abgesichert. Aber gerade daran entzündet sich neuerdings die Kritik der Pädagogen: Es ginge schon längst nicht mehr um »evangelischen« oder »katholischen« Religionsunterricht, so hört man von dort, sondern tatsächlich um einen »christlichen« Unterricht, weil der oben erwähnte Traditionsabbruch in der Schule von heute gar keine konfessionelle Differenzierung mehr zuläßt. Darüber würde es sich lohnen, im Sinne der Wertediskussion und ihrer Vermittlung ökumenisch zu sprechen. Dem aber stehen weithin die katholischen Bischöfe im Weg, weil für die katholische Kirche die Identität von katholischen Lehrern, katholischen Schülern und katholischen Unterrichtsmaterialien erst die Bekenntnisgebundenheit des Faches garantiert.

8. Das Zweite Vatikanische Konzil und das BVG-Urteil

In einer solchen Situation ist es gut, nicht nur die katholischen Politiker und Vertreter katholischer Verbände, sondern auch die katholischen Bischöfe an Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu erinnern, genauer: an die Erklärung über die Religionsfreiheit, die vermutlich das zukunftsweisendste Dokument ist, weil es wie kein anderes die bis dahin geltende Praxis der katholischen Kirche verändern sollte. Die Äußerungen der Katholiken in Deutschland, insbesondere der Bischöfe, zum

BVG-Urteil erweisen sich samt und sonders als vor-konziliar. Das erklärt sich aus einer mangelnden Rezeption dieses Dokuments, was seinerseits nur zu verstehen ist, wenn man sich die lange katholische Tradition vor Augen hält, wonach allem, was vom römisch-katholischen Standpunkt als Irrtum eingestuft wird, kein Recht auf Existenz, Propaganda und Handeln zuzuerkennen ist und wonach die vermeintlichen Irrtümer auch mit dem Einsatz staatlicher Zwangsmittel zu unterbinden sind.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit dieser Theorie und Praxis gebrochen. Aufbauend auf der Würde der menschlichen Person hat das Konzil erklärt, »daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlicher Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln. noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln.« Das Konzil erklärt dann in dem gleichen Abschnitt, daß dieses Recht in der Gesellschaft so anerkannt werden muß, »daß es zum bürgerlichen Recht wird« (Art. 2). Dieser letzte Abschnitt ist insofern wichtig, als er an Staaten bzw. Gesellschaften gerichtet ist, in denen dieses Recht bisher nicht verankert war, was besonders auch die »katholischen« Länder Südeuropas und Lateinamerikas betraf. In der Bundesrepublik war jedoch durch das GG diesem Anliegen schon lange Rechnung getragen.

Es bleibt festzuhalten, daß das Konzil die Religionsfreiheit als ein Recht des Menschen proklamiert, das der Staat anerkennen und schützen muß. Dieses Recht wird wesentlich bestimmt als Freiheit von jeglichem Zwang. Der religiöse Bereich ist als »zwang-los«, als Freisein vom Zwang, zu charakterisieren. Nur so kann sichergestellt werden, daß jeder Mensch, einzeln und in Gemeinschaft, sich religiös so verhalten kann, wie es seinem Gewissen entspricht. Darin besteht die Würde des Menschen.

Damit ist eine zweifache Zielrichtung erreicht: Einerseits unterstreicht die Abwesenheit von Zwang, daß Glauben oder Religion auf einer personalen Ebene verläuft: Jeder ist für seinen Glauben oder seine Weltanschauung selber verantwortlich und darf nicht »gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden« (Art. 10). Andererseits muß sichergestellt sein, daß jeder Mensch als einzelner oder in Gemeinschaft seinen Überzeugungen öffentlich Ausdruck verleihen kann. Das schließt ein, daß auch das, was die eine Religion als »Irrtum« oder »Unwahrheit« einstufen mag, von einer anderen bekannt werden darf. Das Konzil hat dies in die Worte gefaßt, daß niemand gezwungen werden darf, gegen sein Gewissen zu handeln und daß niemand gehindert werden darf, gemäß seinem Gewissen zu handeln. Das bedeutet aber auch, daß der Staat die Religionsfreiheit gar nicht »gewähren«, sondern »nur« anerkennen und schützen kann und daß es seiner Kompetenz entzogen ist, über die inneren Gehalte einer Religion Werturteile zu fällen.

Mit anderen Worten: Es steht dem Staat nicht das Recht oder die Kompetenz zu, Religion inhaltlich zu definieren und dann aufgrund dieser Definition in »gute«, »weniger gute« oder »schlechte« Religionen zu unterscheiden. Sofern die unterschiedlichen Religionen bei ihren religiösen Handlungen die Rechte anderer nicht beschneiden oder religiöse Akte begehen (wie z.B. Witwenverbrennung oder das Rauchen von Drogen), die das Gemeinwohl und die öffentliche Ordnung gefährden, muß die staatliche Gewalt die innere Ausrichtung der Religionen diesen selbst überlassen. Darin ist der Staat zur unbedingten Neutralität verpflichtet. Insofern erkennt das Konzil an, daß es keinen »christlichen« oder »katholischen« Staat mehr gibt.

Ein »katholischer Freistaat Bayern« ist daher mit Buchstaben und Geist des Konzilstextes nicht vereinbar, und das staatlich verordnete Anbringen von religiösen Symbolen *einer* Religion widerspricht der Neutralitätspflicht der staatlichen Gewalt und stellt einen religiösen Zwang dar, dem sich alle Schulkinder unterwerfen müssen, weil sie sich ihm nicht entziehen können. Die Neutralität ist aber nicht mit religiöser Interesselosigkeit oder gar Indifferenz zu verwechseln. Der Staat selbst muß ein Interesse am Gedeihen der Kirchen und Religionsgemeinschaften haben, weil sie alle, sofern sie, wie gesagt, die Rechte anderer nicht beschneiden, zum Wohl der Gesamtheit beitragen, und weil die Abwesenheit von Zwang in religiösen Dingen dem Wohl der Allgemeinheit und dem inneren Frieden dient. Das können offenbar Politiker und katholische Bischöfe, aber auch einige Vertreter aus evangelischen Kirchen in Deutschland nur schwer nachvollziehen und praktizieren.

In diesem Zusammenhang ist es höchst bedeutsam, daß das Konzil die Sorge um die Aufrechterhaltung der Religionsfreiheit *allen* Bürgern, sozialen Gruppen, Kirchen und Gemeinschaften zur Pflicht macht. Das bedeutet im Klartext: Ein umfassender Konsens muß in der Gesellschaft vorhanden sein oder angestrebt werden, damit alle sich einig sind, daß es sich bei der Religionsfreiheit um ein schutzwürdiges und unverletzliches Menschenrecht handelt. Es muß sichergestellt werden, daß alle Bürger ihre religiösen Rechte ausüben und ihre Pflichten erfüllen können. Dafür müssen die staatlichen Gesetze die entsprechende Rahmenordnung schaffen. Dies gilt auch, so sagt es der Konzilstext ausdrücklich, wenn in einem Volk eine religiöse Gemeinschaft eine besondere Anerkennung genießt. Dies ist ja in vorliegendem Fall gegeben, weil in Bayern die Katholiken besonders anerkannt sind. Gerade dann – so schärft es das Konzil ein – muß das Recht *aller* auf Religionsfreiheit besonders gewahrt, und es darf die Gleichheit aller Bürger nicht verletzt werden. Das Konzil spricht daher auch nirgendwo von »Toleranz« oder »Toleranzgebot« und macht keine Unterscheidung von »positiver« oder »negativer« Religionsfreiheit. Dies ist nicht zufällig, sondern entspricht völlig dem Wesen des oben dargelegten Unterschieds zwischen unteilbarer Religionsfreiheit als unveräußerlichem Menschenrecht und Toleranz als zu gewährender Ausnahmeregelung.

Die Religionsfreiheit als äußere Rahmenordnung in einer Gesellschaft ermöglicht es auch, daß die Menschen ungehindert die Einladung zum christlichen Glauben vernehmen, den Glauben freiwillig annehmen und in ihrer Lebensführung tatkräftig bekennen können. Diese Aussagen des Konzils entsprechen voll dem freikirchlichen Ansatz. Dort wurde immer schon gesagt, daß der Mensch nicht gezwungenermaßen – auch nicht durch eine von den Großkirchen *unterschiedslos* gewährte Säuglingstaufer, die in den Freikirchen wegen ihrer Unterschiedslosigkeit als eine Zwangsmaßnahme und Vereinnahmung verstanden wurde –, sondern in freier Entscheidung für den Glauben zu einem Christen wird. Allerdings wird auch immer hinzugefügt, daß der Mensch diese Entscheidung nicht aus sich heraus vollziehen kann, sondern nur unter dem gepredigten Wort Gottes und dem Wirken des Heiligen Geistes.

Das Konzil geht noch einen Schritt weiter und sagt zu Recht, daß erst unter der Bedingung der Religionsfreiheit die katholische Kirche jene rechtliche und tatsächliche Stellung erhält, die ihr die Unabhängigkeit verleiht, ihre wahre Sendung zu erfüllen. Es ist wohl ganz im Sinne des Konzils, wenn man ergänzt, daß dies nicht nur für die katholische Kirche gilt, sondern für alle anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften gleichermaßen. Die Freiheit der Kirche verwirklicht sich am besten in einer freien Gesellschaft; dazu ist die Religionsfreiheit der Eckpfeiler, nicht aber das von der öffentlichen Hand »zwanghafte« Anbringen von Kruzifixen oder Kreuzen.

Diese Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde von den dissentierenden Freikirchlern schon im 17. Jahrhundert in England gefordert und in einigen amerikanischen Kolonien praktiziert, bevor sie dann in der amerikanischen Verfassung ihren Niederschlag und ihre Verankerung fand. Die Statistik – wenn man sie denn in religiösen Fragen heranziehen will – beweist überdeutlich, daß die Religion unter diesen freiheitlichen Bedingungen besser gedeiht als unter den Bedingungen des Zwangs, wie er in Europa in katholischen, orthodoxen und lutherischen Ländern bis in die jüngste Vergangenheit und z.T. noch bis in Gegenwart die Regel darstellt.

Abschließend sei noch erwähnt, daß im Art. 5 des Konzils-Dokuments auf die Eltern Bezug genommen wird. Sie haben das Recht, die Art der religiösen Erziehung ihrer Kinder zu bestimmen. Ihnen muß daher von der staatlichen Gewalt das Recht zuerkannt werden, »in wahrer Freiheit Schulen ... zu wählen«. Da diese Wahlfreiheit in vielen Ländern, so z.B. auch in Bayern, nicht existiert, fügt das Konzil hinzu: »Außerdem werden die Rechte der Eltern verletzt, wenn Kinder gezwungen werden, einen Schulunterricht zu besuchen, der der religiösen Überzeugung der Eltern nicht entspricht ...«. Das gilt universal und läßt sich nicht nur im Sinne des Umkehrschlusses und einer konstruierten »positiven Religionsfreiheit« auf bayerisch-katholische Kinder beziehen.

Ob die katholischen Bischöfe und die Demonstranten, die katholischen

Politiker und die evangelischen Kritiker des BVG nicht doch noch einmal zu einer »re-lectura« des Konzilstextes angeregt werden könnten? Vielleicht können einige kleine freikirchliche Ameisen den beiden großen Elefanten dabei einige Lesehilfen geben. Die Ameisen jedenfalls begrüßen das Urteil als einen Schritt in Richtung auf eine vom GG eigentlich geforderte Religionsgleichheit, die an die Stelle der in Deutschland noch immer real-existierenden repressiven Toleranz treten müßte.

Rituale als Glaubensgeländer

Plädoyer für eine freikirchliche Liturgik

Thomas Nißlmüller

Die Frage nach dem Ritual ist eine Frage nach den Gottesdienstelementen, genauer den Gottesdienstgestaltungselementen (= GGE). Als Plädoyer für eine freikirchliche Liturgik möchte ich mit den folgenden Gedanken einstimmen in das Lamento derer, die sich nach einer effektiven Gestaltungsform freikirchlicher Gottesdienste sehnen, da diese im Gegensatz zu den »agendisierten« Formen hochkirchlicher Liturgie unendlich viel Spielraum lassen für die effektive, glaubensfördernde Gestaltung gottesdienstlicher Ereignisräume. In diesem Sinne – und als Stimme für den Feier-Charakter eines jeden Gottesdienstes – möchte ich das Folgende verstanden wissen.

1. Freikirchen tun sich häufig schwer mit Ritualen, mit liturgischem Handeln, mit Formen.

Das hat Gründe, geschichtliche wie persönliche, apologetisch motivierte wie innovationsorientierte:

1.1. Geschichtlich sahen sich Freikirchen oftmals in der Zwangslage, sich im gottesdienstlichen Ritus vom hochkirchlichen »Repertoire« abgrenzen zu müssen. Das Liturgische, die wiederkehrenden Wechselgesänge, feste Lesungen etc., wurden als dem »Komplex Kirche« (in der doppelten Wortbedeutung von »Komplex«!) zugehörig betrachtet; dagegen setzte man eine

1.2. vom *Priestertum aller Gläubigen* und der Geistbegabung jedes Christen her entwickelte Gottesdienstkultur: Spontaneität, Geistergriffensein, Intuition, ad-hoc-Improvisationen, »freie« Gebete, situationsspezifische Lesungen etc. sollten eine hierarchisch und pastoral-professionell organisierte, fest strukturierte Gottesdienstgestalt ersetzen. Das religiöse Erlebnis der einzelnen Christen galt dabei häufig als entscheidender und Authentizität sichernder Parameter.

1.3. Die »Lust zur Innovation« in Sachen Gottesdienstkultur mag auch Ausdruck einer generellen Skepsis sein, der Geist könnte zusammen mit der fest umrissenen Gottesdienstgestaltung aus dem gottesdienstlichen Leben schwinden.

1.4. Gottesdienste leben dennoch – trotz aller freikirchlichen Reserve im Blick auf die rituell-liturgischen Elemente – von Formen, seien diese nun eher offener oder aber eher festgeformter, fixer Natur. Und oftmals sind es gerade freikirchliche Gottesdienste, die dem Betrachter als relativ stark regelgeleitet und auch monoton im Verlauf vorkommen. Ausnahmen – mögen es immer mehr werden! – bestätigen (noch) die Regel.

2. Zu einem positiven Verständnis von Gottesdienst-gestaltungselementen (= GGE)

2.1. GGE sind Hilfen, Bekanntes zu entdecken.

Rituale bringen Erfahrenes, Bedachtes, Für-gut-Empfundenes, Glaubensentdeckungen zur Sprache. Diese empirische Komponente weist auf die Welt der eigenen Empirie des Gottesdienstteilnehmers hin. Im Erleben von Ritualen wird der eigene Erfahrungsschatz »vertextet«, in Szene gesetzt, neu vocaliter realisiert.

2.2. GGE als Geländer zum Glauben.

Formen können Weg und Hilfe (»Geländer«) sein, das Glaubenswagnis zu beginnen, neu mit dem Glauben einzusetzen bzw. engagiert den Glauben zu leben. Rituale fördern die Expression des Glaubens, sofern sie nicht Etikette, sondern nachvollziehbares Muster authentischer Glaubensspuren sind.

2.3. GGE als Gelände-Marke.

Rituale markieren Räume, Gelände. Jedes Wort umgrenzt Bewußtseins-spiele, die im Ritual ablaufen. Wo diese Worte mit dem Herzen gesprochen werden, werden die vom Wort gezeichneten Wege in unserer persönlichen und gottesdienstlichen Situation aktuell-virulent. Es lebe die Rede vom lebendigen, fleischgewordenen Logos. Ritualiter leben heißt demnach mehr als Nachsprechen, es ist ins Leben tretendes Wort, Wirklichkeit, Raum und Zeit prägendes und erlebendes Fassen des Unendlichen mitten im Diskurs der tausend Endlichkeiten.

2.4. GGE sind Inszenierungshilfen für das Ereigniswerden des göttlichen Wortes.

Nur das Ereigniswerden des göttlichen Wortes macht die Gefahr verantwortungsloser Mystik offenbar: Wo das Wort den Menschen – und nicht nur einen zerebralen Ausschnitt der persona – erreicht, da ereignet sich das »Ins-Leben-gerufen-Werden« durch Gott, was sowohl die Inanspruchnahme der eigenen Persönlichkeit für verantwortliches Handeln als auch die entschiedene Absage an das Sekundäre, den Zerfalls-Diskurs, mit einschließt.

2.5. GGE sind Grenzlinien zwischen alltäglicher Sprache und der »Sprache im Angesicht Gottes«.

Der Alltag ist die Kategorie, die auch Gottesdienste prägen sollte. Doch kann die bewußt vom Alltagsjargon sich abhebende Sprache zu einer inneren Sammlung, zu Meditation und Kontemplation Hilfen bieten: Wer sich dem Duktus der »Sprache im Angesicht Gottes« als Spur zu eigener Gotteserfahrung anvertraut, kann Gott »auf fremden Wegen« finden, mit Worten, die aufgrund ihrer Fremdheit gerade das notwendige Korrektiv der Irritation beinhalten, das uns aus der Erfahrungswirklichkeit der Alltäglichkeit in die »andere Wirklichkeit« des *coram Deo* versetzt. Wohl dem, der von dieser »anderen Wirklichkeit« her seine Erfahrungsszenen alltäglicher Lebensvollzüge durchtränken und erschließen kann. M.E. sind die in der »Sprache im Angesicht Gottes« erfahrbaren »Zustände« des Tremendum und des Fascinosum gerade jene Parameter, die uns helfen können, in der oft als trist erlebten Alltagswirklichkeit das Staunen neu einzüben. Die Sprache, die mich als Glaubenden in die Gegenwart Gottes führt, ist jedenfalls kein *vehiculum*, sondern Begegnungsraum und Zeitenfülle: Gott wird im Wort gegenwärtig, im Sprechen der Glaubensformeln tritt seine Größe und Liebe mir vernehmbar, faßbar, ermutigend vor Herz und Ohr. Die Grenzen zwischen dem *Sprechen vor Gott* und dem *Sprechen im Alltagsjargon* scheinen mir daher wesentlich und wichtig für eine Spiritualität, die sich nicht mit dem frommen Gehabe einer alles absorbierenden und alles übertünchenden »reinen« Sprache *coram Deo* abmüht, die aber zugleich auch die Klippe der gottvergessenen Totalprofaniertheit mancher sog. Spiritualität hinter sich läßt.

3. Anfragen an die Ritualpraxis freikirchlicher Gemeinden

Immer wieder taucht in Gesprächen die Meinung auf, Freikirchen hätten ja gar keine Liturgie, keine Ritualpraxis. Geht man aber davon aus, daß die GGE (Gottesdienstgestaltungselemente, s.o. Punkt 2) die Rahmenparameter von so etwas wie freikirchlicher Liturgie im weiteren Sinne ausmachen, dann ist mit Recht zu fragen, wie eine solche Liturgie Gestalt gewinnen und dem Menschen zum Glauben helfen kann. Die Rede vom »Glaubensgeländer« hat hier ihren Sitz. Und als Elemente, die dem Feier-Charakter jedes Gottesdienstes entgegenkommen sollen, haben die GGE einen berechtigten Platz bei aller Reflexion über eine erneuerte, vertiefte Spiritualität des Gottesdienstes. Dazu nun ein paar abschließende Anfragen.

3.1. Entsprechen unsere Gottesdienstformen den Erlebniskategorien und dem Erfahrungshorizont der Partizipanten? Spitz formuliert als Kritik: Formen, die nicht ausdrücklich machen, was den Eindrücken der Mit-

Agierenden im Gottesdienst entspricht, sind entsprechend den Anforderungen der Beteiligten zu ändern. *Ecclesia semper reformanda* ist gerade für den Horizont gottesdienstlicher Erlebniszonen neu einzufordern! Luthers erste These (Metanoia als Lebensprinzip und Korrektiv christlicher Lebensgestaltung und -praxis) ist gerade für das Geschehen im Gottesdienst neu einzuspielen.

3.2. Ist das Liturgische für Freikirchler oft nicht gerade deshalb »fremd«, weil sie Gott vereinnahmt haben und ihn in eigene Formen gepreßt haben, aus dem sie ihn nicht – auch nicht auf sein Wort hin – entlassen wollen? Wer Gott kategorisiert, der darf sich nicht wundern, wenn der vereinnahmte Gott nicht mehr der verändernde und lebendige Gott ist, sondern der das bestehende Lebenssystem lediglich stabilisierende Überwarter. Liturgie hat die positive Funktion, unsere Gottesbilder zu hinterfragen, hat die Aufgabe, unserer Sehnsucht nach dem lebendigen Gott Ausdruck zu verleihen. Dieser Funktion sind alle anderen Motive für liturgisches Handeln unterzuordnen. Nur so kann es zu einer positiven Wertschätzung und Verwendung gottesdienstlicher Rituale kommen. Spitz formuliert: eine Liturgie, die nicht provoziert und unsere Phantasie und unseren Glauben animiert, klarer zu sehen und zu verstehen, ist nicht lebensdienlich, verkommt zum bloßen Getue und Gehabe. Liturgie im guten Sinne ist Hilfe, Glauben zu wagen, einzuüben, zu realisieren inmitten der chaotischen Wertediffusion und Handlungsdefizite der gegenwärtigen Kulturepoche.

3.3. Wir müssen uns fragen, wie es um unsere »Zeremonien« bestellt ist: wagen wir noch, innovativ zu sein, Überraschendes zu wagen – im Gottesdienst?

Einige konkrete Felder:

3.3.1. *Begrüßung und Verabschiedung*: Der erste und der letzte Augenblick und Eindruck bei der Ankunft und beim Verlassen eines Gotteshauses bzw. eines Gottesdienstes entscheiden mit über den bleibenden Ein-Druck beim Gottesdienstbesucher: war es herzlich und angenehm, war man willkommen, wurde man erwartet? Oder war es eher ein distanziertes »Hallo« und »Auf-Wiedersehen«? Etwas provokant formuliert: Vielen wird ein mäßig gelungener Gottesdienst mit nettem Willkommen und freundlichem Abschied lieber sein als ein Gottesdienst, bei dem Anfang und Ende – der erste und der letzte Eindruck – subjektiv mehr oder minder negativ erlebt wurden.

3.3.2. *Musikalische Elemente*: Es gibt Gemeinden, die GGE in Sachen Musik sehr praktizieren und den Gottesdienst damit wirklich gestalten, ihm eine ansprechende Gestalt verleihen und den Gottesdienst zu einem

Fest avancieren lassen. Natürlich ist das auch eine Frage der jeweiligen »Ressourcen«; allerdings ist es ebenfalls eine Frage der Kreativität und der Bereitschaft, neue musikalische Elemente – etwa: Zwischenspiel, musikalisch unterlegte Lesungen, meditative Klangsequenzen etc. – auszuteilen. Der Mut zur innovativen Gottesdienstgestaltung sollte bei denen nicht fehlen, denen um eine erneuerte »freikirchliche Liturgie« zu tun ist. (NB: Die Gesangskultur einer Gemeinde spricht oft Bände über Harmonie oder Disharmonie, Freude und Dynamik, aber auch über Lethargie und unattraktive, als monoton erlebte Nachfolge Jesu.)

3.3.3. *Bekanntmachungen*: Das enfant terrible unter den GGE: Für manche Gemeinden scheint es ausreichend zu sein, nur das Allerwichtigste mündlich mitzuteilen, den Rest bringt man auf einem extra Paper zur Kenntnis, das für den Gottesdienstbesucher vorbereitet wird. Wenn schon Bekanntmachungen, warum dann nicht etwas humorvoll verpackt und an strategisch günstiger Position plaziert?

3.3.4. *Responsorische Teile, Wechsellesungen* etc. sollten in freikirchlichen Kreisen m.E. viel mehr in einer netten Art und Weise eingeführt werden, so daß dann viel mehr Menschen, die eben nicht an dem sog. »offenen Gebet« teilnehmen, in den Gottesdienst integriert sind. Das vernachlässigte Vaterunser, in manchen Gemeinden wirklich zum Randgebet verkommen, sollte viel stärker eine Rolle spielen dürfen! Warum hier nicht eigene Lesungen zusammenstellen und einen eigenen Arbeitskreis dafür einrichten? Warum nicht mal ein Gemeindeforum zu diesem Thema?

3.3.5. *Predigt*: Die »institutionalisierte Langeweile« ist manches Mal wirklich nicht besonders ansprechend. Ansprechende Predigten sind allerdings wohl immer noch ein Magnet für den Gottesdienstbesucher, auch für den, der selten kommt, aber durchaus weiß, daß es hier im besten Sinne »Schwarzbrot vom Feinsten« gibt. Predigten, die aktuell und konkret, beispielhaft und persönlich gehalten sind, verdienen allemal den Vorzug vor dogmatisch orientierten Ansprachen, die vielleicht noch die Zeigefingermentalität früherer Kanzelredner hochhalten. Wer in die Predigt investiert und sie am Hörer orientiert, hat seinen Lohn verdient!

Das waren einige knappe Anregungen und Anmerkungen, nicht nur Anfragen. Damit schließe ich diesen kleinen Beitrag –, in der Hoffnung, daß sich manche provozieren lassen und deshalb manches besser machen werden, oder aber ins Nachdenken kommen, wie und wo sie Gott im Gottesdienst besser dienen und den Menschen in der Liebe Gottes in einer ansprechenderen Weise begegnen können.

Apokalyptik und Bibelkanon

Zur Spätgeschichte des Prophetismus im Alten Testament¹

Kim Strübind

1. Was ist Apokalyptik?

»Was Apokalyptik ist, ist umstritten«.² Auf einen kürzeren Nenner läßt sich die Summe historischer Arbeit an dieser rätselhaftesten aller Strömungen der israelitischen Religionsgeschichte nicht bringen. Ein Blick in die alttestamentliche Apokalyptikforschung³ hinterläßt auch 25 Jahre nach Klaus Kochs berühmter Streitschrift berechnete »Ratlosigkeit«⁴ hinsichtlich der Entstehung, der Morphologie, der Trägerkreise und der literarischen Fragen, die sich um diese geheimnisvolle und doch wirkungsgeschichtlich überaus bedeutsame Bewegung ausbreitet, die man im 19. Jahrhundert in Ermangelung einer autochthonen Bezeichnung mit dem Kunstbegriff »Apokalyptik« versah. Nähert man sich dieser literarisch außerordentlich produktiven und geschichtlich langlebigen Bewegung, so stößt man auf ein religiöses Phänomen, das zu den entscheidenden Bindegliedern zwischen dem Alten und dem Neuen Testament gehört. Seine Wurzeln reichen nach heutiger Kenntnis mindestens ins vierte vorchrist-

1 Erweiterte Fassung des Aufsatzes »Die Schriftprophetie als ›Alma mater‹ – Überlegungen zur Entstehung und zur Geschichte der Apokalyptik im Alten Testament«, der 1997 in der »Biblischen Zeitschrift« (BZ) veröffentlicht werden wird.

2 H.D. Betz, Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik, ZThK 63 (1966), 392 (Hervorhebung im Original).

3 Die Literatur zur Apokalyptik ist uferlos. Es kann hier nur auf einige Sammelwerke verwiesen werden. Vgl. J. Lebram, Art. Apokalyptik / Apokalypsen: II. Altes Testament, TRE 3, Berlin / New York 1978, 192-202; K. Müller, Art. Apokalyptik / Apokalypsen: III. Jüdische Apokalyptik, TRE 3, Berlin / New York 1978, 202-251; K. Koch, What is Apocalyptic? An Attempt at a Preliminary Definition, in: P.D. Hanson (Hg.), Visionaries and their Apocalypses, Philadelphia/London 1983, 16-36; ders., Art. Apokalypsen, in: ders. u.a. (Hgg.), Reclams Bibellexikon, Stuttgart 1992, 39; ders. / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982; D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983 (1989); H.G. Kippenberg, Art. Apokalyptik / Messianismus / Chiliasmus, HRWG II, Stuttgart u.a. 1990, 9-26.

4 Vgl. K. Koch, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970.

liche Jahrhundert zurück, während sich das (vorläufige) Ende der Bewegung ins beginnende zweite Jahrhundert n. Chr. datieren läßt. Das Urchristentum ist jedenfalls ohne die Apokalyptik gar nicht zu verstehen. Jesus von Nazareth und Paulus standen der Apokalyptik zumindest nahe.⁵

Das Wort »Apokalyptik« hat in unserem Sprachgebrauch eine überwiegend katastrophale Konnotation. Dabei wird vergessen, daß die Apokalyptik primär um Glaubensstärkung in schwierigen Zeiten bemüht war. Apokalypsen, als literarische Verdichtung apokalyptischer Vorstellungen, werden nicht ohne Grund auch »Trostbücher« genannt. Dennoch wecken apokalyptische Ereignisse keine spontane Freudenstimmung. Näher liegt es, mit diesem Begriff einen unentrinnbaren Schrecken zu assoziieren. Mit dem Unheilspropheten Jeremia gesprochen wäre Apokalyptik מַגִּיד מַסְרִיב, das »Grauen ringsum« (Jer 6,25; 20,3.10; 46,5; 49,29). Unser Sprachgebrauch macht jedenfalls hinlänglich deutlich, daß die Apokalyptik keineswegs allen Schrecken, wohl aber allen Trost verloren zu haben scheint. Es paßt gut zum numinosen Charakter dieses Wortes, daß qualifizierte Definitionen von Apokalyptik rar sind. Das Pathos des 19. Jahrhunderts, das mit aussagekräftigen Definitionen nicht sparte, ist verfliegen. Alle Beschreibungsversuche gelten heute – zurecht – als problematisch. Dies spiegelt auch die große Unsicherheit der Forschung wider, das Phänomen »Apokalyptik« religionsgeschichtlich einzuordnen. Überwiegend kann hier von einer bleibenden »babylonischen Sprachverwirrung« der Exegeten gesprochen werden. Herkunft, Wesen, Ausprägung, Trägerkreise und Bedeutung der Apokalyptik sind bis heute heftig umstritten.

Der im Zuge der religionsgeschichtlichen Arbeit am Alten Testament von Karl Immanuel Nitzsch geprägte und von Friedrich Lücke präzierte Begriff Apokalyptik⁶ wird innerhalb der Fachwissenschaft sowohl für literarische Erzeugnisse (J. Lebram), als auch für ein »theologisch-weltanschauliches Phänomen« (G. v. Rad) gebraucht. Umstritten ist einerseits, ob eher von einer formalen oder von einer inhaltlichen Füllung dieses Begriffs auszugehen ist, bzw. wie die Verschränkung von Form und Inhalt präzise zu erfassen ist. Fraglich ist andererseits, ob Apokalyptik als ein historisch begrenzbarer Epochenbegriff aufgefaßt werden soll oder ob unter dieser Bezeichnung ein geistig-strukturelles und reproduzierbares Phänomen der orientalischen oder gar der allgemeinen Religionsgeschichte verstanden werden soll. Ist »Apokalyptik« eine historisch kontingente Erscheinung oder Strukturelement einer bestimmten Religion, wenn nicht gar aller Religionen?

⁵ Vgl. dazu Koch, a.a.O., 55-80; J. Baumgarten, Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen, WMANT 44, Neukirchen-Vluyn 1975; A. Strobel, Art. Apokalyptik, TRE 3 (1978), 251-257.

⁶ Vgl. J.M. Schmidt, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden in Qumran, Neukirchen-Vluyn 1969 (1976), 98f mit Anm. 3.

Besteht hinsichtlich der Bezeichnung »Apokalypse« mittlerweile weitgehend Einigkeit, daß es sich hierbei um eine literarische Gattung handelt, so ist immer noch ungeklärt, worin der Unterschied zwischen einem apokalyptisch geprägten Text und der ausgebildeten literarischen Gattung besteht, m.a.W.: ab wann bei einem apokalyptischen Text von einer »Apokalypse« gesprochen werden kann. Die terminologischen Unschärfen setzen sich fort, wenn der Versuch unternommen wird, die Relationen *Eschatologie* und *Apokalyptik* bzw. *Prophet* und *Apokalyptiker* zu beschreiben. Da die neuere Forschung nicht zuletzt aufgrund von Textfunden und des religionsgeschichtlich verwertbaren Materials hinsichtlich der Entstehung der apokalyptischen Bewegung in Israel vor einer offenen Frage steht, scheinen die lange Zeit griffigen Kriterien der Abgrenzung zwischen Prophetie und Apokalyptik fraglich.⁷ Ist die alttestamentliche Apokalyptik als eine Spielart geprägter prophetisch-eschatologischer Tradition anzusehen (R.H. Charles, H.H. Rowley) oder läßt sich das Verhältnis beider Größen nur als Gegensatz von Prophetie und Apokalyptik, d.h. diastatisch bestimmen (O. Plöger, P. Vielhauer)?

Die Verlegenheit mag darin begründet sein, daß die Apokalyptik unter den Exegeten (und Systematikern) traditionell einen schlechten Ruf genießt. Den Gründen dafür ist hier nicht im einzelnen nachzugehen, ich begnüge mich mit ihrer kurzen Benennung. Sie sind in dem bis heute wirksamen romantischen Degenerationsschema begründet, mit dem Julius Wellhausen die Geschichte Israels behaftete. Nachexilische Theologie galt im Geschichtsschema Wellhausens als »denaturiert«, als epigonenhaft und erstarrt in der Nomokratie jüdischer Gesetzlichkeit. In gleicher Weise soll die Apokalyptik das Anliegen der klassischen Prophetie »verdorben« haben. In eindeutig negativer Konnotation nannte Wellhausen Ezechiel dann auch den »Vater des Judentums«. Der spekulative Zug, die enthusiastischen Bewegungen der Kirchengeschichte und die Symbolsprache des Apokalyptikers taten ein übriges, diese Strömung in orthodoxen christlichen und theologischen Kreisen zu desavouieren.

Gleichwohl ist die Apokalyptik in der christlichen Verkündigung nie voll verstummt, woran auch ihre existentielle Uminterpretation nichts änderte, die sie ihrer geschichtlichen Dimension beraubte und das Weltende in eine Daseinshaltung auflösen wollte. Johannes Weiß und Albert Schweitzer haben Jesus von Nazareth religionsgeschichtlich in der Apokalyptik verortet. Ernst Käsemann widersprach heftig und arbeitete dennoch die apokalyptischen Wurzeln des Apostels Paulus scharfsinnig heraus. In einem berühmten Votum kürte er die Apokalyptik gar zur »Mutter der christlichen Theologie« (s.u.). Wer an einer gesamtbiblischen Theologie interessiert ist, der kann jedenfalls an der Apokalyptik nicht vorbeuge-

hen, die traditionsgeschichtlich ein entscheidendes Bindeglied zwischen den beiden Testamenten des christlichen Kanons darstellt.

Was ich in der folgenden Skizze anreißen möchte ist, daß bei aller Diskontinuität zwischen Prophetie und Apokalyptik eine Art von *geschichtlicher Logik* besteht. Damit meine ich, daß der Prophetie ein apokalyptisches Potential inhärent war, etwas Implizites, das die Apokalyptik explizit machte. Bündelt man die Einzelbeobachtungen zu einem Ganzen, dann mag man das gemeinsame Band in der Königsherrschaft des Gottes Israels sehen, die sich in der Apokalyptik Bahn bricht, aber in der klassischen Prophetie bereits – wenn auch womöglich kleinräumiger – verkündigt wird. Der Apokalyptik verdanken wir, darin ist Wolfhard Panzenberg zuzustimmen, das erste Konzept einer theologischen Universalgeschichte, die von einem Gott kündet, dem es um die ganze Welt und damit um jeden einzelnen geht.

Der Prophetie kommt im Blick auf die Apokalyptik nach meiner Einschätzung die Rolle der *alma mater*, der »nährenden Amme« oder »gütigen Mutter« zu. Im Mittelalter pflegten die Studenten mit diesem Ausdruck ihre Heimatuniversität zu bezeichnen, der sie ihre Lehrer und ihre Erkenntnisse verdankten. So ist auch die Prophetie die nährende Amme der Apokalyptik gewesen, die ohne diese geistige Leihmutter in der vorliegenden Form nicht denkbar wäre.

Den gewöhnlichen Bibelleser wird diese Erkenntnis gar nicht überraschen. Ihm wird der Unterschied zwischen Prophetie und Apokalyptik nicht auffallen, ist er doch gewohnt, in seiner Bibel beides ineinander verwoben zu finden. Das apokalyptische Buch Daniel mitten im Prophetenkanon, zumindest in der griechischen Bibel, und die sogenannte Jesajaapokalypse (Jes 24-27) mitten im Buch des vorexilischen Unheilspredikers aus dem 8. Jahrhundert. Die Suggestion der Apokalyptiker hatte nicht nur Methode – sie hat bis heute Erfolg. Sie führte nicht zuletzt dazu, der klassischen Prophetie ihr Profil zu nehmen und – in charakteristischer Umkehrung der historischen Entwicklung – das Prädikat »prophetisch« im Raum der Kirchen und Gemeinden von der bunten apokalyptischen Vorstellungswelt her zu deuten.

2. Das terminologische Problem

Das Substantiv Apokalyptik suggeriert zunächst eine Kohäsion, mithin die irgendwie geartete Geschlossenheit einer Bewegung oder einer Gruppe, die sich soziologisch oder ideologisch erfassen läßt. Die Beschreibung dieser Gemeinsamkeit will allerdings nicht recht gelingen. Um das Problem auf den Punkt zu bringen: Es fällt wesentlich leichter, einen Text oder eine Vorstellung als »apokalyptisch« zu bezeichnen, als präzise zu sagen, was »Apokalyptik« ist. »Wer den Begriff Apokalyptik verwendet, sollte sich der Tatsache bewußt bleiben, daß es bisher noch nicht gelun-

gen ist, ihn auf eine befriedigende Weise zu definieren.«⁸ Die Summe unzulänglicher Definitionsversuche ist lang.⁹ Was die mehr oder weniger mißlungenen Beschreibungsversuche vereinigt, ist der immer wieder erbrachte Nachweis, daß die genannten Spezifika im Rahmen der religionsgeschichtlichen Entwicklung eben keine »Spezifika« darstellen, sondern oft bereits eine lange traditionsgeschichtliche Entwicklung durchlaufen haben, bis sie von einer apokalyptischen Strömung rezipiert und gedeutet wurden.

Wenn inhaltliche Definitionen versagen, greift man gerne zu rein formalen Bestimmungen geprägter Begriffe, anstatt diese Begriffe selbst einer kritischen Revision zu unterziehen. Dieser Trend ist auch im Bereich der Apokalyptikforschung zu beobachten. Das Auseinanderklaffen von formalen und inhaltlichen Beschreibungen legt die Vermutung nahe, daß man unsicher geworden ist oder sich bewußt nicht festlegen möchte. Zwei Beispiele von »Definitionen«, die diese Verlegenheit illustrieren, seien nachfolgend kurz genannt:

»Apokalyptisches Denken ist also eine mit Hilfe einer bestimmten literarischen Technik vollzogene Deutung der Gegenwartssituation des Verfassers und seiner zeitgenössischen Leser.«¹⁰

Mit dieser, von Jürgen Lebram in dem entsprechenden TRE-Artikel kursiv hervorgehobenen vermeintlichen »Definition« ist nichts gewonnen. Jedes beliebige Schriftstück ist letztlich »eine mit Hilfe einer bestimmten literarischen Technik vollzogene Deutung der Gegenwartssituation des Verfassers und seiner zeitgenössischen Leser«, sei es ein Roman, eine wissenschaftliche Abhandlung – oder eine Einkaufsrechnung! Auch Klaus Koch, einer der bedeutenden Apokalyptikforscher in Deutschland, unterläuft mit seiner »Definition« jedes definitorische Interesse, wenn er resümiert:

»Der Begriff Apokalyptik ist ... eine Sammelbezeichnung für eine geistige Strömung im spätsraelitisch-urchristlichen Milieu der Zeitenwende.«¹¹

Auch mit dem Begriff »Sammelbezeichnung« ist inhaltlich nichts über Apokalyptik ausgesagt, abgesehen von einer sehr vagen zeitlichen Einordnung von Texten. Es erhebt sich sofort die Frage, welche Kriterien uns berechtigen, gewisse literarische Produkte, die im Verlauf eines halben Jahrtausends verfaßt wurden, mit einer solchen Sammelbezeichnung zu versehen, wenn sich dies nicht durch inhaltlichen Gemeinsamkeiten und Konvergenzen nahelegt.

8 G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, München 1965 (= 1987), 315.

9 Vgl. Schmidt, Apokalyptik; Koch, Ratlos; J. Carmignac, *Description du phénomène de l'Apocalyptique dans l'Ancien Testament*, in: D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism*, 163–170; M. Smith, *On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ*, a.a.O., 9–20.

10 J. Lebram, *Art. Apokalypsen*, 193.

11 K. Koch, *Einleitung*, in: *ders. / Schmidt, Apokalyptik*, 1.

In den o.g. und pars pro toto zitierten Beschreibungsversuchen wird gerade nicht das Proprium einer Bewegung beschrieben, sondern nur die Fragwürdigkeit eines Kunstbegriffes erläutert. Wenn nachfolgend dennoch von »Apokalyptik« gesprochen wird – und nicht etwa von »spätprophetischer Bewegung«, was sich mit gleichem Recht vertreten ließe –, so geschieht dies zunächst aus Gründen der Akkomodation an den gängigen Sprachgebrauch und unter dem Vorbehalt, daß eine noch zu schreibenden Geschichte der Prophetie unter Einschluß der Apokalyptik die Bürde auferlegt werden muß, präzisere terminologische Klärungen vorzunehmen.

Meine These ist: Die begriffliche Unschärfe der Bezeichnung »Apokalyptik« hängt methodologisch mit der ungebrochenen Prävalenz der *phänomenologischen* vor der (*religions-*)*geschichtlichen* Sichtweise zusammen. Die Apokalyptik ist gedanklich und soziologisch weder so homogen, wie das verallgemeinernde Substantiv insinuiert, noch ist bisher dem Umstand gebührend Rechnung getragen worden, daß die Apokalyptik als geistige Bewegung eine eigene Binnengeschichte hat. Eine Geschichte des alttestamentlichen Prophetismus, die mit dem Erreichen des apokalyptischen Schwellenpunktes ihre Aufgabe als erledigt ansieht und vorgibt, daß mit der Apokalyptik die historische Dynamik des Prophetismus erloschen sei, ist ein fragwürdiges, wenngleich häufig praktiziertes Unternehmen in der alttestamentlichen Wissenschaft.¹² Hinter diesem Verfahren steht die unbewiesene Annahme, daß mit der Apokalyptik ein gewisser Endpunkt oder gar die Pervertierung der prophetischen Entwicklung im Alten Testament gegeben ist. Historisch ist dieser Standpunkt äußerst fragwürdig.¹³

»Die« Apokalyptik hat es im übrigen nie gegeben. Vielmehr eine Bewegung, deren Ursprünge in den Ausläufern der klassischen Prophetie liegen und die im Laufe der umstürzenden Ereignisse der exilisch-nachexi-

¹² Zum Problem vgl. Schmidt, Apokalyptik, der die Forschungsgeschichte und die damit verbundenen Wertungen nachzeichnet, sowie K. Müller, Art. Apokalyptik. Anfänge und Merkmale, TRE 3 (1978), 202-210. Ein treffendes Fazit der älteren Apokalyptikforschung zieht O.H. Steck, Überlegungen zur Eigenart der spätsäraelitischen Apokalyptik, in: J. Jeremias / L. Perlitt (Hgg.), Die Botschaft und die Boten. FS für Hans Walter Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 301-305.

¹³ Steck merkt hinsichtlich der älteren Forschung bissig an: »Das geistige Gelände der Apokalyptik wurde zum Trümmerfeld, in dem sich für den Alttestamentler höchstens der Verfall der theologischen Kultur des Alten Israel finden läßt, und für den Neutestamentler ein leider nicht ganz entbehrliches Reservoir, aus dem einzelne Vorstellungspareallelen abgefahren werden können« (a.a.O., 302). Zur Kontinuität von Prophetie und Apokalyptik vgl. E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus. Drei Studien, Leipzig 1912; H. Gese, Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch (1973), abgedr. in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, BevTh 64, München ³1990, 202-230. Vgl. auch die Beiträge von R.H. Charles, F.C. Burkitt; J. Klatzkin / J. Kaufmann; K. Koch und P.D. Hanson im Sammelband von Koch / Schmidt, Apokalyptik. Vgl. auch Anm. 12.

lischen Zeit Traditionen perpetuierte und dabei gleichzeitig »fortschrieb«, um Antworten auf die Herausforderungen einer neuen Zeit zu finden. Die Apokalyptik war daher – meiner gegenwärtigen Einschätzung nach – weder eine konservative noch eine progressive religiöse Bewegung. Vielmehr war sie beides zugleich in dialektischer Verschränkung. Wollte man doch das geistige Erbe der Propheten unter ganz anderen Umständen neu zur Sprache bringen und zugleich der kulturellen Unterwanderung durch den als Bedrohung empfundenen Hellenismus begegnen. Der Streit der Exegeten, der sich besonders in der Formgeschichte auslebt, ob die Traditionsbildung Israels jeweils dem progressiven Zeitgeist erlag oder ob sich diese einem latenten Konservativismus unter dem Motto *ad fontes* (»zurück zu den Quellen«) verdankte, entspringt eher der Ideologie des heutigen Auslegers als der Dialektik von Rezeption und Negation religiöser Vorstellungen im Prozeß theologischer Überlieferung im Alten Testament.¹⁴ Sofern man in diesem Kampf die aus dem Iran oder dem mesopotamischen Raum stammenden Interpretamente und Symbolwelten benutzte, war dies nicht nur eine auf Nachlässigkeit beruhende Konzession an den herrschenden Zeitgeist, sondern zugleich der Versuch, den Teufel mit dem Beelzebub auszutreiben, d.h. ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Die seit fast einem halben Jahrtausend entschlafenen Propheten erlebten in ihren späten apokalyptischen Schülern und Epigonen, die literarisch anspruchsvolle Werke verfaßten, eine regelrechte Renaissance, die freilich nicht nur eine Kopie des längst Gewesenen und Gesagten darstellte, sondern jeweils schöpferische und originelle Neuinterpretationen aus den prophetischen Vorlagen generierte.¹⁵ Mit diesen Bemerkungen ist freilich noch keine präzise Verhältnisbestimmung von Prophetie und Apokalyptik erfolgt. Aufgabe der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Wissenschaft ist eine Präzisierung von Kontinuität und Diskontinuität in der Religionsgeschichte – und wenn man die Apokalyptik so bezeichnen will – in der »Nachgeschichte der Prophetie«. Die durch die Apokalyptiker ins Leben gerufene prophetische Renaissance in spätnachexilischer Zeit fiel, historisch gese-

¹⁴ Vgl. W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn 1987, 9: »Israel hat vieles aufgenommen, und doch gilt umgekehrt genauso: Es hat vieles abgewiesen, keineswegs alle Gottesvorstellungen mit seiner Umwelt geteilt. Aber auch das Übernommene blieb nicht unverändert, ihm wurde meist ein anderes Verständnis abgewonnen oder aufgezwungen. Entlehnung bedeutet Neuinterpretation.«

¹⁵ Vgl. Anm. 14. Die Theorie vom apokalyptischen Ausleger prophetischer Traditionen findet sich bereits bei A. Hilgenfeld, Jüdische Apokalyptik als Vorgeschichte des Christentums (1857), in: Koch / Schmidt, Apokalyptik, 46: »Die Schriftgelehrsamkeit ... hatte sich auf den Stuhl Mosis und der Propheten gesetzt«. Als Ursache der apokalyptischen »Exegese« prophetischer Theologumena vermutete bereits J. Wellhausen die »unerfüllte Weissagung« der Prophetie. Die Apokalyptik »übernimmt ihren Inhalt und bestimmt nur das Wann und Wie genauer«. Vgl. ders., Zur apokalyptischen Literatur (1899), ebd., 59. Zum Verständnis der Apokalyptik als »Schriftauslegung« vgl. I. Willi-Plein, Das Geheimnis der Apokalyptik, VT XXVII (1977), 62–81.

hen, keineswegs vom Himmel. Zwischen den Propheten und den Apokalyptikern stehen namentlich weithin unbekannte Tradentenkreise, die die Botschaft ihrer Lehrer durch Kollations- und Redaktionsarbeit lebendig hielten, ständig aktualisierten und der Apokalyptik damit den Boden bereiteten.¹⁶ Die prophetischen Überlieferungen haben zweifelsfrei als Katalysatoren der Apokalyptik gewirkt, deren Vorstellungswelt zugleich mit babylonischen oder persischen Motiven konvergieren konnte, wenngleich die These vom vermeintlich iranischen *Ursprung* der alttestamentlichen Apokalyptik fragwürdig ist.¹⁷ Diese prophetischen Katalysatoren der Apokalyptik werden überwiegend in der sog. »Schriftprophetie« vermutet, wie v.a. das Buch Ez¹⁸ sowie die Zusätze im Buch Jesaja und im Dodekapropheten nahelegen (v.a. Jes 23-27; 56-66; Sach 12-14; Joel 3f).¹⁹

Was der Apokalyptikforschung fehlt, ist eine terminologische Einigung, wie sie für die zeitlich und strukturell partiell verwandte Gnosisforschung auf einem *Kolloquium in Messina* 1966 erreicht wurde. Die Gnosisforschung stand vor demselben Problem wie die Apokalyptikforschung, was die Füllung des Begriffs Gnosis und gnostisch betraf. Wie man dort zwischen »Gnosis« (als einem religiösen Phänomen²⁰) und »Gnostizismus« (als den ausgebildeten Systemen des 2.-4. Jhs. [Mandäer,

16 Vgl. O. Plöger, *Prophetisches Erbe in den Sekten des frühen Judentums* (1954), abgedr. in: *ders.*, *Aus der Spätzeit des Alten Testaments. Studien zu seinem 60. Geburtstag am 27.11.1970* herausgegeben von Freunden und Schülern, Göttingen 1970, 43-49; *ders.*, *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn 1959 (1968), 61ff; P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975. Eine beeindruckende Zusammenfassung der Redaktionsgeschichte des Prophetenkanons bietet O.H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991.

17 Vgl. P.D. Hanson, *Alttestamentliche Apokalyptik in neuer Sicht* (1971), abgedr. in: Koch / Schmidt, *Apokalyptik*, 442ff; Koch, *Einleitung*, ebd., 21-24; J.J. Collins, *Persian Apocalypses*, in: *ders.* (Hg.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Semeia 14, 1979, 207-217; Gese, *Anfang*, 202ff.221f. – C. Colpe hatte bereits Anfang der 60er Jahre gegen die iranische Herkunft der Apokalyptik eingewandt, daß mittelalterliche iranische Quellen zur historischen Verortung der beinahe ein Millennium älteren alttestamentlichen Apokalyptik herangezogen werden (vgl. Koch, a.a.O., 22f). Der »Paniranismus« innerhalb der Apokalyptikforschung sei nichts anderes als ein Surrogat für den in der alttestamentlichen Forschung konkurrierenden »Panbabylonismus« (vgl. C. Colpe, *Die Apokalyptik als Elementargedanke und als Diffusionsphänomen*, BThZ 11 (1994), 285-287). – Zum religionsgeschichtlichen Problem s.u. Punkt 4.

18 M.E. stellt das Buch Ez ein entscheidendes Bindeglied zwischen der sog. Schriftprophetie und der Apokalyptik dar. Dies legt sich von der Gestaltung der Visionsberichte sowie der Fremdvölkerorakel nahe. Vgl. u.a. Gese, *Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie*, in: *ders.*, *Sinai*, 27; *ders.*, *Anfang*, 204f.

19 Vgl. Plöger, *Theokratie*, 69-128; W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches*, BZAW 225, Berlin / New York 1994; O.H. Steck, *Studien zu Tritojesaja*, BZAW 203, Berlin / New York, 1991.

20 »Gnosis« wird hier verstanden als das einer Elite vorbehaltene Wissen um göttliche Geheimnisse.

Valentianer]) unterschied, müßte man auch im Bereich der Apokalyptikforschung folgerichtig unterscheiden zwischen

- »Apokalyptik« als eine spätprophetischen oder nachprophetischen Bewegung, und dem daraus resultierenden
- »Apokalyptizismus«, der ebenfalls große theologische Systeme (die Apokalypsen) hervorbrachte und gleichsam die intellektuelle Verdichtung dieser Bewegung in einer späteren Phase ihrer Geschichte darstellt.

3. Das phänomenologische Problem

Der phänomenologische Ansatz, der davon ausgeht, was »in Erscheinung tritt« bzw. sich von traditionellen Vorstellungen abhebt, schien innerhalb der Apokalyptikforschung lange Zeit der erfolgversprechendste Ansatz zur Beschreibung dieser spätprophetischen Strömung zu sein. Das Verfahren dieses klassischen Ansatzes ist einfach: man vergleicht die Vorstellungswelten zweier oder mehrerer Bewegungen und stellt anhand der Differenzen das jeweilige Proprium heraus. Die Differenzen werden dann in Listen zusammengefaßt und zum Kriterium dessen, was z.B. »Apokalyptik«²¹ oder »Prophetie«²² ist. Als apokalyptische Elemente werden im Zuge dieses Verfahrens dann folgende Merkmale erschlossen:

1. Die *Pseudonymität* apokalyptischer Schriften (z.B. Dan) bzw. im Blick auf die frühe Apokalyptik die *Anonymität* der Verfasser im Rahmen redaktioneller Zusätze innerhalb des Prophetenkanons (z.B. Jes 24-27).
2. Die Dominanz der apokalyptischen *Visionen* im Unterschied zu den prophetischen *Auditionen* der klassischen Schriftpropheten. »Anders, als prophetische Visionäre (Jes 6, Ez 1-3) erschaut der Apokalyptiker sich nicht selbst innerhalb der Vision, es sei denn, daß er redend in den Ablauf eingreift. Dennoch wird die Betroffenheit des menschlichen Empfängers ungleich stärker geschildert«,²³ z.B. durch Erwähnung der physischen Leiden, die der Apokalyptiker in seiner Vision erlebt.
3. An die Stelle einer unmittelbaren Darstellung der geschauten Ereignisse in der Prophetie tritt in der Apokalyptik ein allegorischer *Symbolis-*

²¹ Zur Phänomenologie der Apokalyptik vgl. den bei Koch / Schmidt, Apokalyptik abgedruckten Beitrag von P. Volz, Merkmale jüdischer Apokalyptik (1934), 249-257; Plöger, Theokratie, 39-41; J. Schreiner, Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung, Biblische Handbibliothek VI, München 1969, 73-164; P. Vielhauer / G. Strecker, Apokalypsen und Verwandtes, in: E. Hennecke / W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen ³1989, 491-547.

²² Zur Phänomenologie der sog. Schriftpropheten vgl. P.H.A. Neumann (Hg.), Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, WdF 307, Darmstadt 1979; K. Koch, Die Profeten I: Assyrische Zeit, Stuttgart u.a. ³1995 (völlig neu bearbeitete Auflage), 11-26.

²³ Koch, Einleitung, in: ders. / Schmidt, Apokalyptik, 12.

mus, der aus sich selbst heraus nicht ohne weiteres evident ist, sondern einer zusätzlichen Deutung bedarf (angelus interpretes = »Deuteengel«).

4. Apokalypsen bieten häufig detaillierte und systematisierte *Geschichtsüberblicke in Futurform* unter Zuhilfenahme einer symbolisch verstandenen Fauna und Flora (Dan 2; 7). Dabei spielen bestimmte Zahlen eine große Rolle (3, 4, 7, 10, 12, auch in Kombination), die die (Welt-)Geschichte periodisch gliedern.

5. Die Geschichte erscheint *determiniert*, d.h. sie ist von Gott in ihrem Ablauf festgelegt. Der Mensch kann diese Geschichte nicht beeinflussen, auch nicht durch Umkehr oder Gebet.²⁴

6. Die »Zwei-Äonen-Lehre« stellt einen metahistorischen Geschichts-dualismus dar, der die jetzige Weltzeit von der kommenden radikal (ontologisch) abhebt. Der gegenwärtige Äon ist rettungslos verloren, die kommende Weltzeit bricht als transzendente Welt in die alte Welt ein und setzt ihr damit ein definitives Ende.

7. Im Bereich der Anthropologie äußert sich diese Weltanschauung in Form von *Weltpessimismus*, der mit einer *Jenseitserwartung* verbunden wird. Die Welt befindet sich geschichtlich in einem unaufhaltsamen Degenerationsprozeß, der auf eine negative Klimax zusteuert, die zugleich die Wende zum Heil für die Geretteten bringt.

8. Ein eschatologischer *Universalismus* steigert die von den Propheten und ihren Tradenten her bekannte Eschatologie in kosmische Bereiche. Mit den apokalyptischen Ereignissen steht die ganze Weltgeschichte auf dem Spiel (nicht nur das Geschick Israels und seiner Nachbarn). Welt und Menschheit bilden eine Entität gegenüber Gott.

9. Zugleich steht der Mensch nicht mehr als Teil eines erwählten Volkes vor Gott, sondern als eigenverantwortliches *Individuum* (Individuation).

10. Das *Weltende* scheint jeweils unmittelbar bevorzustehen. Die Gegenwart, die meist von der Zeit des fiktiven Verfassers unterschieden wird, ist die letzte Zeit.

11. Hervorstechend ist auch das häufige Auftreten einer differenzierten Welt aus *Engeln* und *Dämonengestalten*, die durch Eigennamen individuellen Charakter gewinnen (vgl. »Erzengel«).

12. In der Apokalyptik begegnet ein ungewöhnlicher Reichtum an *Stilmitteln* sowie eine pluriforme literarische Mischung von Formen und Gattungen wie Bilderrede, Vision, Segensrede, Weisheitsrede, Testament, Gebet und Paränese.

²⁴ Vgl. Dan 2; 7. Man könnte als neutestamentliche Belege auch die Stellen heranziehen, die eine Determinierung der gegenwärtigen Weltzeit negativ oder positiv qualifizieren: Vgl. z.B. Mt 18,7 (»Weh der Welt der Verführungen wegen! Es müssen ja Verführungen kommen, aber weh dem Menschen, der zum Abfall verführt«) oder Gal 4,4 (»Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn«). Erfüllte Zeit dient in der Apokalyptik als Hinweis darauf, daß der gegenwärtige Äon ein von Gott gesetztes Maß und Ende hat.

Die phänomenologischen Differenzen zwischen Apokalyptik und Prophetie lassen sich in einer Übersicht wie folgt systematisieren:

	Prophetie	Apokalyptik
Gott und die Welt	monistische Auffassung (Einheit der in sich gegliederten Welt)	dualistische Auffassung (zwei ontologisch getrennte Äonen)
Eschatologie	autochthone Eschatologie (auf Israel bezogen)	universalistische Eschatologie (Einbeziehung der Völker / des Kosmos)
	Vollendung der Schöpfung	Ablösung und Aufhebung der Schöpfung
Gottesgericht	immanentes, wiederholbares Ereignis, pädagogischer Akzent (Gericht ermöglicht Umkehr)	einmaliges Faktum (<i>irreparabile fatum</i>); definitive Scheidung von Geretteten und Verlorenen

Im ganzen bleibt eine phänomenologische Beschreibung der Apokalyptik aber unbefriedigend, denn obwohl diese Liste beeindruckend wirkt, werden deren Ergebnisse schon durch die Tatsache relativiert, daß keines der genannten Elemente wirklich originell ist, d.h. tatsächlich aus der Apokalyptik selbst abgeleitet werden kann:

– So finden wir etwa das Phänomen des apokalyptischen »Deuteengels« (*angelus interpretes*) bereits bei Ezechiel, Sacharja und – in prophetischer Gestalt – sogar in den sich nicht der Apokalyptik zuzurechnenden Chronikbüchern.²⁵

– Anonyme Verfasser finden sich auch im Bereich der alttestamentlichen Geschichtswerke, der Propheten und ihrer Tradenten.

– Ebenso ist Pseudonymität innerbiblisch auch außerhalb der Apokalyptik belegt (Dtn, Spr).

Die genannten Differenzen zwischen Apokalyptik und Prophetie scheinen oft nicht qualitativer, sondern quantitativer Art zu sein. Meist scheint die Apokalyptik die ihr bekannten und traditionsgeschichtlich vorgegebenen Überlieferungen einfach nur zu steigern und zu systematisieren. Anhand solcher Beobachtungen, die sich noch vermehren ließen, wird das methodologische Dilemma der *phänomenologischen Methode* deutlich:

1. Die Phänomenologie ist überwiegend an dem Unterscheidungsmerkmalen (Differenzkriterien) ihres Objektes interessiert. Sie fragt nicht

²⁵ Vgl. Ez 8; 40,3f; Sach 1,9; 2,2-9; 4,1-6.11-14; 5,2f.5-8; 6,4-8; 2Chr 12,2-8; 16,7-9; 19,1-3 u.ö. Zum Propheten als »angelus interpretes« in den Chronikbüchern vgl. K. Strübind, Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie, BZAW 201, Berlin / New York 1991, 45.105-107.110.

multiperspektivisch oder chronologisch nach linearen Entwicklungen, sondern lediglich nach hervorstechenden Merkmalen, d.h. nach dem, was sich gegenüber vergleichbaren Phänomenen prominent heraushebt und insofern »in Erscheinung« tritt. Damit vernachlässigt sie aber heuristisch den Wurzelgrund von Strömungen bzw. Traditionen, aus denen eine Bewegung erwachsen ist und denen sie sich bleibend verpflichtet weiß.

2. Die stärkste Aporie der phänomenologischen Methode ist daher ihre Ungeschichtlichkeit, die sich gerade in der alttestamentlichen Forschung nicht bewährt hat. Sie vermag nicht einsichtig zu machen, *warum* sich sakrosankte Traditionen überhaupt verändern, weil hier schon methodologisch die variablen Elemente der jeweiligen Überlieferung zuungunsten vermeintlich »konstanter« Elemente vernachlässigt werden. Die Phänomenologie bedarf darum der traditionsgeschichtlichen Einsicht, daß das Verhältnis von Variablen und Konstanten nur im Überlieferungs- und Auslegungsprozeß von Traditionen erschlossen werden kann.

3. Eine Liste, die die Merkmale der Apokalyptik aufzählt, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es die »reine Lehre« nicht gibt, in der sich alle der genannten Phänomene bündeln. Daß die Apokalyptik nichts Starres ist, sondern daß diese religiöse Bewegung auch »in Bewegung« geblieben ist, zeigt sich in einer erstaunlichen Flexibilität apokalyptischer Texte, bestimmte Phänomene in der Darstellung einfach auszulassen (nicht alle apokalyptischen Schriften sind pseudonym verfaßt oder beinhalten eine Periodisierung der Geschichte usw.). Beinahe paradox klingt es, wenn P. Vielhauer in seiner berühmten Darstellung der Apokalyptik als letztes Merkmal die »Uneinheitlichkeit« der apokalyptischen Phänomene hervorhebt.²⁶ Damit aber bleibt die entscheidende Frage unbeantwortet, ab wann bzw. bei welcher Koinzidenz von Merkmalen, einem Text das Prädikat »apokalyptisch« zugesprochen werden kann.

Daß eine durch historische Differenzierung modifizierte Phänomenologie durchaus hilfreich sein kann, zeigt der Aufsatz von Klaus Koch über prophetische und apokalyptische Visionsberichte.²⁷ Kochs Analyse nimmt ihren Ausgangspunkt bei Dan 8 (Vision vom Widder und Ziegenbock). Die Stärke dieser Untersuchung liegt einerseits in dem bemerkenswerten Versuch, eine Visionstypologie im Bereich der gesamten prophetischen Literatur zu schaffen, andererseits auch darin, daß Koch gerade die Gemeinsamkeiten prophetischer und apokalyptischer Visionsschilderungen sehr differenziert untersucht. Zu den charakteristischen formgeschichtlichen Unterschieden zwischen prophetischen und apokalyptischen Visionsberichten rechnet er:²⁸

²⁶ Vgl. P. Vielhauer, *Apokalypsen und Verwandtes* (1971), in: Koch / Schmidt, *Apokalyptik*, 411.

²⁷ Vgl. ders., *Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht*, in: D. Hellholm, *Apocalypticism*, 413–446.

²⁸ Vgl. a.a.O., 428f.

a) Die *Dominanz* der Visionen in der Apokalyptik, die bei den Propheten eher die Ausnahme bildeten. Im Unterschied zur Prophetie verzichtete kein Apokalyptiker auf Visionen.

b) Die körperliche und psychische Betroffenheit des Sehers sei bei den Apokalyptikern wesentlich höher, »während der Profet meist ein bloß Schauender war, der höchstens hinterher wie Amos Fürbitte leistet oder wie Jesaja klagt: ›Wie lange dies?‹«²⁹ Dagegen werde der Apokalyptiker von der Gewalt der Vision zu Boden gerissen und könne nur mit Geisteshilfe wieder aufstehen (vgl. Dan 8,27).³⁰

c) Als weiteren Unterschied verweist Koch auf die gegliederte Engelwelt der Apokalyptiker. Originell sei hier nicht die Anwesenheit überirdischer Gestalten, als vielmehr die Tatsache, daß die Engelhierarchie in der apokalyptischen Vision an die Stelle Gottes in der prophetischen Vision trete, der dort aber in der Regel unsichtbar bleibe (Ausnahmen: Dan 7,9f; Ps 17,15).

d) Koch verweist als viertes Differenz-Kriterium auf die durch die Apokalyptiker visionär geschauten Symbolwelten und die darum notwendig werdenden *Deutungen*. Bei den Propheten sei der Referenzbezug zur Wirklichkeit jedoch auch in ihrer Symbolsprache unmittelbar transparent (vgl. Am 7,1-9; 8,1f). In apokalyptischen Visionen fänden dagegen Symbole Verwendung, deren Referenzbezug dunkel bleibe und erst durch Auslegung bzw. mittels eines *angelus interpres* (Deuteengel) explizit gemacht werden müsse.³¹

Die von Koch benannten Differenzkriterien nehmen sich angesichts der o.g. phänomenologischen Beschreibungen der Differenzen zwischen Pro-

²⁹ A.a.O., 428.

³⁰ Hier ist Koch allerdings zu widersprechen. Die physische Betroffenheit des klassischen Propheten tritt nicht erst in der Apokalyptik zutage, wie z.B. Jer 23,9 zeigt: »Gebrochen ist mein Herz in meinem Inneren, es zittern alle meine Gebeine. Ich bin wie ein Betrunkener und wie ein Mann, den der Wein überwältigt hat, vor dem Herrn und wegen seiner heiligen Worte« (selbst, wenn es sich hier nicht um die ipsissima vox des Propheten, sondern um ein Produkt der dtr Schule handeln sollte, so entstammt dieser Text jedenfalls keiner apokalyptischen Tradition). Ähnliches gilt für Hab 3,16: »Ich vernahm es [= das Orakel], da erbebt mein Leib, bei dem Schall erzitterten meine Lippen, Fäulnis drang in meine Knochen und unter mir bebt mein Schritt«. Vgl. auch die physische Betroffenheit des Propheten in Am 3,8; Jes 42,14; Jer 4,19f. Es überzeugt auch nicht, wenn Koch behauptet, daß der apokalyptische Seher im Unterschied zum prophetischen »als Partner den überirdischen Subjekten« entgegentrete und sogar energische Gegenreden wage. Auch hier kann auf Jer verwiesen werden, wo der Prophet mittels der sog. »Konfessionen« Gott nahezu defätistisch entgegentritt (vgl. z.B. Jer 12,1ff; 15,10ff – Gottes Antwort an Jeremia ist daher entsprechend harsch, vgl. V. 19!). Auch die – formgeschichtlich traditionellen – Vorbehalte, die der Prophet anlässlich seiner Berufung durch Jahwe dem berufenden Gott gegenüber vorbringt zeigen, daß man bereits den Propheten zutraute, »überirdischen Subjekten« mit einiger Respektlosigkeit zu begegnen (vgl. Jer 1,6; Ex 3,11ff).

³¹ Vielleicht könnte man den von Koch breiter ausgeführten Unterschied im Gebrauch von Symboliken auf die Differenz zwischen prophetischen »Gleichnissen« und apokalyptischen »Allegorien« bringen.

phetie und Apokalyptik eher bescheiden aus. Einschränkend hält Koch zudem fest:

»Was hier als Unterschied zwischen den beiden Arten von Visionsberichten herausgestellt wird, darf nicht als starre Grenzziehung begriffen werden. Apokalyptische Gattungsmotive beginnen bisweilen schon bei Ezechiel, ein andermal bei Sacharja; und profetische [Gattungsmotive] reichen stellenweise bis hin zum ersten Henoch, im Blick auf das Fehlen eines ausgebauten Deutungsteils bis hin zur Apokalypse Johannes.«³²

Fazit: Im Bereich phänomenologischer Darstellungen wird häufig übersehen, daß Gattungsmerkmale innerhalb einer Tradition sehr flexibel gehandhabt werden können und daß sich die Autoren biblischer und außerbiblischer Schriften die Freiheit vorbehalten, bestimmte »typische« Merkmale einfach auszulassen.

4. Das historische Problem

Der extensive Gebrauch geheimnisvoller Symbolsprachen und deren systemisch verfaßte Vorstellungen von Gott, Welt und Mensch ließ die Herkunft der Apokalyptik zur Schlüsselfrage der älteren Apokalyptikforschung werden. Sah man in der jüdischen Apokalyptik zunächst eine – mehr oder weniger mißglückte – Anknüpfung an die vorexilische Prophetie,³³ so entstand durch die Religionsgeschichtliche Schule im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts eine vollkommen veränderte Sicht der Dinge. Anhand gewichtiger Untersuchungen (u.a. Gunkel, Bousset, Greßmann, Volz)³⁴ schien das Rätsel der Herkunft der Apokalyptik weitgehend gelöst, indem man anhand literarischer Parallelen nachzuweisen versuchte, daß die alttestamentliche Apokalyptik Nebenzweig einer altorientalischen *synkretistischen Strömung* (Parsismus) gewesen sei. Andererseits widmete dieser Forschungszweig der Frage, wie es zur Einlagerung dieser Strömung in die Religion Israels und den alttestamentlichen (Propheten-)Kanon kommen konnte, nur geringe oder gar keine Aufmerksamkeit. Israels Traditionsbildung vollzog sich aber nicht unkritisch, sondern stets durch Rezeption *und* Negation nichtauthentischer Überlie-

³² A.a.O., 429.

³³ So u.a. H. Ewald, F. Hitzig, F. Lücke, E. Reuß und A. Hilgenfeld. Vgl. Schmidt, Apokalyptik, 98–156.

³⁴ Vgl. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12, Göttingen 1895; ders., Das 4. Buch Esra. Einleitung, in: E. Kautzsch (Hg.), Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd. II: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900 (= Darmstadt 1975); ders., Einleitungen, in: H. Schmidt, Die großen Propheten, SAT II/2, Göttingen 1923, IX–LXX; W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (1901) = Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen 1966; E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie, Göttingen 1902; P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen/Leipzig 1903; H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, FRLANT 6, Göttingen 1905.

ferung,³⁵ wobei die antihellenistische Polemik der Apokalyptiker eher ein Höchstmaß an Vorsicht gegenüber den als fremd empfundenen iranischen oder mesopotamischen Traditionen nahelegte. Die Beschränkung der vergleichenden literarischen Untersuchungen durch die Religionsgeschichtliche Schule auf den mesopotamischen und iranischen Raum sowie die Vernachlässigung des Aufweises einer diachronen Entwicklung und Morphologie der Apokalyptik durch einseitige Parallelisierung zeitlich weit auseinanderliegender Texte (vgl. 1Hen und 4Esr sowie die späten persischen Vergleichstexte aus dem frühen Mittelalter) sind aufgrund neuer Forschungsergebnisse dringend revisionsbedürftig (s.o.).

Die 1959 von Otto Plöger vorgelegte Untersuchung »Theokratie und Eschatologie«³⁶ stellt einen Meilenstein zur Erforschung der spätnachexilischen Theologie dar. Ausgehend von einer kritischen Untersuchung des Danielbuches, der Makkabäerbücher und einer redaktionskritischen Analyse der sog. Jesaja-Apokalypse (24-27), von Sach 12-14 und Joel 3-4, präsentierte Plöger ein ebenso verblüffend einfaches wie unmittelbar einleuchtendes Modell zweier divergierender theologischer Strömungen Israels in spätnachexilischer Zeit. Die beiden antagonistischen Grundströmungen bezeichnete er mit den Stichworten »Theokratie« und »Eschatologie«. Die »theokratische Richtung« definierte er als eine statisch-restaurative Bewegung der Tempel-Hierokratie, die unter Verzicht auf politische Autonomie das Gottesvolk unter der Ägide persischer bzw. hellenistischer Hegemonie als »Tempelgemeinde«³⁷ verstand. Mit der Wiedererrichtung des Tempels 515 v.Chr. habe sich das von den Propheten verheißenen endzeitliche Heil erfüllt (»realized eschatology«³⁸). Darüber hinausgehende prophetische Erwartungen seien damit obsolet geworden. Diese priesterlich dominierte, theokratische Richtung habe sich durch die kultorientierte Priesterschrift und das »Chronistische Geschichtswerk« eine legitimatorische Basis geschaffen. Diese metahistorische Interpretation von Vergangenheit und Gegenwart sei andererseits von einer weithin historisch nicht mehr präzise erfassbaren Gruppe bestritten worden, die Plöger »eschatologische Kreise« nennt. In ihnen sei mittels einer »konsequenten Eschatologie«³⁹ prophetisches Erbe als ein

³⁵ Vgl. H. Gese, Tradition und biblische Theologie, in: *ders. u.a.* (Hgg.), *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*, BThSt 2, Neukirchen-Vluyn 1978, 87-111. Vgl. auch oben Anm. 14.

³⁶ Vgl. Anm. 16.

³⁷ Zum Begriff und der soziologischen Deutung vgl. H. Kreissig, *Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit*, SGKAO 7, Berlin 1973; H.G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, StUNT 14, Göttingen 1982; S. Stiegler, *Die nachexilische Jahwe-Gemeinde in Jerusalem. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Ekklesiologie*, BEAT 34, Frankfurt a.M. u.a., 1994.

³⁸ Der Begriff geht zurück auf ein Theologumenon von C.H. Dodd zur Eschatologie der Gleichnisse Jesu (vgl. *ders.*, *The Parables of the Kingdom*, London 1965).

³⁹ Der Begriff wird von Plöger nicht verwendet. Zu dieser der neutestamentlichen

noch nicht erfülltes Hoffnungsgut tradiert und bearbeitet worden. Durch den Druck der normativen theokratischen Vertreter und die Stigmatisierung seitens der Führung der Jerusalemer Hierokratie sei es zu einer konventikelhaften Verengung dieser Kreise⁴⁰ gekommen, die in den Makkabäerbüchern als »Asidäer« (Chassidim) bezeichnet werden. Ihre hagiographische Legitimation schöpften sie aus dem von ihnen betreuten Prophetenkanon (Neviim), den sie durch anonyme Zusatz laufend aktualisierten (redaktionelle Fortschreibung).

Die weltgeschichtlichen Veränderungen unter Alexander sowie den Diodochon einerseits, die Stigmatisierung und Verfolgung der eschatologischen Kreise durch die priesterliche Hierokratie des Tempelstaates andererseits bildeten nach Plöger die beiden morphologischen Hauptfaktoren für die wachsende Esoterik und die zunehmenden Affinität der »eschatologischen Kreise« für geschichtliche Spekulationen. Die Apokalyptik wird nach dieser religionsgeschichtlichen und -soziologischen Deutung zum Endprodukt einer komplexen Entwicklung von den prophetischen Kreisen über die Asidäer bis hin zu jenen apokalyptischen Konventikeln, deren eigentliche »Bekennnisschrift« das Buch Daniel darstelle, das bereits vorhandene und teilweise amorphe eschatologische Vorstellungen sammle und systematisiere.

Zu den Stärken Plögers gehört es, einsichtig gemacht zu haben, wie es innerhalb dieser Kreise zur Ausbildung bzw. Rezeption apokalyptischer Theoreme kommen konnte (z.B. Dualismus, Individualisierung und ethnische Entschränkung von Heil und Unheil, Zwei-Äonen-Lehre, Determination der Geschichte). Zu den Stärken dieser Untersuchung gehört auch die m.E. überzeugend herausgestellte Verortung der Trägerkreise der Apokalyptik in der *spätprophetischen Bewegung*. Diese Verbindung war zwar in der älteren Apokalyptik-Forschung stets behauptet worden.⁴¹ Erst Plöger hat jedoch mit seinem soziologischen und politischen Geschichtskonstrukt und der redaktionskritischen Analyse prophetischer Texte der These vom prophetischen Ursprung der Apokalyptik ein solides Fundament gegeben. Die vorangegangenen überwiegend phänomenologischen Ansätze der Apokalyptik-Forschung waren durch Plögers Studie mittels einer plausiblen historischen Analyse eindrucksvoll bekräftigt und in ihrer Genese einsichtig geworden.

Forschungsgeschichte entnommenen und auf J. Weiß und A. Schweitzer zurückgehenden Begrifflichkeit vgl. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* (hg. von J. Roloff), Göttingen 1981, 101-104. Vgl. auch Anm. 38.

⁴⁰ Der Begriff »Konventikel« wurde erstmals von Gunkel für die apokalyptischen Tradenten gebraucht. Vgl. Schmidt, *Apokalyptik*, 240.

⁴¹ Vgl. Schmidt, *Apokalyptik*, 11-156. Gewisse Ausnahmen bilden W. Vatke (1835), L. Noack (1857) und G. Hölscher (1922), die lange vor G. v. Rad die »Weisheit« der Gelehrten als Mutterboden der Apokalyptik postulierten. Vgl. a.a.O., 20ff.31f.258f. Vgl. G. v. Rad, *Theologie 2*, 316-323; ders., *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970 (= 1985), 390-405.

Das Geschichtsbild von restaurativer Theokratie einerseits und einer zukunftsorientierten Eschatologie / Apokalyptik andererseits ist in der Folgezeit so etwas wie ein Axiom der Forschung geworden.⁴² Manche Rätsel der religionsgeschichtlichen Entwicklung in der zwischentestamentlichen Zeit schienen nun erklärbar. Die Ausläufer der antagonistischen Richtungen (Steck: »Strömungen«) seien schließlich noch in den Spannungen zwischen den theokratischen Sadduzäern und den eschatologischen Pharisäern in neutestamentlichen Zeit greifbar (Gunneweg).

Das Plögersche Modell leidet allerdings selbst im Kern an beträchtlichen Aporien, die vor allem in einem starren Reduktionismus wesentlich komplexerer geschichtlicher Entwicklungen begründet sind.

1. Die terminologische Unterscheidung von »Theokratie« und »Eschatologie« ist schwerlich möglich und äußerst mißverständlich.⁴³ Beide Begriffe lassen sich m.E. ohne Schwierigkeiten mit den vermeintlich antagonistischen Strömungen verbinden. Was ist ein »Apokalyptiker« anders als ein »Theokrat«?⁴⁴ Hofft doch gerade er auf die bald hereinbrechende Gottesherrschaft, deren Anbruch er für die eigene Glaubensgemeinschaft baldmöglichst herbeisehnt. Der Theokratie-Gedanke wird in der Apokalyptik lediglich als nicht-präsentisches, jedoch unmittelbar bevorstehendes Ereignis aufgefaßt.

2. Ein weiterer Einwand gegen Plögers Modell betrifft nicht nur die Begrifflichkeit, sondern den Kern der Diastase-Theorie. Nach Plöger ist nicht plausibel zu machen, wie ein aus »Tora, Propheten und Schriften« bestehender dreiteiliger hebräischer Bibelkanon (Tenach) historisch entstanden sein kann. In der Konsequenz seines Ansatzes läge es, daß sich letztlich zwei verschiedene hebräische Bibeln herausgebildet haben müßten: ein »theokratischer« und ein »eschatologischer« Kanon. Wie es zu einem alttestamentlichen Kanon kommen konnte,⁴⁵ von dem das nach

⁴² Vgl. die einschlägigen alttestamentlichen Lerhbücher, u.a. A.H.J. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart ⁵1984, 151ff. Vgl. auch die differenzierte Rezeption der These Plögers bei O.H. Steck, *Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit*, EvTh 28 (1968), 445-458.

⁴³ Zum Theokratiebegriff in der alttestamentlichen Forschung vgl. E.M. Dörrfuß, *Mose in den Chronikbüchern. Garant theokratischer Zukunftserwartung*, BZAW 219, Berlin / New York 1994, 115-119.

⁴⁴ Vgl. A. Sabatiers Vernetzung von Theokratie und Eschatologie (s.u. Anm. 56).

⁴⁵ Zwar mag man darauf verweisen, daß die Jerusalemer Sadduzäer als Erben der – im Plögerschen Duktus – theokratischen Strömung ohnehin nur den Pentateuch als orthodoxen Schriftenkorpus anerkannten. Die historische Theorie Plögers scheitert jedoch bereits an den älteren »theokratischen« Werken wie den Chronikbüchern. In meiner Dissertation (Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma christlicher Hermeneutik und Theologie, BZAW 201, Berlin / New York 1991) habe ich mich dem von Plöger als »theokratisch« eingestuften Chronikbüchern zugewandt. Meine exegetische Analyse kam zu völlig anderen Ergebnissen. Die Chronikbücher sind keineswegs das Dokument der »realisierten Eschatologie« einer Jerusalemer Priesterschaft, in der die Prophetie nur noch als Phänomen der Vergangenheit erfaßt werde. Die prophetischen Elemente, die nach Plöger eigentlich eliminiert sein müßten, sind – im Gegenteil – gegenüber

Plögers Ansicht »theokratische« Werk der Chronikbücher ausgiebig schöpfte, ist schwer nachvollziehbar.

3. Der Antagonismus von priesterlicher Theokratie und prophetischer Eschatologie erweist sich zum anderen als Konstrukt, wenn man die Konvergenz von priesterlichen und prophetischen Strömungen in den Chronikbüchern, dem mehrfach überarbeiteten Ezechielbuch⁴⁶ und in den Qumranschriften bedenkt.

Die Apokalyptik scheint nicht nur wesentlich älter zu sein, als in der älteren Forschung angenommen (s.o.), sondern sie erweist sich zudem als pluriform und wandlungsfähiger, als bisher vermutet wurde. Die Verbreitung dieser Strömung läßt sich nicht auf den mesopotamischen, iranischen und palästinischen Raum begrenzen, sondern scheint auch im Raum hellenistischer Kultur ihren Niederschlag gefunden zu haben.⁴⁷ Angesichts dieses interreligiösen Phänomens gilt es, religionsgeschichtlich nach konkreten Ausprägungen der israelitischen Apokalyptik zu fragen, Interdependenzen mit anderen Kulturen sowie genuine Traditionsbildungen Israels und deren Vorgeschichte präziser als bisher zu erfassen.⁴⁸ So ist es m.E. geboten, die durch die religionsgeschichtlichen Forschungen postulierten Antagonismen wie »Prophetie« versus »Apokalyptik« sowie »Theokratie« versus »Eschatologie« im Blick auf die nachexilische Zeit erneut zu hinterfragen. Das Postulat innerisraelitischer Ursachen für das Aufkommen und die Rezeption der Apokalyptik in der Traditionsbildung Israels, deren Wurzel in der »klassischen« Prophetie liegen (Charles, Rowley, Hanson),⁴⁹ verdient gerade in der deutschsprachigen Forschung eine angemessenere Würdigung.

der dtr. Vorlage sogar noch verstärkt (vgl. ebd., 166-171.201). Etwas überspitzt möchte man ganz im Gegenteil formulieren, daß sich der Chronist selbst als ein »prophetischer Theokrat« versteht. Zum Prophetenbild in der Chronik vgl. auch R. Micheel, *Die Seher- und Prophetenüberlieferungen in der Chronik*, BET 18, Frankfurt a.M. / Bern, 1983; R. Then, »Gibt es keinen mehr unter den Propheten?«. Zum Fortgang der alttestamentlichen Prophetie in frühjüdischer Zeit, BEAT 22, Frankfurt a.M. u.a. 1990, 108ff.

⁴⁶ Zur Überarbeitung von Ez vgl. B. Lang, *Ezechiel*, EdF 153, Darmstadt 1981, 1-29. Ferner W. Zimmerli, *Ezechiel*. 1. Teilband: Ezechiel 1-24, BK XIII / 1, Neukirchen-Vluyn ²1979, IX-XVIII.106*-114*; K.-F. Pohlmann, *Ezechielstudien*, BZAW 202, Berlin / New York 1991.

⁴⁷ Vgl. die in *Hellholm*, *Apocalypticism* erfaßten Beiträge von J. Bergman, M. Philonenko, W. Burkert, J. Gwyn-Griffith und G. McRae. Vgl. ferner A.K. Greyson / W.G. Lambert, *Akkadian Prophecies*, JCS 18 (1964), 7-23; H. Hunger, *Spätbabylonische Texte aus Uruk I*, Nr. 3, ADFGUW 9 (1977), 21ff; K. Berger, *Visionsberichte – Formgeschichtliche Bemerkungen über pagane hellenistische Texte und ihre frühchristlichen Analogien*, in: *ders. / F. Vouga / M. Wolter / D. Zeller* (Hgg.), *Studien und Texte zur Formgeschichte*, TANZ 7, Tübingen/Basel 1992, 177-225.

⁴⁸ Vgl. *Hellholm*, *Apocalypticism*; H.S. Kvanvik, *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, WMANT 61, Neukirchen-Vluyn 1988.

⁴⁹ Vgl. die bei Koch / Schmidt, *Apokalyptik*, erfaßten Beiträge von R.H. Charles, *Prophetie und Apokalyptik* (1914), 173-193; P.D. Hanson, *Apokalyptik*, 440-470. Vgl. ferner H.H. Rowley, *Apokalyptik*. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Eine Studie

5. Das soziologische Problem

Eng verbunden mit den phänomenologischen und historischen Problemen ist die Frage nach den Rezeptoren bzw. den *Trägerkreisen* der Apokalyptik. Da die entsprechenden Texte sowohl weisheitliche als auch prophetische Elemente enthalten, ist eine eindeutige Zuordnung zu einer konkreten und isolierbaren Strömung bisher nicht gelungen.⁵⁰ Weisen u.a. die Visionsschilderungen, die Ansage der Zukunft und die Einbindung (proto)apokalyptischer Texte in den Prophetenkanon auf prophetische Traditionskreise hin, so haben v. Rad und neuerdings Lebram (unter Verweis auf ägyptische Texte!) Aufkommen und Pflege der Apokalyptik weisheitlichen Kreisen zugeschrieben, da nur diese über ein derartig umfangreiches enzyklopädisches Wissen – und Interesse – verfügt haben könnten.⁵¹ Eine Verschränkung von Weisheit und Prophetie in der »späten Weisheit« (Sir) ist gleichfalls mit guten Gründen erwogen worden,⁵² wenngleich eine gründliche Untersuchung noch aussteht. Für eine Verankerung der Apokalyptik in der Weisheit bzw. Prophetie werden meist folgende Gründe angeführt:

Weisheitsthese

– Apokalyptiker werden als »Weise« bzw. als der Weisheit verpflichtete »Schreiber« dargestellt (Dan 1,3ff; 2,48; 1Hen 12,3f; 15,1; 37,4; 4Esr 14,50 u.ö.)

– Selbstbezeichnung apokalyptischer Texte als »Weisheitsreden« (1Hen 37-41)

Prophetenthese

– frühapokalyptische Texte als Bindeglieder zu den späteren »Apokalypsen« finden sich ausschließlich in (redaktionellen) Schichten des Prophetenkanons (Ez 38f; 40-48; Jes 24-27; Sach 1-8; 9-11; 12-14; Joel 3-4)

– weisheitliche Elemente sind selbst integraler Bestandteil der »klassischen Prophetie« (vgl. Am 1-2; Jes 28,23ff; Jer 31,29; Ez 16,44; 18,2)

über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur Geheimen Offenbarung, Einsiedeln u.a. 1965, 15ff; M.A. Knibb, *Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses*, in: R. Coggins u.a. (Hgg.), *Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*, Cambridge u.a. 1982, 155-180.

⁵⁰ Vgl. Anm. 41. Zur Diskussion des vielbehandelten Themas vgl. Steck, Überlegungen. Weitere wichtige Diskussionsbeiträge in Auswahl: P. v.d. Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, München 1969; H.-P. Müller, *Mantische Weisheit und Apokalyptik*, VT.S 22, 1972, 268-293; Lebram, *Apokalyptik / Apokalypsen*; J.Z. Smith, *Wisdom and Apocalyptic* (1975), in: P.D. Hanson (Hg.), *Visionaries and their Apocalypses*, Philadelphia/London 1983, 101-120; ders., *Dawn*; ders., *Apokalyptik*; D. Michel, *Weisheit und Apokalyptik*, in: A.S. v.d. Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, BEThL 106, Leuven 1993, 413-434.

⁵¹ Vgl. Lebram, *Apokalyptik / Apokalypsen*, 195-199. Vgl. Anm. 41.

⁵² Vgl. O.H. Steck, *Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit*, EvTh 28 (1968), 445-458; ders., *Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel*, in: ders., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament, Gesammelte Studien*, München 1982, 313ff.

Weisheitsthese

- unter den Verfasserpseudonymen findet sich kein Prophet, wohl aber bekannte »Weise« der Geschichte (vgl. Daniel, Henoch, Esra)
- apokalyptisches Pathos der »Erkenntnis« ist ein typisch weisheitliches Phänomen
- Enzyklopädisches Wissen der Natur und der Geschichte (Astronomie, Zoologie, Dämonologie, Psychologie, Botanik, Pharmazie)

Prophetenthese

- die Weisheit ist ihrem Wesen nach »uneschatologisch«, nicht jedoch die Apokalyptik, die (wie die Prophetie) gerade das Kommende verkündigen will
- »Gotteserkenntnis« ist auch ein klassischer prophetischer Topos (vgl. Hos 4,1,6; 6,6; Jes 1,3; Jer 10,14 u.ö.)
- die Vorstellung vom »(Geschichts-) Plan« Jahwes ist ein prophetischer Topos (Jes 5,19; Am 3,7)

Die durch Ludwig Noack, vor allem aber durch Gustav Hölscher und Gerhard v. Rad angeregte Einordnung der Apokalyptik in die Geschichte der »Weisheit«⁵³ hat, trotz der beeindruckenden Anzahl von Indizien in der Forschung bisher nicht zu überzeugen vermocht. Eine kategorische Trennung weisheitlicher Elemente von der Prophetie ist zudem rein akademisch und versperrt den Blick auf das viel komplexere Miteinander von Strömungen und Traditionen.⁵⁴

Auch im Rahmen sozialgeschichtlicher Bemühungen führte eine Identifizierung der Trägerkreise zu widersprüchlichen Ergebnissen. Zum einen werden diese in den »ungebildeten Schichten des Volkes« vermutet, worauf eine »Literatur von stark laienhaftem Charakter«⁵⁵ hinweise. Andererseits werden »Weise« und »Philosophen«⁵⁶ oder esoterische »Konventikel«⁵⁷ zu ihren Protagonisten erklärt. In neutestamentlicher Zeit wird

⁵³ Vgl. Schmidt, Apokalyptik, 20.258f; v. Rad, Theologie 2, 316-323.

⁵⁴ Vgl. J. Fichtner, Jesaja unter den Weisen, ThLZ 74 (1949), 75-80 (= ders., Gottes Weisheit. Gesammelte Studien zum Alten Testament, AzTh II/3, Stuttgart 1965, 18-26; J. Lindblom, Wisdom in the Old Testament Prophets (VT.S III), 1955, 192-204; W. McKane, Prophets and Wise Men, London 1965; J.M. Thompson, The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel, The Hague / Paris 1974, 99ff; R.E. Clements, Prophecy and Tradition, Oxford 1975, 73ff; R.N. Whybray, Prophecy and Wisdom, in: R. Coggins u.a. (Hgg.), Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter R. Ackroyd, Cambridge u.a. 1982, 181-199.

⁵⁵ W. Bousset, Die religionsgeschichtliche Herkunft der jüdischen Apokalyptik (1903), in: Koch / Schmidt, Apokalyptik, 1, 134. »Der ganz naive, breite Stil dieser Schriften, der Mangel an straffer Gedanken-zucht, die Freude am Bizarren, am Märchen und an der Legende, das Übermass an zügelloser Phantasie, der Mangel an Kritik, das Aufgreifen von Vorstellungen und Gedanken verschiedenster Herkunft, – das alles sind Züge, die von hier ihre Erklärung finden« (ebd.).

⁵⁶ A. Sabatier, Die jüdische Apokalyptik und die Geschichtsphilosophie (1900), in: Koch / Schmidt, Apokalyptik, 96ff. »Die Doktoren der Synagoge machten sich daran, über ... [den] göttlichen Plan der Geschichte nachzudenken. Sie bemühten sich, ihn zu rekonstruieren, seine Teile zu ordnen, die Reihenfolge aufzustellen und das Ende zu berechnen. Diese erste Geschichtsphilosophie, ihrem Wesen nach theokratisch und prophetisch, konnte nur die Form der Apokalypse annehmen« (a.a.O., 102).

⁵⁷ H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschicht-

diese Strömung gar als »Mutter der christlichen Theologie«⁵⁸ bezeichnet, wobei dann die Vorstellung konkreter Trägerkreise wohl aufgegeben werden muß. Die »Ratlosigkeit« (Koch) der Forschung erfährt im Bereich der Judaistik insofern eine Fortsetzung des Problems, als die Apokalyptik einerseits als mit dem rabbinischen Judentum unvereinbar angesehen wird,⁵⁹ während andererseits deren bleibende Bedeutung in der Geschichte des Judentums gerade hervorgehoben wird.⁶⁰

Der jüngste Versuch, die Apokalyptik in einer religionsgeschichtlichen Gesamtsicht einer bestimmten sozialen Schicht zuzuweisen, vermag ebenfalls nicht ganz zu überzeugen. Die 1992 erschienene »Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit« von Rainer Albertz⁶¹ versucht mit Hilfe eines allzu starr gehandhabten strukturalistischen Konzepts, das alles Ideengeschichtliche auszuschalten bemüht ist bzw. es materialisiert, die Apokalyptik ganz von der Spätprophetie abzulösen und beide Strömungen sozial völlig unterschiedlichen Gruppen zuzuordnen.⁶²

Die spätprophetischen Zusätze, wie Ez 38f, Jes 24-27 und Sach 9-14, die man aufgrund ihrer Nähe zur apokalyptischen Vorstellungswelt und aus formalen Gründen durchaus auch als »protoapokalyptisch« bezeichnen könnte, ordnet Albertz einem von der Apokalyptik deutlich zu unterscheidenden Tradentenkreis zu, die eine »Widerstandstheologie« entwickelt habe, die in der »revolutionären Kraft« der Anfänge der Jahwereligion gründe.⁶³ Albertz vermutet, daß eine spätprophetische sowie eine apokalyptische Strömungen noch eine Weile parallel liefen, bevor sich die Apokalyptik schließlich durchsetzte. Die Genese der Apokalyptik ließe sich dann wie folgt skizzieren:

1. Nach Albertz hat sich die Geschichte der Prophetie so entwickelt, daß »erst nach dem Scheitern der gesellschaftlich breit akzeptierten Prophetie Haggais und Sacharjas [Ende 6. Jh. v.Chr.] die überbordende [von Djes übernommene] exilische Heilsprophetie in Außenseitergruppen

liche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12, Göttingen 1895 (Nachdr. 1921), 396 (vgl. auch oben Anm. 40). Vgl. auch O. Plöger, *Theokratie*, 37-68. »Denn der theologisch gewichtige Schritt vom Volk Israel zur Jahwegemeinde, den man als einen Vorgang der Reduktion auf einen spezifisch religiösen Bereich ansprechen kann, trägt ... bereits den Keim einer sektenhaften Verengung in sich« (a.a.O., 65).

58 Vgl. E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie* (1960), abgedr. in: *ders.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, Göttingen 1965, 82-104. Jenes berühmte Theologumenon Käsemanns heißt im Wortlaut: »Die Apokalyptik ist – da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann – die Mutter aller christlichen Theologie gewesen« (a.a.O., 100).

59 Vgl. L. Ginzberg, *Einige Beobachtungen zur Haltung der Synagoge gegenüber den apokalyptisch-eschatologischen Schriften* (1922), in: *Koch / Schmidt*, *Apokalyptik*, 214-222.

60 Vgl. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: *ders.*, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970, 121-167.

61 Bd. 2, GAT 8/2, Göttingen 1992, 633-676.

62 Zum Folgenden vgl. a.a.O., 636ff.

63 A.a.O., 633.

abgedrängt wurde und in ihnen eine zunehmende ›Eschatologisierung‹ erfuhr« (637). Im Zuge der sozialen Konflikte der Perserzeit – über die wir, das sei angemerkt, sehr wenig wissen – soll es dann unter den enttäuschten Benachteiligten (»Unterschichtszirkeln«), die von der offiziellen Jahwe-Religion des Tempels enttäuscht waren, zu einer Hinwendung in Richtung eschatologische Prophetie gekommen sein, deren Spuren sich etwa in Jes 2 und 9 sowie in den Zusätzen im Zwölfprophetenbuch (vgl. bes. Am) finden.

2. Diese Neubelebung der Prophetie durch die Armen soll sich im Buch Mal, bei Tritojes und in Jes 29,17-24 niedergeschlagen haben. In diesen Texten werden soziale Konflikte benannt und gebrandmarkt.

3. Die apokalyptische Literatur hingegen weise bis in ihre »zweite Hauptphase« (ebd.), die Albertz um 160 v.Chr. ansetzt, keine Spuren von sozialen Konflikten auf. Daraus lasse sich schließen, daß die Apokalyptiker zur Gegenpartei der Reichen und Besitzenden gehörten. Für diese Annahme spreche auch die schriftgelehrte Diktion der Apokalyptiker, die auf eine intellektuelle Führungsschicht schließen lasse, die jene neue Art Literatur ins Leben gerufen habe.⁶⁴

4. Allerdings trete durch die Makkabäerkriege um ca. 160 v.Chr. eine Wende ein. In dieser Krise habe sich die verarmte Unter- mit der konservativen Oberschicht gegen die apostatischen hellenisierenden Teile der Bevölkerung, die ebenfalls der Oberschicht angehörten, solidarisiert. Der latente Antagonismus von Stadt- und Landbevölkerung sei auf diese Weise überwunden worden.

5. Erst zu diesem Zeitpunkt sei die Apokalyptik aufgrund des politischen Bündnisses zu einer »schriftgelehrten Ausarbeitung eschatologischer Prophetie« mutiert (637). So lasse sich das Erlöschen der »Spätprophetie« und die Usurpation der ganzen Bewegung durch die apokalyptische »Widerstandstheologie« verstehen.

6. Durch die Übernahme der eher naiven prophetischen Hoffnungen der Unterschicht seitens der Apokalyptiker und ihre intellektuelle Transformation und Systematisierung über den genauen Ablauf der Endzeitereignisse sei schließlich ein neues Ganzes geworden: die »zweite Phase der Apokalyptik« mit ihrer eschatologischen Konzentration und einer ausgeklügelten spekulativen Systematik.

Albertz' schematischer Versuch einer Verhältnisbestimmung von Prophetie und Apokalyptik wirkt teilweise konstruiert und zeigt, in welche Sachzwänge man sich begibt, wenn man sich kritiklos einer methodologischen Hypothese verschreibt und damit einem geschichtlichen Reduk-

64 Welche Motive für die Generierung einer solchen Literatur maßgeblich gewesen sein könnten und welches Bedürfnis eine vermeintlich in ›Saus und Braus‹ lebende jüdische Oberschicht zur Abfassung dualistischer Apokalypsen veranlaßt haben könnte, erklärt jedoch Albertz nicht!

tionismus – in diesem Fall dem der sozialgeschichtlichen Methode – erliegt. Zwar finden sich bei Albertz interessante Ansätze, die belegen, daß die Apokalyptik eine eigene Binnengeschichte und Morphologie durchlaufen hat. Diese methodologisch richtige Einsicht in die Variabilität einer religiösen Bewegung konterkariert Albertz jedoch dadurch, daß er sich genötigt sieht, jede religiöse Regung sofort einer Ober- oder Unterschicht zuzuweisen, wobei seine Textbasis äußerst gering ist, wie er immer wieder zugeben muß.⁶⁵ Er vermag zudem nicht befriedigend zu erklären, was jene intellektuelle Oberschicht bewogen haben könnte, die sogenannte »erste Phase« der Apokalyptik ins Leben zu rufen.⁶⁶

Zum anderen besagt die zweifellos bei Mal und Tritojes nachweisbare Sozialkritik nichts über die soziale Schicht, aus der diese Texte entwachsen sind. Auch der Jerusalemer Regierungsrat Jesaja und der Vieh- (?) und Sykomorenzüchter Amos haben herbe Sozialkritik geübt, ohne der Unterschicht anzugehören.⁶⁷ Vielmehr ist damit zu rechnen, daß die Sozialkritik als prophetischer Topos in die protoapokalyptischen Traditionen einfloß, womit freilich nicht bestritten werden soll, daß diese Kritik jeweils durch konkrete Anlässe provoziert war. Der Verfall der Sitten ist darüber hinaus ein wichtiges Kennzeichen der Deszendenztheorie der Apokalyptiker. Nur ist sie so originell nicht, daß man hier Gräben zur Schriftprophetie aufreißen müßte. Das ganze Gebäude wird hinfällig, wenn man die von Albertz angeführten Texte nicht »spätprophetisch« sondern »protoapokalyptisch« nennt (s.o.). Wäre der apokalyptische Pessimismus, der in einem transzendenten Dualismus mündet, in der Logik von Albertz nicht besser in der »Unterschicht« bzw. »Landbevölkerung« (die von ihm einfach ineins gesetzt werden) aufgehoben? Gegen diese soziologischen Zuweisung sperrt sich aber andererseits das gelehrte enzyklopädische Wissen der Apokalyptiker. Ferner ist schwer denkbar, daß die spätprophetischen Kreise der »Armen« und »Entrechteten« des Schreibens kundig waren und derart mit der prophetischen Überlieferung vertraut waren, daß sie diese nach Belieben aufgreifen und modifizieren konnten, wie von Albertz angenommen.

Fazit: Die bisherigen Versuche einer Zuordnung der Apokalyptik sind insofern aporetisch, als der Gedanke einer (Traditions-)Geschichte der Apokalyptik einschließlich ihrer Vorgeschichte in der Forschung noch keine gebührende Berücksichtigung findet. Die allseits stillschweigend

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 550, im Gegensatz zu 636, wo er davon spricht, daß sich seine These »nachweisen« ließe.

⁶⁶ Albertz unternimmt nicht einmal den Versuch, sich jener Motivik anzunähern, da sein eigentliches Interesse vor allem der Unterschicht gilt. M.E. versperren hier ideologische Prämissen die Annahme, daß die Prophetie durchaus organischer in die Apokalyptik münden könnte, als es der Autor suggeriert.

⁶⁷ Vgl. K. Koch, Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten (1971), abgedr. in: P.H.A. Neumann (Hg.), Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, WdF 307, 565-593.

vorausgesetzte oder postulierte Homogenität dieser Strömung, für die fast nichts, gegen die aber die ganze Breite apokalyptischer Überlieferungen spricht, belastet die Forschungshypothesen beträchtlich. Auf die m.E. fatale Dominanz phänomenologischer Untersuchungen habe ich bereits hingewiesen. Zu ergänzen wäre überdies, daß die Apokalyptik nicht nur in diachroner Hinsicht, sondern auch synchron, d.h. im selben Zeitraum, pluriform gewesen sein könnte und wohl auch war! D.h. es ist damit zu rechnen, daß im selben Zeitraum eine populäre und eher naive sowie eine gelehrte, intellektuelle apokalyptische Strömung *nebeneinander* bestanden haben. Dieses Nebeneinander ist gerade in der neutestamentlichen Zeitgeschichte mit Händen zu greifen (man vergleiche nur Mk 13 parr mit 4Esr) und erklärt sich am besten dadurch, daß die Apokalyptik – was im übrigen keineswegs nur auf Israel zu beschränken ist – den »Zeitgeist« prägte. Ist die Apokalyptik (zeitweise?) als eine theologische Strömung aufzufassen, die weite, nicht präzise begrenzbare soziologische Schichten innerhalb und außerhalb Israels erfaßt hatte, dann ist die Apokalyptik womöglich – in Anlehnung an eine der Gnosisforschung entlehene Formulierung von Hans Jonas⁶⁸ – als »Geist der zwischentestamentlichen Zeit« beschreibbar.

6. Das formgeschichtliche Problem

Ist das apokalyptische Schriftgut einerseits anhand geprägter Formulierungen und der Rahmengattung »Apokalypse« von nichtapokalyptischen Texten relativ gut abhebbar,⁶⁹ so steht die formgeschichtliche Forschung im Bereich der *Gliedgattungen* vor einem »mixtum compositum«⁷⁰. M.E. sollte erwogen werden, ob die fehlende Ausbildung genuiner apokalyptischer Gattungen nicht als Konsequenz einer überwiegend schriftlichen Tradition apokalyptischen Gedankenguts verstanden werden muß. Artikuliert sich aber die Apokalyptik im wesentlichen *literarisch* und schöpft sie ihre sprachlichen Formen aus der Fülle bereits normativ gewordener Texte, dann könnte sich die Suche nach eigenen apokalyptischen Gliedgattungen⁷¹ als obsolet erweisen. Die Vermischung und Modifikation herkömmlicher Gattungen innerhalb der Apokalypsen mag ihren Grund dann darin haben, daß sich die Apokalyptiker bewußt an vorgegebene Traditionen anlehnen und diese lediglich imitieren bzw. adaptieren (mimeti-

68 Vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. 1, FRLANT 51, Göttingen ³1964; Bd. 2, FRLANT 63, Göttingen 1954.

69 Vgl. J.J. Collins, Introduction: Towards the Morphology of a Genre, in: *ders.* (Hg.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Semeia 14, 1979, 1-20; *ders.*, *The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism*, in: D. Hellholm, *Apocalypticism*, 531-548.

70 V. Rad, *Theologie* 2, 331, Anm. 28.

71 Vgl. J.M. Schmidt, *Apokalyptik*, in: H.J. Boecker u.a. (Hgg.), *Altes Testament*, Neukirchen-Vluyn ³1989, 192; Koch, Ratlos, 19-24.

sche Adaption). Dafür spricht nicht zuletzt der breite Strom von Visionsberichten, die prophetische Vorbilder aufgreifen, wobei diese gleichzeitig eine Weiterbildung und Ausgestaltung erfahren. Eine befriedigende *Typologie* prophetischer und apokalyptischer Visionsberichte, zu denen es etwa im Buch Daniel bereits Vorarbeiten gibt, steht bisher aus.⁷² Ähnliches gilt für die *Fremdvölkersprüche*, in denen sich Jahwes weltweiter Anspruch artikuliert. M.E. sollte mit stärkerem Nachdruck erwogen werden, ob nicht gerade diese Gattung prophetischer Rede neben den Visionsberichten ein entscheidendes Bindeglied beider Bewegungen darstellt. Können die Jahwes universale Herrschaft explizierenden Fremdvölkersprüche gar als Katalysator des apokalyptischen Universalismus gewirkt haben,⁷³ was sich u.a. durch Ez 38f nahegelegt würde?⁷⁴

7. Die Prophetie als »Alma mater« der Apokalyptik –

Überlegungen zum Aufkommen und zur Geschichte der Apokalyptik

Versucht man, die Übergänge von der bereits in sich äußerst komplexen Geschichte der Prophetie bis zur Apokalyptik nachzuzeichnen und genetisch einsichtig zu machen, so tut man gut daran, zumindest folgendes zu beachten:

1. Eine Darstellung der Geschichte der Prophetie im Alten Testament ohne Berücksichtigung der Apokalyptik bleibt stets mit Aporien behaftet und unvollständig, unabhängig davon, in welche relative Nähe oder Distanz man beide Bewegungen oder Strömungen zueinander setzt.
2. Die Prophetie im engeren Sinne des Wortes hat, wie längst erkannt ist, ihre eigene Binnengeschichte. Sie wird i.d.R. dreigeteilt in vorexilische, exilische und nachexilische Prophetie. Vergrößernd und mit Vorbehalten lassen sich die Unterschiede phänomenologisch mit den Stichworten »vorexilische Unheilsprophetie« und »(nach-)exilische Heilsprophetie« für Israel verbinden. Die Apokalyptik läßt sich mit ihrer einerseits simultanen, andererseits diachronen Verschränkung von Heils- und Unheilserwartungen in diesem Raster jedoch nicht hinreichend erfassen.

⁷² Vgl. Koch, Visionsbericht.

⁷³ Vgl. J. Jeremias, Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch, in: V. Fritz / K.-F. Pohlmann / H.-Ch. Schmitt (Hgg.), Prophet und Prophetenbuch. FS Otto Kaiser zum 65. Geburtstag, BZAW 185, Berlin / New York 1989, 82-97; P.D. Hanson, Alttestamentliche Apokalyptik in neuer Sicht (1971), in: Koch / Schmidt, Apokalyptik, 440-470.

⁷⁴ Vgl. A. Vanhoye, L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans L'Apocalypse, Bibl 43 (1962), 436-472; B. Erling, Ezekiel 38-39 and the Origins of Jewish Apocalyptic, in: Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren I, Brill 1972, 104-114; M. Nobile, Beziehung zwischen Ez 32,17-32 und der Gog-Perikope (Ez 38-39) im Licht der Endredaktion, in: J. Lust (Hg.), Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation, BETHL 74, Leuven 1986, 255-259; D.I. Block, Gog and the Pouring out of the Spirit. Reflections on Ezekiel xxxix 21-9, VT 37, 1987, 257-270.

3. Was bisher nur ungenügend berücksichtigt wurde ist die allenthalben nachweisbare Beobachtung, daß nicht nur die »klassische« Prophetie, sondern auch die Apokalyptik eine eigene Binnengeschichte aufweist. Zwischen den frühen apokalyptisch (oder spätprophetisch?) inspirierten Kreisen, von Hermann Gunkel und Otto Plöger als »Konventikel« bezeichnet (s.o.), und den Verfassern der großen Apokalypsen liegt nach den Funden in Qumran (1Hen) ein Zeitraum von 400-500 Jahren.⁷⁵ Es ist schwerlich vorstellbar, daß eine Bewegung über so lange Zeiträume homogen und konsistent bleibt, ohne beträchtliche soziologische und ideologische Morphologien aufzuweisen, d.h. ohne daß sich die Vorstellungswelt und die Trägerkreise gewandelt hätten. M.a.W.: Was um 300 v.Chr. als apokalyptische Bewegung begann, ist nicht ohne weiteres mit dem identisch, was um 100 n.Chr. gemeinhin als »apokalyptisch« identifiziert wird.

4. Zwischen den Propheten und den apokalyptischen Konventikeln der ersten Stunde stehen namentlich unbekannte und soziologisch schwer greifbare Tradenten und Prophetenschüler, die zu den Wegbereitern der Apokalyptik zählen. Ihre redaktionelle Aktualisierung des prophetischen Wortes war, heuristisch gesehen, bahnbrechend und wegweisend für die Apokalyptiker, die auf diese Art der »Fortschreibung« zurückblickten und an sie anzuknüpfen versuchten.

Es gehört zu den Paradoxien der Forschungsgeschichte, daß ausgerechnet die *Religionsgeschichtliche Schule*, welche die Apokalyptik als eigenständige Bewegung entdeckte und gerade die Differenzen zwischen Prophetie und Apokalyptik zum ersten Mal mit historischen Mitteln präzise erfaßte, im Blick auf die Geschichte der Apokalyptik in einer die historische Dimension vernachlässigenden phänomenologischen Sicht befangen blieb. Die Religionsgeschichtliche Schule hat bei der Frage nach dem Ursprung der vermeintlich aus dem Iran importierten apokalyptischen Vorstellungswelt die *Geschichte* der Apokalyptik aus den Augen verloren (s.o.). Dies ist sicherlich auch dadurch bedingt, daß die Apokalyptik am Anfang des 19. Jahrhunderts zeitlich kleinräumiger und für innerbiblisch unbedeutsamer angesehen wurde, als dies heute der Fall ist.

Dennoch: Selbst wenn die Apokalyptik religionsgeschichtlich auf einen Zeitraum von nur 250 Jahren zu reduzieren wäre, eine beachtliche Geschichte hätte sie allemal gehabt. Zu denken wäre etwa an die Umbrüche von der Perserzeit zum Hellenismus, von den Seleukiden zu den Makkabäern, von der hasmonäischen Dynastie zur römischen Zeit, bis hin zu den Jüdischen Kriegen. Diese Epochen haben tiefe Spuren in Israels Geschichte hinterlassen – könnten sie spurlos an der Geschichte der Apokalyptik und ihren Trägerkreisen vorübergegangen sein? Die religi-

75 Vgl. Koch, Einleitung, 10.

onsgeschichtliche Forschung hat zumindest weitgehend so getan.⁷⁶ Hatte doch unter den Forschern über ein Jahrhundert lang ein gewisser Konsens darin bestanden, daß die israelitische Apokalyptik überraschend mit dem Danielbuch einsetze, wobei sich Dan zugleich als eine bereits vollständig elaborierte Apokalypse darbot.⁷⁷ Die Annahme, daß die Apokalyptik im Alten Testament schlagartig präsent ist und sich zugleich in elaborierten literarischen Gebilden wie den Apokalypsen niederschlug, konnte auf Dauer keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Apokalyptik sein.

7.1. Die apokalyptische ›Fortanschreibung‹ der Prophetie

Trotz der bereits genannten terminologischen Aporien ist es wohl ratsam, vorerst am Sammelbegriff »Apokalyptik« festzuhalten, um das wissenschaftliche Gespräch nicht durch neue Semantiken weiter zu erschweren. Sinnvoller wäre es allerdings, von einer oder vielleicht mehreren apokalyptischen Strömung(en) zu sprechen, da im Terminus »Strömung«, der von O.H. Steck profiliert wurde,⁷⁸ ein geschichtliches Entwicklungspotential und eine Morphologie der apokalyptischen Bewegung intendiert ist. Man kann mit Recht vermuten, daß sich diese Morphologie nicht nur im wechselnden Gedankengut, sondern auch in den durchaus disparaten Trägerkreisen dieser Strömung spiegelte. So fließend wie die ganze Bewegung, die immerhin etwa 400 Jahre lang die Religionsgeschichte Israels und des Christentums prägte, sind m.E. auch die Übergänge zwischen Prophetie und Apokalyptik zu verstehen.

Dennoch ist die Apokalyptik nicht nur die »Fortsetzung der Prophetie mit andern Mitteln«. In der Entstehungs- und Frühphase mag man das noch so empfunden haben, wofür auch spricht, daß sich die Früh- und Protoapokalyptik mit ihren Neuinterpretationen der endzeitlichen Ereignisse in die Sammlungen prophetischer Überlieferungen eintrug (vgl. Jes 2; 9; 11; 24-27; 29,9-24; Tritojes; Joel 3-4; Sach [1-8] 9-18; Mal).

Ausgangspunkt dieser frühapokalyptischen Bewegung könnte, wie bereits in der Frühzeit der Apokalyptikforschung vermutet wurde,⁷⁹ die Spannung zwischen vorexilischer, radikaler Unheilsprophetie (Am, Jes, Jer) und exilischer Heilsprophetie gewesen sein, wie sie bei Dtjes und Ez greifbar wird. Wir vermuten, daß die Apokalyptik vor allem aus zwei Quellen gespeist wird:

⁷⁶ M.W. ist der bisher erste ernsthafte Versuch, eine Geschichte der Apokalyptik auf einer soliden textlichen Grundlage zu schreiben von Hartmut Gese anhand des Sacharjabuches unternommen worden – ein in jeder Hinsicht bemerkenswerte Arbeit. Vgl. Gese, Anfang, 202-230; vgl. auch Schmidt, Apokalyptik, 265ff; R. Albertz, Religionsgeschichte 2, 634ff.

⁷⁷ Vgl. Schmidt, Apokalyptik, 35-63.

⁷⁸ Vgl. Anm. 42.

⁷⁹ Vgl. Schmidt, Apokalyptik, 110ff.123 u.ö.

1. Zum einen aus einem nicht eingelösten *Verheißungsüberschuß* (Dtjes), der nicht zuletzt durch Hag 2 und Sach 2-4 neue Nahrung erhielt.⁸⁰
2. Die zweite Quelle der Apokalyptik ist m.E. die Erfahrung fortwährender Gottesgerichte über Israel in nachexilischer Zeit, wie man sie in Form der hellenistischen Königreiche seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert v.Chr. erfuhr.

Ich halte das spezifisch apokalyptische Verhältnis von Heil und Unheil, von Weltpessimismus und Zukunftsoptimismus für eine Frucht dieser Spannung und damit für ein Produkt der Wirkungsgeschichte prophetischer Traditionen in der Apokalyptik. Gegen die Ansicht, daß die Apokalyptik eine Spätform der prophetischen Bewegung darstellt, können jedoch Einwände geltend gemacht werden, die m.E. mit der Morphologie der Apokalyptik zusammenhängen:

1. In der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v.Chr. ist festzustellen, daß sich apokalyptische Texte nicht mehr in Form von Zusätzen bzw. redaktionellen Schichten in den Prophetenbüchern anlagern, sondern eigene literarische *Makrogattungen*, die Apokalypsen, bilden (z.B. Dan).

2. Damit korrespondiert die Tatsache, daß diese Texte nicht mehr *anonym*, sondern *pseudonym* überliefert werden (Dan, Hen, Esr etc.).

Der Übergang von der *Anonymität* zur *Pseudonymität* markiert eine entscheidende Wende der apokalyptischen Strömung und bedarf einer einleuchtenden Erklärung. Diese Entwicklung hängt nach meiner Einschätzung aufs engste mit dem definitiven Abschluß des zweiten Kanonteils zusammen, den »Neviim«.

7.2. Der Abschluß des Prophetenkanons und seine Folgen für die Apokalyptik

Die Dreiteilung des alttestamentlichen Kanons in »Tora«, »Neviim« und »Ketuvim« markiert nicht nur eine Wertigkeit der einzelnen Kanonsegmente, sondern auch die Stadien eines sukzessiven Kanonisierungsprozesses. Die »Neviim acharonim« (spätere Propheten), wie die sog. Schriftpropheten in der hebräischen Bibel genannt werden, sind, wie auch das DtrG, bekanntlich durch eine jahrhundertelange Sammel- und Redaktionstätigkeit zu den heute vorliegenden Anthologien der prophetischen Bewegung gewachsen. Eine solche Sammel- und Redaktionstätigkeit setzt das Selbstverständnis voraus, daß Prophetie kein bloß kontingentes Ereignis

⁸⁰ Ich halte den Begriff »Verheißungsüberschuß« hier für sinnvoller als die Rede vom »Enttäuschungsmotiv«, das seit dem Ende des 19. Jhs bis heute in der Literatur immer wieder genannt wird (vgl. Anm. 79). Aus Enttäuschung entsteht schwerlich eine so gewaltige Schubkraft eschatologischer Spekulation, wie wir sie in der Apokalyptik finden (dies ist religionspsychologisch höchst problematisch). »Verheißungsüberschuß« ist hier der produktivere Begriff, weil sich diese Bezeichnung, die vom Faktum der (noch) nicht erfüllten Weissagung ausgeht, einer psychologisch-rezeptiven Wertung enthält.

nis einer vergangenen Zeit ist, sondern als fortdauerndes, anhaltendes Geschehen aufgefaßt wurde, dessen Relevanz auch mit der geschichtlichen Erfüllung der (Unheils-)Prophetie mitnichten obsolet geworden war.

Die daraus resultierende vielschichtige Redaktionsarbeit, die sich durch Anachronismen sowie inhaltliche und stilistische Brüche und Inkompatibilitäten verrät, hat den Sinn und Zweck, das den Propheten anvertraute Gotteswort zu aktualisieren, wie die paränetischen Glossen besonders deutlich machen. Diese »Fortschreibung« der Prophetie versteht sich als auslegende Aktualisierung, die durch kontextuelle Verknüpfungen, durch Leitworte und Leittraditionen hergestellt wird.

Die neuere »redaktionsgeschichtliche Schule« hat sich in den letzten Jahrzehnten bemüht, den Nachweis durchlaufender, diachron abhebbarer Schichten innerhalb des Prophetenkanons zu führen, die sich aufgrund von zeitgeschichtlichen Indizien datieren lassen (u.a. O.H. Steck, O. Kaiser, K.-F. Pohlmann). Diese redaktionellen Bearbeitungen lassen sich, nach Ansicht dieser Schulrichtung, zumindest partiell auch synchron durch den gesamten Prophetenkanon verfolgen, wobei man konzeptionelle Entsprechungen innerhalb mehrerer Schriften feststellen könne, was auf durchlaufende Redaktionsschichten innerhalb des Corpus propheticum schließen lasse.

Steck hat in einer bemerkenswerten Studie⁸¹ eine vorläufiges Resümee seiner Studien vorgelegt und die geschichtliche Abfolge dieser Redaktionsstufen, die eine solche »Fortschreibung« darstellen, anhand des Jes-Buches und des Dodekaprophetons untersucht.⁸² Das Zwölfprophetenbuch nennt Steck »Mehrprophetenbuch«, weil die Zwölfzahl sekundär sei und das Buch Maleachi s.E. ursprünglich eine mehrfach gestaffelte Redaktionsschicht des Sach-Buches darstellt.⁸³ Aufgrund gemeinsamer sowie voneinander abweichender Endzeitvorstellungen und der ständig wechselnden Feinde Israels in diesen Schichten, zeichnet er ein sorgfältig recherchiertes Bild der Schriftprophetie bis zum Abschluß des Prophetenkanons nach. Die zwischen den einzelnen biblischen Schriften bestehenden Sachkohärenzen schlagen sich dabei in Form von Heils- und Unheilserwartungen nieder. Ich möchte dies einen *eschatologischen Pluralismus* nennen, für den sich nachstehend einige Beispiele anführen lassen:⁸⁴

81 Vgl. Steck, Abschluß.

82 Analoge Arbeiten liegen übrigens auch für das Buch Ez vor. Vgl. J. Garscha, Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39, EH.T 23, 1974; F.-L. Hossfeldt, Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches (fzb 20), Würzburg 1977; K.-F. Pohlmann, Ezechielstudien (BZAW 202), Berlin / New York 1991.

83 Vgl. Steck, Abschluß, 35ff.

84 Vgl. dazu a.a.O., 25-72.

1. Die positive bzw. negative Konnotation des Gottesvolkes bezieht sich entweder auf:
 - a) Juda
 - b) Israel
 - c) Nord- und Südreich gemeinsam (dies läßt auch Rückschlüsse auf die Samaritanerproblematik zu, vgl. Sach 13,7f)
2. Das Feindbild Israels wechselt:
 - a) Assyrien (Seleukiden)
 - b) Babylon (Seleukiden?)
 - c) Griechenland (Alexander)
 - d) Ägypten (Ptolemäer)
 - e) Assyrien und Ägypten (Seleukiden und Ptolemäer)
 - f) Welt insgesamt
3. Die Heilserwartungen erstrecken sich auf:
 - a) Israel
 - b) Juda
 - c) »Rest«
 - d) einzelne Völker (z.B. die miteinander verfeindeten Assyrer und Ägypter)
 - e) Welt insgesamt

Auf der historischen Ebene ist eine Synchronisierung dieser Feindbilder unmöglich, weil sie einander widersprechen. Transferiert man diese Beobachtungen jedoch auf die diachrone Ebene, also in eine zeitliche Abfolge, dann machen diese Aussagen, wie Steck zu zeigen vermag, durchaus Sinn, zumal die Palästina dominierenden politischen Zentralmächte in spätnachexilischer Zeit in rascher Reihenfolge wechselten. Die Fortschreibung der Prophetie paßt nach Steck bis in die Mikrogeschichte einzelner Ereignisse hinein in erstaunlich präziser Weise in die Zeit zwischen dem Zerfall des persischen Reiches und den Makkabäeraufständen. Dabei zeigt sich eine latente Bereitschaft, die klassischen Anliegen der Schriftprophetie apokalyptisch zu steigern:

1. So erweitert sich Zug um Zug der Adressatenkreis in den Fremdvölkersprüchen auf die neuen Feinde Israels, wie die Makedonen Alexanders d.Gr. und seiner Nachfolger (Sach 9,13).
2. Wie eng die Anbindung an vorgegebene prophetische Orakel ist, zeigt die Identifizierung Assurs mit den Seleukiden bzw. Ägyptens mit den Ptolemäern in Sach 10,10f.
3. Die Enttäuschung über die politischen Machthaber jeder Provenienz mündet schließlich in Aussagen über ein universales, ja kosmisches Weltgericht (Jes 13,5ff; 24-27; vgl. auch Ez 38f).
4. Parallel dazu entwickelt sich die polarisierende Vorstellung, die nicht nur die Feinde Israels, sondern auch das Gottesvolk in Gute und Böse, Gehorsame und Abtrünnige, Jahwe-Treue und Kollaborateure unterteilt.
5. Heil und Unheil werden somit ethnisch eingeschränkt. Das universale Gericht, das Israel und die Völker umfaßt, mündet schließlich in eine analoge Heilszeit (Jes 2; 27; Sach 14).

Es ist daher zu vermuten, daß sich der Verheißungsüberschuß seitens der Propheten und ihrer Tradenten mit der Enttäuschung über das Ver-

sagen der politischen Instanzen (v.a. der sog. »Fremdvölker«) verbindet. Anders als unter Kyros und der Herrschaft der Achämäniden versagen die makedonischen Oberherren als Jahwes Boten, Recht und Gerechtigkeit zu gewährleisten und Jahwes Gerichte durchzuführen (vgl. die Botschaft Protojesajas von Jahwes Herrschaft über die Assyrer⁸⁵). Stattdessen konzentrierten sich diese »Mittelmächte« auf den je eigenen Machterhalt und Machtausbau und vernachlässigten ihre kosmologischen ordnungspolitischen Kompetenzen. Daher wird die Gerichtsfunktion m.E. schließlich wieder unmittelbar der himmlischen Instanz unterstellt, wie wir es schließlich ausgeprägt in der Apokalyptik finden: *Jahwe wird aufgrund des faktischen Versagens der Fremdvölker, ihre Ordnungsfunktion im Kosmos wahrzunehmen, zum Weltenrichter.*

Die rasch wechselnden Feinde Israels in hellenistischer Zeit (vgl. Dan 11) ließen eine Einteilung der Fremdvölker in »Böse« und »Gute«, wie noch z.Zt. Deuterocesajas, nicht mehr zu.⁸⁶ Die Unfähigkeit irdischer Instanzen, Recht und Gerechtigkeit im Auftrag Jahwes zu gewährleisten und Jahwes Gerichte zu vollstrecken, war durch die geradezu »chaotische« und diffuse Eroberungs- und Hegemonialpolitik von Seleukiden und Ptolemäern mit ihren ständig wechselnden Fronten offenbar geworden. Aufgrund der gewaltigen quantitativen Steigerung der Feinde Israels, die man in hellenistischer Zeit erstmals in Form von griechischen Massenheeren wahrnahm, und der zunehmenden Gottlosigkeit, die man im Hellenismus unter den Seleukiden erlebte, verlor jegliche historische oder ethnische Differenzierung der Fremdvölker ihren Sinn und ihre Berechtigung. Der politische Kosmos war in spätnachexilischer Zeit aus dem Ruder gelaufen und zu einer kollektiven Bedrohung des – aufgrund der Samaritanerproblematik ebenfalls zerissenen – Gottesvolkes geworden.

Damit war jedoch das prophetische Wort nicht hinfällig geworden, welches, schon in exilisch-frühnachexilischer Zeit, ein universales, den ganzen Kosmos umfassendes Heil angekündigt hatte (Jes 2; 11). Dieses Wort erwies sich als weiterhin gültig, indem es den Gerichtsauftrag an Jahwe selbst redelegierte. Diese Entwicklung – Versagen der irdischen Instanzen und unmittelbares Eingreifen Jahwes – zeigt sich im Sach-Buch in den Kapiteln 9-14 durch den zunehmenden Verzicht des Messias, politische und militärische Mittel zur Durchführung der Gottesherrschaft einzusetzen.⁸⁷

Von hier aus war es nur noch ein kleiner Schritt zur Ausbildung eines ontologisch verstandenen, pessimistischen und weltverneinenden Dualismus, der alles von Gott und nichts mehr von der Welt erwartet. Dieser

85 Vgl. W. Dietrich, *Jesaja und die Politik*, BevTh 74, München 1976, 60ff.246ff.

86 »Mit der angestrebten Orientierung am Corpus propheticum soll dem Gottesvolk der Zeit die Versuchung genommen werden, die realpolitischen Fremdmächte als Heilbringer oder als Verderber Israels zu überschätzen« (Steck, Abschuß [s.o. Anm. 15], 148).

87 Vgl. Schmidt, *Glaube*, 243-246.

Dualismus mag vielleicht in der iranischen Religionsgeschichte systematisch entwickelt worden sein. Er mag in sich auch dem heutigen Betrachter als ein spätes »Gemisch babylonischer und persischer Religion« darstellen (vgl. Bousset und Greßmann, 1926). Vielleicht handelt es sich aber auch lediglich um sehr lose traditionsgeschichtliche Anleihen, um Interpretamente amorpher (spätprophetischer?) Provenienz, die in der Frühphase der Apokalyptik in einer israelspezifischen Brechung übernommen wurden. Man sollte doch sehr vorsichtig sein, hier pauschal von einem Eindringen der babylonischen oder iranischen Religion in die Religionsgeschichte Israels zu sprechen. Davor sollte uns schon das kritische Potential der prophetischen Bewegung insgesamt und auch das der Apokalyptik warnen, die ja insofern ausgesprochen konservativ war, als sie Fremdeinflüsse als Gefährdung der eigenen Überlieferungen verstand und diese entschieden bekämpfte. Die späte Prophetie oder die frühe Apokalyptik muß in solchen dualistischen Interpretamenten zumindest Spuren der eigenen Tradition erkannt haben. Anders scheint m.E. die Übernahme solcher Vorstellungen nicht plausibilisierbar zu sein. Konkret impliziert dies: Der weltverneinende Dualismus mag Ausdruck dafür sein, daß sich Jahwes Herrschaft aufgrund des Versagens Israels und der Heidenvölker nicht mehr *mittelbar* (über die Völkerregime), sondern *unmittelbar* durch Gott selbst vollziehen wird.

Folgerichtig entwickelte sich diese Interpretation zur Vorstellung von »einem neuen Himmel und einer neuen Erde«, die ein Redaktor in Jes 65,17ff (ca. 300-270 v.Chr.) ansagte. Daß die Weltgeschichte zu einem, wenn auch vorläufigen, Ende kommen könnte, entstammt ebenfalls prophetischer Tradition. Wird in Am 8,2 das definitive »Ende Israels« angekündigt, so kann dieser Gedanke hermeneutisch ohne große Schwierigkeiten auf das Weltende übertragen werden, was nunmehr dem universal ausgerichteten Zeitgeist entsprach. Vielleicht korrespondiert mit diesem Dualismus auch der Wechsel der messianischen Gestalt vom irdischen »Davidssohn« (Jes 9; 11) zum himmlischen »Menschensohn«, wie er in Dan 7 und auch weiterhin der deuterokanonischen apokalyptischen Literatur erscheint.⁸⁸

Der Dualismus iranischer oder mesopotamischer Provenienz ist damit nichts weiter als ein traditionsgeschichtliches Interpretament, um die

88 Vgl. C. Colpe, Der Begriff »Menschensohn« und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen, *Kairos* 11 (1969), 241-263; H.S. Kvanvik, Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man, *WMANT* 61, Neukirchen-Vluyn 1988; K. Müller, Der Menschensohn im Danielzyklus, in: *ders.*, Studien zur frühjüdischen Apokalyptik, *SBAB* 11, Stuttgart 1991, 229-278; K. Koch, Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik, *JBTh* 8, Neukirchen-Vluyn 1993, 73-102; E. Haag, Der Menschensohn und die Heiligen (des) Höchsten. Eine literar-, form- und traditionsgeschichtliche Studie zu Daniel 7, in: A.S. v.d. Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, *BETHL* 106, Leuven 1993, 137-185.

traditionelle Heilsprophetie zu stützen. Sollte mit dieser Hypothese das Selbstverständnis der frühen Apokalyptiker richtig erfaßt sein, dann handelt es sich bei dem Wechsel vom mittelbaren zum unmittelbaren Eingreifen Jahwes in diese Welt zwar um einen beachtlichen qualitativen, nicht jedoch um einen kategorialen Unterschied zur vorangegangenen prophetischen Überlieferung.

Auch die apokalyptische Symbolik ist m.E. keine eigenwillige Erfindung der Apokalyptiker. Die symbolischen Gesichte des Amos (Am 7-9), Jeremias und Ezechiels sowie die prophetischen Zeichenhandlungen insgesamt sind prophetisches Erbe, an das die Apokalyptik anknüpfen konnte. Vielleicht läßt sich der Unterschied im Anschluß an Kochs Studie auf den Wechsel von einem *typologischen* zu einem *allegorischen* Verständnis von Symbolwelten bringen.⁸⁹ Auch diese Differenz ist m.E. keine kategoriale, da der allegorische Symbolismus eine Weiterentwicklung der in Israel verbreiteten Redeweise in Rätseln, Zeichen und Symbolen darstellt.⁹⁰ Auch ist Skepsis angebracht, wenn behauptet wird, daß die apokalyptische Allegorie die prophetische, aus sich selbst heraus verständliche Symbolrede (Typologie) verdrängt habe. Analog zum Neuen Testament kann durchaus ein Nebeneinander von typologischen und allegorischen Symbolwelten vermutet werden, wie dies auch in der Schriftauslegung des Apokalyptikers Paulus konstatierbar ist (vgl. 1Kor 10,1-11 mit Gal 4,21-31).

7.3. Von der Apokalyptik zu den Apokalypsen

Ein Problem der Frühphase der apokalyptischen Strömung bestand darin, daß sie verschiedene, miteinander konkurrierende Vorstellungen des kommenden Heils bzw. Unheils generierte, ohne diese zunächst miteinander auszugleichen. Von der Apokalyptik als einer halbwegs geordneten und in sich stringenten Bewegung kann m.E. zunächst keine Rede sein. Nationale, internationale und kosmisch-ökologische Konzeptionen von Heil und Unheil stehen zunächst unversöhnt nebeneinander. Ihre geschichtliche Disparatheit macht ihre Erforschung daher auch so schwierig. Eine Systematisierung und Harmonisierung des zunehmenden eschatologischen Pluralismus' erfolgte erst auf literarischem Wege, d.h. mittels der Apokalypsen. Wie kann dies erklärt werden?

Der durch die spätedeuteronomistische Endredaktion vollzogene Abschluß des Prophetenkanons (ca. 200 v.Chr.)⁹¹ verhinderte eine Weiterentwicklung der Apokalyptik im Rahmen der vorhandenen prophetischen Schriften. Durch das Verdikt über jede künftige Prophetie in Sach 13,2-6 sowie durch das deuteronomistische Konzept vom Toragehorsam in Jos

89 Koch, Visionsbericht, 428f.

90 Vgl. z.B. Ri 14 und die Bedeutung des מַשַּׁל in Prov.

91 Vgl. Steck, Abschluß, 146-150.167-178.

1,6-9 und Mal 3,22 wurde der gesamte zweiteilige Prophetenkanon von einer Klammer konzeptionell umschlossen und im Sinne des Toragehorsams »domestiziert«. Daraus lassen sich bestehende Spannungen zwischen dem späten Deuteronomismus und der (Proto-)Apokalyptik ableiten, die von Plöger unter dem Antagonismus »Theokratie« und »Eschatologie« erfaßt wurden (s.o.). Die ausufernde eschatologische Spekulation war durch die Kanonisierung und Torazentrierung der beiden Teile der »Neviim« obsolet geworden.⁹²

Diese Endredaktion fällt nach Steck in die Zeit des Wechsels von der Ptolemäer- zur Seleukidenherrschaft über Palästina (ca. 200 v.Chr.). Der in dieser Zeit abgeschlossene und vom Toragehorsam her konzipierte Prophetenkanon kann dann als Instrument zur Abwehr massiver hellenistischer Einflüsse gedeutet werden.⁹³ Diese Konzeption wurzelt in der Überzeugung, »daß es Prophetie für Israel in der Jetztzeit nur noch als schriftlich überlieferte gibt und die lange Reihe solcher überlieferter Propheten abgeschlossen ist«⁹⁴. In dieser Phase der Religionsgeschichte Israels, die angesichts der von außen drohenden Gefahren eine Traditionssicherung notwendig machte, kann daher nicht nach neuen »Propheten« Ausschau gehalten werden. Die prophetische Erwartung reduziert sich auf den (eschatologisch) wiederkehrenden Elia als Verkörperung der Prophetie schlechthin (Ma 3,23f). Prophetie wird so zu einem Medium, welches das »Funktionieren des Jahwe-Wortes« (v. Rad) im Blick auf den Toragehorsam der Vergangenheit aufzeigt.

8. Thesen zu Pseudonymität, Geheimnismotiv und Dualismus der Apokalyptik

Sollten die genannten Beobachtungen und Folgerungen im Ansatz richtig sein, so lassen sich folgende Thesen daraus ableiten:

1. Die Apokalyptik kann sich im ausgehenden 3. Jahrhundert v.Chr. nicht länger innerhalb des kanonisch fixierten Wortbestands des Prophetenkanons entfalten. Das Daniel-Buch, das ein bereits elaboriertes Stadium der Apokalyptik belegt, kann daher auch nur noch im dritten Kanonteil, den »Ketuvim«, heimisch werden. Aus der *anonymen* Fortschreibung der Prophetie bzw. der Protoapokalyptik wird – gezwungenermaßen, und nicht aufgrund vermeintlich hybrider Vollmachtsansprü-

⁹² Vgl. a.a.O., 172: »Nebiim wird im literarischen und sachlichen Anschluß an Tora gebildet, Nebiim ist in Jos 1 und Mal 3,22 durch Aussagen gerahmt und die »späteren« Propheten sind durch entsprechende Aussagen in den voranstehenden »früheren« Propheten vorausfixiert, die Israel den heilsentscheidenden Hinweis auf die Jahwe-Tora durch Mose exponieren« (vgl. auch a.a.O., 112-120).

⁹³ Vgl. a.a.O., 119f.

⁹⁴ A.a.O., 168.

che der apokalyptischen Autoren – die *pseudonyme* Apokalyptik. Sie ist unmittelbare Folge des spätdeuteronomistischen Prophetenverständnisses mit seiner Theorie von der »erloschenen« und fortan nur noch schriftlich zugänglichen Prophetie (Sach 13,2-6).

2. Aus diesem Grund wurden von den Autoren / Tradenten der apokalyptischen Schriften keine prophetischen Pseudonyme gewählt, sondern solche der Schriftgelehrten (wie Esra) oder der Weisen der Vorzeit (Daniel, Henoch, Adam, Patriarchen etc.). Denn die Ahnherren der Menschheit verfügten schon aufgrund ihres Alters und ihrer bereits kanonischen Autorität über ein esoterisches Weltwissen. Über die Herkunft der Apokalyptik aus der Weisheit ist durch die Camouflage der Autoren / Tradenten noch nichts gesagt. Dies gilt besonders auch deshalb, weil die Apokalyptiker – anders als es die Postulate heutiger Exegeten nahelegen – in der Weisheit keine zwingende Antipode zur Prophetie sahen (dies gilt wohl auch umgekehrt, vgl. Sir). Daß Propheten auch mit der Weisheit vertraute Menschen gewesen sind, war bereits durch die prophetische Tradition verbürgt (vgl. Am; Jes).

3. Das Weltwissen bündelt sich gleichsam in den Ahnen und großen Lehrern des Gottesvolkes, die, zumal sie nicht zu den stigmatisierten Propheten gehörten, kanonische Dignität beanspruchen durften und zu den Aspiranten des noch nicht abgeschlossenen dritten Kanonteils (Ketuvim), zählen. D.h. es werden längste verstorbene Größen der eigenen Vergangenheit zu Protagonisten der apokalyptischen Bewegung stilisiert, um das in Sach 13,2-6 formulierte spätdeuteronomistische Stigma der ausufernden »modernistischen« und esoterischen Eschatologie zu umgehen.

4. Die Verwendung von aus der Weisheit stammenden Pseudonymen hat daher m.E. keine unmittelbare Relevanz für den Ursprung der Apokalyptik, sondern bezieht sich lediglich *apologetisch* auf die formale Autorität, die eine kanonische Schrift beanspruchen darf, die als solche auf keinen prophetischen Autor mehr zurückgeführt werden durfte (vorausgesetzt, sie intendierte eine kanonische oder sonstwie gültige Anerkennung). Die Gegenprobe läßt sich dadurch erbringen, daß Pseudonymität für die Apokalyptik nicht zwingend bzw. konstitutiv ist, wie Tob 14 und ApkJoh zeigen.

5. Weil die Gottesoffenbarung im ausgehenden dritten Jahrhundert v.Chr. in der spätdeuteronomistischen Optik zu einer geschichtlichen – will heißen: vergangenen Größe – geworden war, die neuerliche, die Tora transzendierende Offenbarungen vor dem kommenden Ende ausschloß, entstand die Fiktion von der Vorzeitigkeit der Autoren bzw. Verfasser der Apokalypsen. Weil eine auslegende »Fortschreibung« der prophetischen Überlieferung in der Gegenwart der Autoren mit dem Abwehrkampf gegen (die hellenistische) Überfremdung kollidierte, wurden die moralisch und theologisch integren Persönlichkeiten Henoch, Esra und Daniel zu den Gewährsleuten der apokalyptischen Belehrung, die auch von der spätdeuteronomistischen Redaktion nicht übergangen werden konnten.

6. Die Gründe für das Geheimnis- sowie das Geheimhaltungsmotiv mit der fingierten Vorzeitigkeit sind daher m.E. nicht in der Apokalyptik selbst zu suchen, sondern scheinen von außen, vor allem von den deuteronomistischen Zensoren aufgezwungen zu sein. Das Überleben der frühen apokalyptischen Zusätze im nunmehr abgeschlossenen Prophetenkanon belegt, daß die Apokalyptik auf Pseudonymität durchaus auch hätte verzichten können. Solange eine textimmanente Fortschreibung der Tradition möglich war, mußte auch die Frage nach dem individuellen oder kollektiven Autor von untergeordneter Bedeutung sein.

7. Die zweite, pseudepigraphische Phase der Apokalyptik, die mit Dan literarisch greifbar wird, wahrt insofern die Kontinuität zur vorausgehenden pseudonymen Phase, als sie sich weiterhin als eine zukunftsorientierte Schriftauslegung versteht. So wird Daniel als ein Mensch beschrieben, der Geheimnisse zu deuten versteht (hebr. גִּלָּי = offenbaren, deuten), vgl. Dan 2.⁹⁵ Mit dem Ende der Prophetie und der theologischen Theorie des späten Deuteronomismus von ihrem Abschluß beginnt die Blütezeit der Auslegung, die nicht länger als Glosse in den bereits kanonischen Text eingetragen werden muß bzw. kann.

8. Diese zweite Phase der Apokalyptik, die später durch das Christentum einen mächtigen Resonanzboden erhielt, generierte eine Vielzahl kleinerer und größerer Apokalypsen und verhalf der Apokalyptik dazu, eine Massenbewegung zu werden, die soziologisch nicht länger auf Unter- und Oberschichtszirkel begrenzt blieb. Wie Gerschom Scholems berühmter Aufsatz über die Apokalyptik zeigt, ist es dem Judentum (wie auch dem Christentum) in seiner ganzen Geschichte nicht gelungen, die Apokalyptik ganz aus ihrer Tradition zu eliminieren, wenngleich die Sublimierung dieses religiösen Erbes immer wieder betrieben wurde.⁹⁶

9. Indem sich die Apokalyptik in ihrer pseudepigraphischen Phase frei entfalten konnte, leistete sie etwas, was die kanonische Protoapokalyptik nicht leisten konnte oder wollte: sie ordnete, systematisierte und harmonisierte die divergierenden Erwartungen wie die elaborierten Apokalypsen – etwa Hen, Dan und auch die ApkJoh – belegen (z.B. durch die Integration des »Chiliasmus« in einen diachronen Ablauf der eschatologischen Ereignisse). Aus zunächst konkurrierenden eschatologischen Ansätzen und Vorstellungen werden Systeme sukzessiv abrollender Ereignisse, die man schließlich phänomenologisch als »Periodisierung der Geschichte« bezeichnen kann.

10. Eine noch zu schreibende Geschichte der jüdischen Apokalyptik wäre als auslegende Aktualisierung der prophetischen Botschaft selbst ein Versuch, »Biblische Theologie« nachzuzeichnen, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbindet, ohne die Identität

⁹⁵ Vgl. Willi-Plein, *Geheimnis*, 66-74.

⁹⁶ Vgl. Scholem, *Verständnis*, 121-167.

Jahwes, d.h. seine »Selbigkeit« (W. Zimmerli) im geschichtlichen Prozeß zu gefährden.

Wer jedoch »Biblische Theologie« nicht ganz so bunt und phantasievoll, aber auch etwas weniger grell und bizarr betreiben mag, der erinnere sich an den Ratschlag, den Auguste Sabatier, ein Ahnherr der Apokalyptikforschung, vor beinahe einem Jahrhundert seinen Zeitgenossen zu erteilen vermochte, als er die pittoreske Welt der Apokalyptik mit dem kritischen Rationalismus Kohelets verglich, um schließlich beiden Strömungen ihr theologisches Recht innerhalb des einen Kanons biblischer Schriften zuzugestehen:

»Der Glaube des einen und der Zweifel des anderen: das sind die beiden Pole der Weisheit. Wenn man zuviel Daniel gelesen hat, muß man den Prediger wieder lesen, wie man ein bißchen Chinin nimmt, um das Fieber aufzuhalten.«⁹⁷

Bibliographie

- Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (GAT), ATD.E 8/2, Göttingen 1992
- Baumgarten, J., Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen, WMANT 44, Neukirchen-Vluyn 1975
- Berger, K., Visionsberichte – Formgeschichtliche Bemerkungen über pagane hellenistische Texte und ihre frühchristlichen Analogien, in: *ders. / F. Vouga / M. Wolter / D. Zeller* (Hgg.), Studien und Texte zur Formgeschichte, TANZ 7, Tübingen/Basel 1992, 177-225.
- Betz, H.D., Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik, ZThK 63 (1966), 391-409
- Block, D.I., Gog and the Pouring out of the Spirit. Reflections on Ezekiel xxxix 21-9, VT 37 (1987), 257-270
- Böcklen, E., Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, Göttingen 1902
- Bousset, W., Die religionsgeschichtliche Herkunft der jüdischen Apokalyptik (1903), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 132-145
- , Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen 1966
- Burkitt, F.C., Jüdische und christliche Apokalypsen (1914), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 146-172
- Carmignac, J., Description du phénomène de l'Apocalyptique dans l'Ancien Testament, in: D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983, 163-170
- Charles, R.H., Prophetie und Apokalyptik (1914), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 173-193

- Clements, R.E., *Prophecy and Tradition*, Oxford 1975
- Collins, J.J., *Persian Apocalypses*, in: *ders.* (Hg.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14 (1979), 207-217
- , *The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism*, in: D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism* (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983, 531-548
- , *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, in: *ders.* (Hg.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14, 1979, 1-20
- Colpe, C., *Die Apokalyptik als Elementargedanke und als Diffusionsphänomen*, *BThZ* 11 (1994), 281-288
- , *Der Begriff »Menschensohn« und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen*, *Kairos* 11 (1969), 241-263
- Dietrich, W., *Jesaja und die Politik*, *BevTh* 74, München 1976
- Dodd, C.H., *The Parables of the Kingdom*, London ¹⁷1965
- Erling, B., *Ezekiel 38-39 and the Origins of Jewish Apokalyptic*, in: *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren I*, Brill 1972, 104-114
- Fichtner, J., *Jesaja unter den Weisen*, *ThLZ* 74 (1949), 75-80 (= *ders.*, *Gottes Weisheit. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, *AzTh* II/3, Stuttgart 1965, 18-26
- Garscha, J., *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39*, *EH.T* 23, 1974
- Gese, H., *Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch* (1973), abgedr. in: *ders.*, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, *BevTh* 64, München ³1990, 202-230
- , *Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie* (1970), abgedr. in: *ders.*, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, *BEvTh* 64, 11-30
- , *Tradition und biblische Theologie*, in: *ders.* u.a. (Hgg.), *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*, *BThSt* 2, Neukirchen-Vluyn 1978, 87-111
- Ginzberg, L., *Einige Beobachtungen zur Haltung der Synagoge gegenüber den apokalyptisch-eschatologischen Schriften* (1922), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), *Apokalyptik*, *WdF* 365, Darmstadt 1982, 214-222
- Goppelt, L., *Theologie des Neuen Testaments* (hg. von J. Roloff), Göttingen ³1981
- Greßmann, H., *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, *FRLANT* 6, Göttingen 1905
- Greyson, A.K. / Lambert, W.G., *Akkadian Prophecies*, *JCS* 18 (1964), 7-23
- Gunkel, H., *Das 4. Buch Esra. Einleitung*, in: E. Kautzsch (Hg.), *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd. II: *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900 (= Darmstadt ⁴1975)
- , *Einleitungen*, in: H. Schmidt (Hg.), *Die großen Propheten*, *SAT* II/2, Göttingen 1923, IX-LXX.
- , *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12*, Göttingen 1895
- Gunneweg, A.H.J., *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart ⁵1984
- Haag, E., *Der Menschensohn und die Heiligen (des) Höchsten. Eine literar-, form- und traditionsgegeschichtliche Studie zu Daniel 7*, in: A.S. v.d. Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, *BETHL* 106, Leuven 1993, 137-185

- Hanson, P.D., *Alttestamentliche Apokalyptik in neuer Sicht* (1971), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982, 440-470
- , *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975
- (Hg.), *Visionaries and their Apocalypses*, Philadelphia/London 1983
- Hellholm, D. (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen 1983 (²1989 mit Bibliographie)
- Hilgenfeld, A., *Jüdische Apokalyptik als Vorgeschichte des Christentums* (1857), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982, 41-54.
- Hossfeldt, F.-L., *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches*, fzb 20, Würzburg 1977
- Hunger, H., *Spätbabylonische Texte aus Uruk I*, Nr. 3, ADFGUW 9 (1977), 21ff
- Jeremias, J., *Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch*, in: V. Fritz / K.-F. Pohlmann / H.-Ch. Schmitt (Hgg.), *Prophet und Prophetenbuch. FS Otto Kaiser zum 65. Geburtstag*, BZAW 185, Berlin / New York 1989, 82-97
- Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. 1, FRLANT 51, Göttingen ³1964; Bd. 2, FRLANT 63, Göttingen 1954
- Käsemann, E., *Die Anfänge christlicher Theologie* (1960), abgedr. in: *ders.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, Göttingen ⁴1965, 82-104
- Kippenberg, H.G., *Art. Apokalyptik / Messianismus / Chiliasmus*, HRWG II, Stuttgart u.a. 1990, 9-26
- , *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, StUNT 14, Göttingen ²1982
- Klatzkin, J. / Kaufmann, J., *Apokalyptik* (1928), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982, 228-248
- Knibb, M.A., *Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses*, in: R. Coggins u.a. (Hgg.), *Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*, Cambridge u.a. 1982, 155-180
- Koch, K., *Art. Apokalypsen*, in: *ders. u.a.* (Hgg.), *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart ⁵1992, 39
- , *What is Apocalyptic? An Attempt at a Preliminary Definition*, in: P.D. Hanson (Hg.), *Visionaries and their Apocalypses*, Philadelphia/London 1983, 16-36
- , *Einleitung*, in: *ders. / J.M. Schmidt* (Hgg.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982, 1-29
- , *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten* (1971), abgedr. in: P.H.A. Neumann (Hg.), *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, WdF 307, 565-593
- , *Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik*, JBTh 8, Neukirchen-Vluyn 1993, 73-102
- , *Die Profeten, I: Assyrische Zeit*, Stuttgart u.a. ²1987; *II: Babylonisch-persische Zeit*, Stuttgart u.a. ³1995 (völlig neu bearbeitete Auflage)
- , *Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh 1970
- , *Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht*, in: D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of*

- the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983, 413-446
- / Schmidt, J.M. (Hgg.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982
- Kreissig, H., *Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit*, SGKAO 7, Berlin 1973
- Kvanvik, H.S., *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, WMANT 61, Neukirchen-Vluyn 1988
- Lang, B., *Ezechiel*, EdF 153, Darmstadt 1981
- Lau, W., *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches*, BZAW 225, Berlin / New York 1994
- Lebram, J., *Art. Apokalyptik / Apokalypsen: II. Altes Testament*, TRE 3, Berlin / New York 1978, 192-202
- Lindblom, J., *Wisdom in the Old Testament Prophets*, VT.S III, 1955, 192-204
- McKane, W., *Prophets and Wise Men*, London 1965
- Micheel, R., *Die Seher- und Prophetenüberlieferungen in der Chronik*, BET 18, Frankfurt a.M. / Bern, 1983
- Michel, D., *Weisheit und Apokalyptik*, in: A.S. v.d. Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, BETHL 106, Leuven 1993, 413-434
- Müller, H.-P., *Mantische Weisheit und Apokalyptik*, VT.S XXII, 1972, 268-293
- Müller, K., *Art. Apokalyptik / Apokalypsen: III. Jüdische Apokalyptik*, TRE 3, Berlin / New York 1978, 202-251
- , *Der Menschensohn im Danielzyklus*, in: ders., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*, SBAB 11, Stuttgart 1991, 229-278
- Neumann, P.H.A., *Prophetenforschung seit Heinrich Ewald*, in: ders. (Hg.), *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, WdF 307, Darmstadt 1979, 1-51
- Nobile, M., *Beziehung zwischen Ez 32,17-32 und der Gog-Perikope (Ez 38-39) im Licht der Endredaktion*, in: J. Lust (Hg.), *Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation*, BETHL 74, Leuven 1986, 255-259
- Osten-Sacken, P. v.d., *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, München 1969
- Plöger, O., *Prophetisches Erbe in den Sekten des frühen Judentums (1954)*, abgedr. in: ders., *Aus der Spätzeit des Alten Testaments. Studien zu seinem 60. Geburtstag am 27.11.1970* herausgegeben von Freunden und Schülern, Göttingen 1970, 43-49
- , *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn 1968
- Pohlmann, K.-F., *Ezechielstudien*, BZAW 202, Berlin / New York 1991
- R. Then, *»Gibt es keinen mehr unter den Propheten?«*. Zum Fortgang der alttestamentlichen Prophetie in frühjüdischer Zeit, BEAT 22, Frankfurt a.M. u.a. 1990
- Rad, G. v., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, München 1965 (= 1987)
- , *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970
- Rowley, H.H., *Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Eine Studie über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur Geheimen Offenbarung*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965
- Sabatier, A., *Die jüdische Apokalyptik und die Geschichtsphilosophie (1900)*, in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982, 91-113

- Schmidt, W.H., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn ⁶1987
- Schmidt, J.M., Apokalyptik, in: H.J. Boecker u.a. (Hgg.), Altes Testament, Neukirchen-Vluyn ³1989, 189-205
- , Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden in Qumran, Neukirchen-Vluyn 1969 (²1976)
- Scholem, G., Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: *ders.*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, 121-167
- Schreiner, J., Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung, Biblische Handbibliothek VI, München 1969
- Sellin, E., Der alttestamentliche Prophetismus. Drei Studien, Leipzig 1912
- Smith, J.Z., Wisdom and Apocalyptic (1975), in: P.D. Hanson (Hg.), Visionaries and their Apocalypses, Philadelphia/London 1983, 101-120
- Smith, M., On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ, in: D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983, 9-20
- Steck, O.H., Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991
- , Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit, EvTh 28 (1968), 445-458
- , Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, in: *ders.*, Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament, Gesammelte Studien, München 1982, 291-317
- , Studien zu Tritojesaja, BZAW 203, Berlin / New York 1991
- , Überlegungen zur Eigenart der spätsraelitischen Apokalyptik, in: J. Jeremias / L. Perliß (Hgg.), Die Botschaft und die Boten. FS für Hans Walter Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 301-315
- Stiegler, S., Die nachexilische Jahwe-Gemeinde in Jerusalem. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Ekklesiologie, BEAT 34, Frankfurt a.M. u.a. 1994
- Strübind, K., Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie, BZAW 201, Berlin / New York 1991
- Thompson, J.M., The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel, The Hague / Paris 1974
- Vanhoye, A., L'utilisation du livre d'Ezéchiél dans L'Apocalypse, Bibl 43, 1962, 436-472
- Vielhauer, P. / Strecker, G., Apokalypsen und Verwandtes, in: E. Hennecke / W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen ³1989, 491-547
- Volz, P., Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen/Leipzig 1903
- , Merkmale jüdischer Apokalyptik (1934), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 249-257
- Wellhausen, J., Zur apokalyptischen Literatur (1899), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 58-66
- Whybray, R.N., Prophecy and Wisdom, in: R. Coggins u.a. (Hgg.), Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter R. Ackroyd, Cambridge u.a. 1982, 181-199
- Willi-Plein, I., Das Geheimnis der Apokalyptik, VT XXVII, 1977, 62-81
- Zimmerli, W., Ezechiel. 1. Teilband: Ezechiel 1-24; 2. Teilband: Ezechiel 25-48, BK XIII / 1-2, Neukirchen-Vluyn ²1979

Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen

Am Beispiel des Bundes
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR¹

Gerhard Besier

Einleitung

Grundsätzlich ist zu sagen, daß die Grundzüge der SED-Religionspolitik gleichermaßen für alle Denominationen zutrafen. Unterschiede bei der »Bearbeitung« der evangelischen Großkirche einerseits und den kleineren Denominationen andererseits ergaben sich aus dem historisch-theologisch unterschiedlichen Verständnis der Kirchen von sich selbst,² aus den objektiven, quantitativen Bedeutungsdifferenzen der Glaubensgemeinschaften in der DDR und aus den Akzentverlagerungen der Kirche im Blick auf ihre Wirkungsmöglichkeiten in der DDR, der Bundesrepublik und der Ökumene.

Im Mittelpunkt meiner Ausführungen wird der »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR« stehen.³ Soweit ich vergleichende Betrachtungen zwischen dieser Freikirche und der evangelischen Großkirche anstelle, setze ich die in den vergangenen fünf Jahren gewonnenen Erkenntnisse über den Kirchenbund und seine Gliedkirchen voraus.⁴ Die SED-Religionspolitiker befaßten sich kaum mit der Geschichte der Freikirchen und ihren theologischen Besonderheiten, sondern zeigten sich allein an deren politischem Verhalten interessiert. So blieb auch bei der »Bearbeitung« des *Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* (in der DDR) völlig außer Betracht, daß es sich dabei um einen Zusammenschluß von drei unterschiedlichen Gruppierungen handelte, die auch

¹ Überarbeitete Version eines Vortrags anläßlich der VefGT-Tagung am 28.10.1995 in Berlin.

² Vgl. dazu im Überblick H. Reller / M. Kießig (Hgg.), *Handbuch Religiöse Gemeinschaften*, Gütersloh ³1985; E. Geldbach, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen 1989; A. Rössler, *Positionen, Konfessionen, Denominationen. Eine kleine Kirchenkunde*, Stuttgart 1988; E. Fahlbusch, *Kirchenkunde der Gegenwart*, Stuttgart u.a. 1979.

³ Vgl. dazu U. Materne, *Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR*, in: H. Kirchner (Hg.), *Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen. Ein Handbuch*, Berlin (Ost) 1987, 34–59.

⁴ Vgl. G. Besier, *Der SED-Staat und die Kirche*, 3 Bde., Berlin / Frankfurt a.M. 1993/95.

nach ihrer Fusion im »Dritten Reich« ein gewisses Eigenleben weiterführten. Neben den Baptisten umfaßte der Bund die pfingstlich geprägten Elim-Gemeinden und die Brüdergemeinden. Von den 1983 ca. 20 500 Mitgliedern des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR gehörten 12 760 (62 %) zu den Baptistengemeinden, 5370 (26 %) zu den Brüdergemeinden und 2340 (12 %) zu den Elimgemeinden.⁵ Nach der Wiedervereinigung Deutschlands sind die Freikirchen unterschiedliche Wege im Blick auf die Erhellung ihrer Vergangenheit gegangen. Während z.B. die Evangelisch-methodistische Kirche mit ihren rund 30 000 Mitgliedern in der ehemaligen DDR ihren Bediensteten eine Überprüfung empfahl, hat nach Auskunft des Herausgebers des adventistischen Zeitmagazins »Tendenzen«, Anton Schosch,⁶ die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten – ihr gehören etwa 12 000 Menschen in den neuen Bundesländern an – auf einen solchen Schritt verzichtet. Es gehört freilich zur eher losen Struktur dieser Denominationen, daß andere Mitglieder der »Siebenten-Tags-Adventisten« anderes sagen.⁷ Je kleiner eine Denomination war, umso geringer war einerseits das Interesse des Staates an ihr – sofern sie nicht, wie »Jehovas Zeugen«⁸, – mit »Provokationen« hervortrat. Andererseits scheint das Entgegenkommen der kleinen Religionsgemeinschaften dem Staat gegenüber unterschiedlich gewesen zu sein.⁹

Das Folgende steht unter dem Vorbehalt, daß – im Unterschied zu den evangelischen Landeskirchen und zur römisch-katholischen Kirche – eine Beschäftigung mit der Geschichte der Freikirchen in der DDR erst begonnen hat und das meiste Aktenmaterial noch unerschlossen ist.

5 Wiedergegeben nach U. Materne, Der BEFG in der DDR, 34-59, hier: 48f.

6 Schreiben A. Schosch an Gauck vom 13.3.1995, im Besitz des Verf.

7 Der Vertreter der Siebenten-Tags-Adventisten, Pastor J. Scholz (Lichtenberg), versicherte während einer Tagung des »Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie« Ende Oktober 1995 in Berlin, daß auch seine Denomination eine Überprüfung beantragt habe. Er wie auch der langjährige Geschäftsführer des Bundes freier evangelischer Gemeinden, H.-A. Ritter (Witten), sprachen sich für eine rückhaltlose Aufklärung des Verhaltens ihrer Freikirchen in der SED-Diktatur aus.

8 Vgl. zu dieser Denomination H. Reller / M. Kießig (Hgg.), Handbuch, 338ff. Die Verfolgungs- und Leidensgeschichte dieser Denomination durch den SED-Staat ist noch nicht erforscht.

9 Vgl. z.B. Information Buhro vom 17.4.1985 über Stimmungen / Meinungen von Funktionären der Neuapostolischen Kirche zum 40. Jahrestag der Befreiung vom Faschismus, BStU ZA MfS HA XX/4-544, 54f; vgl. a.a.O., 103-107. Die Neuapostolische Kirche war mit rund 100 000 Gläubigen die drittgrößte Kirche in der DDR. Information Steinberg vom 29.3.1989 zur Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, BStU ZA MfS HA XX/4-820, 15, 29f.

1. Konzentration auf das geistliche Gemeindeleben und frühe Respektierung der deutschen Zweistaatlichkeit (1958-1969)

Als nach der Empfehlung von Gläubigen der Baptisten-Kongreß von 1958 zu einem Fanal für den politischen Widerstand gemacht werden sollte, riet Paul Schmidt, von 1935 bis 1959 Bundesdirektor, dringend von einem solchen Schritt ab. Der Vorsitzende der Baptistischen Europäischen Föderation, Hans Luckey, schrieb an den Berliner Bundesvorsitzenden der Baptisten, Herbert Weist: »Gestern sprach ich mit Bruder Paul Schmidt. Er rät zu absoluter Neutralität, damit wir nicht Ähnliches erleben wie die Kirche.«¹⁰ Während des Kongresses betonte dann der Generalsekretär der Baptisten in der Sowjetunion, Karev, daß in seinem Land eine völlige Freiheit der Evangeliumsverkündigung bestehe; diese Einschätzung bekräftigten auch die übrigen Vorsitzenden der Baptisten aus den Ostblockländern.

Die Grundorientierung des strikten Sichheraushaltens aus gesellschaftspolitischen Fragen suchten die deutschen Baptisten auch in der Folgezeit durchzuhalten. Theologisch brachte ihnen diese Haltung kaum Probleme ein, da sie etwa eine »Wächteramtsfunktion« gegenüber dem Staat nie beansprucht hatten. Auch die strikte Trennung von Staat und Kirche mit ausgesprochen kirchenfeindlichem Grundtenor, stellte die deutschen Freikirchen vor keine neue Situation.

Die disparaten Erwartungen und das tiefe Mißtrauen der Diktatur, auch gegenüber den kleinen Denominationen, blieben freilich ein Problem. Zwar begrüßte der SED-Staat einerseits die Politikferne der Freikirchen, näherten sie sich damit doch den kommunistischen Vorstellungen von einer Kultkirche an. Andererseits wünschten die Realsozialisten spätestens seit Mitte der 70er Jahre aber auch eine innen- und außenpolitische Akklamation durch die Kirchen. Schließlich konnten die SED-Politiker nicht umhin festzustellen, daß aufgrund des missionarischen Ethos' der Baptisten und angesichts geringerer Missionserfolge im östlichen Deutschland die atheistische Propaganda nicht nur als Konkurrenz empfunden, sondern auch, daß die ideologische Anfeindung der Christen unter martyriologischen Vorzeichen und durch die Entfachung endzeitlicher Hoffnungen geradezu als äußerster Ansporn für ein verstärktes missionarisches Engagement verstanden wurde. Aus der Tatsache unüberbrückbarer weltanschaulicher Gegensätze zogen die DDR-Sozialisten den an sich richtigen Schluß, daß der »Bund evangelisch-freikirchlicher Gemeinden« ... trotz der nach außen gezeigten, relativen positiven Haltung insgesamt der sozialistischen Entwicklung negativ gegenüber« stünde. »Deshalb ist es unsere Aufgabe«, heißt es weiter, »sich mit der Gesamtheit dieser Religionsgemeinschaft operativ zu beschäftigen, um

die wahren Ziele und Pläne der Führung in Erfahrung zu bringen... Deshalb müssen wir die einzelnen Gruppen erfassen und durch IM aufklären und die feindlichen Absichten erkennen und zerschlagen.«¹¹

Allein in der Frage des »Friedenskampfes«, insbesondere im Blick auf die Ablehnung von Atombombenversuchen, sahen die SED-Politiker Anfang der 60er Jahre einen Anknüpfungspunkt für eine politisch-ethische Verständigung mit den Baptisten.

Wie schwach die inoffizielle Basis innerhalb der Freikirchen Anfang der 60er Jahre noch war, geht aus einem Bericht über deren Jugendkonferenz Ende Mai 1961 in Halle hervor. Unter den immerhin nahezu 700 Jugendlichen aus der DDR gab es offenbar keinen, der über Interna berichtet hätte, die über das jedermann zugängliche Veranstaltungsprogramm hinausgingen. Erst recht gab es unter den baptistischen Jugendleitern keinen, der die Informationsgier des Staates befriedigt hätte. Im Stasi-Bericht heißt es: »An dieser Besprechung [scil. in der Wohnung eines Predigers] haben ca. 12 Jugendfunktionäre aus dem Gebiet der DDR teilgenommen. Was auf dieser internen Besprechung behandelt wurde, ist nicht bekannt.«¹²

Es fällt auf, daß sich die MfS-Leute bei ihren Analysen bis Ende der 60er Jahre beinahe ausschließlich auf die Auswertung öffentlicher Verlautbarungen stützen mußten,¹³ also kaum über nennenswerte inoffizielle Quellen verfügten.

Mitte Juni 1968 fand in Leipzig »eine Zusammenkunft aller Baptisten in verantwortlicher Stellung statt, welche als Verbindungsleute, Abgeordnete oder in sonstigen gesellschaftlichen Funktionen enge Kontakte zu den staatlichen Organen« besaßen. Die Einladung zu dem Treffen ging auf eine Anregung des Volkskammerabgeordneten Walter Riedel, zugleich Mitglied der Brüdergemeinde in Dresden, zurück. Von der Bundesleitung wurde Rolf Dammann aus Berlin eingeladen. »Ziel dieser Zusammenkunft soll sein«, heißt es in einem Bericht der Kriminalpolizei Halle, »daß sich die progressiven Kräfte des Bundes kennenlernen und ihre Kräfte vereinen. Dabei soll erreicht werden, daß die progressiven Kräfte ihren Einfluß im Bund verstärken und die Haltung der Bundesleitung mitbestimmen. Gleichzeitig soll auch die Frage der Neuwahl des Bundespräsidenten im Jahre 1969 besprochen werden. Ebenso die Mitarbeit des Bundes in der sozialistischen Gesellschaft.«¹⁴

Die Zusammenkunft sollte auch der Vorbereitung der Wahl des neuen Bundesvorsitzenden im Jahr darauf dienen. Auf jeden Fall wollte man verhindern, daß als Nachfolger für den am 5. April 1968 verstorbenen Bundesvorsitzenden (Ost), Herbert Weist, der Leiter des Buckower Pre-

11 A.a.O., Bl. 46f.

12 Bericht Hptm. Meffert vom 23.5.1961, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 27.

13 Vgl. Information vom 26.2.1965, a.a.O., Bl. 28.

14 Bericht Much (Hptm. der K) vom 10.6.1968, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 31f.

digerseminars, Adolf Pohl, für dieses Amt kandidierte. Riedel favorisierte den Hallenser Baptistenprediger, der die Leitung der Zusammenkunft der »fortschrittlichen« Baptisten übernommen hatte. Der Generalsekretär des Bundes, Rolf Dammann, vertrat dagegen eine eher konservative, »gesamtdeutsche« Linie und betrieb die Wahl des kommissarischen Vorsitzenden, Herbert Morét, aus Eberswalde.¹⁵ Obwohl das MfS durch intensive »Gespräche« auf den Wahlkörper Einfluß zu nehmen suchte,¹⁶ wurde Morét gewählt.

Aufgrund der gemeindezentrierten Struktur spielte der baptistische Bundeszusammenschluß für Deutschland eine weit geringere Rolle als die Vereinigung der Landeskirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). So heißt es schon im Protokoll der Bundesleitungssitzung vom 18. Mai 1949: »Br. Soltau gibt bekannt, daß die Zeitverhältnisse es bedingen, eine Geschäftsstelle im Ostsektor einzurichten, deren Geschäftsführer Br. Düring ist.«¹⁷ Weitere Beschlüsse im Sinne einer Aufteilung der Verantwortung zwischen einem west- und einem ostdeutschen Bereich folgten auf den Bundesratstagungen 1962 und 1963. Bereits seit 1953 (bis 1957) übte Otto Soltau die Funktion des Bundesvorsitzenden (Ost) aus.¹⁸ Auf der Dresdener Bundesratstagung und -konferenz der Gemeinden in der DDR Mitte Mai 1969 wurde dann der Beschluß gefaßt, »den Namen des Bundes zu ändern in »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR.«¹⁹ Mit Blick auf die schweren Kontroversen, die dem Trennungsbeschluß in der EKD vorausgingen, stellten die staatlichen Beobachter befriedigt fest, der Baptisten-Beschluß sei »ohne Auseinandersetzungen«²⁰ gefaßt worden. Überdies hätten Mitglieder des Bundesrates dem westdeutschen Bund empfohlen, ebenfalls eine Namensänderung vorzunehmen. Allerdings kritisierte man seitens des Staates bald darauf, daß weiterhin versucht werde, »alle Maßnahmen mit dem Westbund abzustimmen«²¹. Außerdem sei die Bundesleitung bestrebt, »die Mitglieder weitgehendst von einer gesellschaftlichen Tätigkeit abzuhalten«²².

Ebenfalls 1969 erfuhr das ein Jahrzehnt zuvor in Buckow gegründete baptistische Predigerseminar für das östliche Deutschland durch die Umbenennung in »Theologisches Seminar« eine Aufwertung.²³ 1980 wurde

¹⁵ Vgl. Information vom 14.2.1969, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 35f.

¹⁶ A.a.O., 36.

¹⁷ Zit. nach G. Balders (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinde in Deutschland 1834-1984, Wuppertal/Kassel ³1989, 169.

¹⁸ Balders, 150 Jahre, 362.

¹⁹ Zit. nach: Balders, 150 Jahre, 169; vgl. 324.

²⁰ Information 380/69 der Abt. XX/4 (Oltn. Schleupner) vom 11.6.1969, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 39.

²¹ BStU ZA MfS HA XX/4-822, Bl. 38.

²² Ebd.

²³ Vgl. Balders, 150 Jahre, 171; A. Pohl (Hg.), Die Ernte ist groß. 25 Jahre Theologi-

ein Erweiterungsbau an einem Nachbarobjekt durchgeführt. Da sich unter den Seminaristen auch Bürger aus der UdSSR (Estland) befanden und Kontakte zu den anderen baptistischen Ausbildungsstätten, vor allem zu dem in Hamburg unterhalten wurden, stand das Buckower Seminar unter ständiger Beobachtung.²⁴

2. Der Baptistische Weltbund im Visier der östlichen Geheimdienste (1974-1989)

In der Folgezeit beobachteten die einschlägigen staatlichen Einrichtungen die Bundeskonferenzen und Jugendtreffen,²⁵ registrierten vor allem, welche Gäste aus dem westlichen Ausland eingeladen waren, welche aus den sozialistischen »Bruderländern« hinzustießen und von wem Dammann Post welchen Inhalts erhielt.²⁶ Die ständig rückläufige Mitgliederzahl des im Vergleich mit der Großkirche ohnehin kleinen *Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* – 1978 waren es 215 Gemeinden mit 299 Zweiggemeinden und 21 460 Mitgliedern, fünf Jahre später, 1983, 216 Gemeinden mit 271 Zweiggemeinden und 20 616 Mitgliedern²⁷, also innerhalb von 5 Jahren ein Verlust von rund 1000 Mitgliedern – rückte seitens der Religionspolitiker des SED-Regimes die um so höhere ökumenische Bedeutung der Baptisten in das Zentrum staatlicher Aufmerksamkeit.

Darum wurden auch – gemeinsam mit den Geheimdiensten der anderen Ostblockstaaten – die Baptistischen Weltkongresse sorgfältig »aufgeklärt«. Aus Anlaß des 8. Baptistischen Weltjugendkongresses in Portland / USA Ende Juli / Anfang August 1974 mußten die geheimen Beobachter feststellen, daß im Unterschied zu ihrem Bereich »die Zahl der Mitglieder bzw. Angehörigen der Baptisten im Weltmaßstab (1973: 33 492 813 im Weltbund) ständig steigt«²⁸.

Daß die Behandlung der Großkirche durch den Staat eine gewisse Orientierungsfunktion auch für die kleineren Denominationen hatte, wurde auf der Konferenz des »Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« in der DDR Anfang Juni 1978 deutlich. Morét unterstrich hier die Bedeutung des Spitzentreffens zwischen Honecker und Schönherr am 6. März 1978 auch für die Baptisten und wollte sich zum Problem des

ches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR in Buckow, Berlin (Ost) 1983.

²⁴ Vgl. Information vom 13.5.1985 über das Theologische Seminar Buckow, BStU ZA MfS-HA XX/4-944, 97-99.

²⁵ Vgl. BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 45ff.

²⁶ Vgl. BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 236.

²⁷ Vgl. Balders, 150 Jahre, 172.

²⁸ Information vom 11.11.1974 über den 8. Baptistischen Weltjugendkongress in Portland (USA) vom 31.7. bis 4.8.1974, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 64-68, Zitat: 66.

Faches »Wehrunterricht« erst äußern, wenn Schönherr ihm über das entsprechende Gespräch mit Seigewasser berichtet habe.²⁹

Ein Inoffizieller Mitarbeiter, der einen westdeutschen ehrenamtlichen Baptisten-Prediger abschöpfte, berichtete am 25. Mai 1978 über das Gespräch. Danach verfolgte die Bundesleitung der Baptistischen Kirche in Deutschland und andere kirchliche Einrichtungen der Bundesrepublik die Entwicklung der Kirche in der DDR »gegenwärtig [scil. nach dem 6. März 1978] genauer als in der Vergangenheit«³⁰. Daß man über die Arbeitsweise des MfS auch in freikirchlichen Kreisen des Westens nur zu gut Bescheid wußte, geht aus einer anderen Bemerkung des Baptistenpredigers hervor:

»Der Baptistenkirche und anderen kirchlichen Einrichtungen in der BRD sei bekannt, daß die Sicherheitsorgane der sozialistischen Staaten, besonders der DDR und der UdSSR versuchen, Informationen über interne Angelegenheiten der Kirche zu erlangen und entsprechenden Einfluß zu nehmen. Zu diesem Zweck würden seitens dieser Sicherheitsorgane verstärkt Versuche unternommen, Personen, die über eine bestimmte Stellung im Kirchenapparat verfügen, für eine konspirative Zusammenarbeit zu gewinnen. Einem guten Bekannten aus Berlin-Grünau, der eine höhere staatliche Funktion inne gehabt hätte, sei es ähnlich ergangen. In den meisten Fällen geschähe dies unter Anwendung von Mitteln des Drucks. Die Baptistenkirche in der BRD verfüge über eine umfassende Liste von Personen aus kirchlichen Kreisen, die durch die Sicherheitsorgane sozialistischer Staaten mit dem Ziel der inoffiziellen Zusammenarbeit angesprochen wurden auch entsprechend tätig sind. Es soll sich dabei um Kirchenfunktionäre handeln, die sich, nachdem sie ihr Einverständnis zur Zusammenarbeit mit den betreffenden Sicherheitsorganen erklärt haben, ihren entsprechenden kirchlichen Einrichtungen anvertraut und sie über ihre Tätigkeit für die Sicherheitsorgane informiert hätten.«³¹

Sollte diese Information zutreffen und sich die Liste anfinden, handelte es sich um eine kleine Sensation von hohem paradigmatischen Wert für die historische Forschung in diesem Bereich.

Die 1979 wegen »gesellschaftsgefährdender Tätigkeit« erfolgte Ausweisung des Baptistenführers Georgij Wiens³² aus der UdSSR und seine Aufnahme in den USA ließ in den Ostblockstaaten die Sorge wachsen, man werde den im Juli 1980 in Toronto geplanten Weltkongreß der Baptisten zu sozialismusfeindlichen Agitationen nutzen. In einer geheimen Mitteilung des MfS dazu heißt es:

»Die IM, die in die Delegation integriert zum Kongreß des Weltbundes der Baptisten nach Toronto reisen, sollten nach unserer Ansicht zweckmäßigerweise auf die Notwendigkeit abgestimmter Maßnahmen orientiert werden, die gerichtet sind auf die Vereite-

29 Information vom 7.6.1978 über die Bundeskonferenz des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR vom 1.6. bis 4.6.1978 in Berlin, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 80-83.

30 Information vom 25.5.1978, BStU ZA MfS HA XX/4-822, Bl. 3-5, Zitat: 4.

31 A.a.O., 4f.

32 Vgl. dazu Die Gemeinde. Wochenzeitschrift des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Nr. 47, Kassel, 21.11.1976, 11.

lung der Versuche des Gegners, den Kongreß in antisozialistischem Sinne zu mißbrauchen...«³³

Auch unter den Toronto-Delegierten aus der DDR war ein Inoffizieller Mitarbeiter mit dem Decknamen »Karel«.³⁴

Ein anderer Inoffizieller Mitarbeiter mit dem Decknamen »Alex« aus Neubrandenburg berichtete seinem Führungsoffizier über einen Besuch bei dem Stettiner Baptistenprediger Rapanowitsch (VR Polen) im Januar 1981. Nach dem Stimmungsbild, das er gab, stand die unter Versorgungsmängeln leidende Bevölkerung geschlossen hinter der Gewerkschaftsbewegung »Solidarität« und ihrem Führer Walesa.³⁵ Der Exekutivausschuß der Europäischen Baptistenföderation organisierte Hilfsprogramme für die in Polen lebenden Baptisten und hatte die Sorge, daß die Hilfsgüter auch an ihren Bestimmungsort gelangten. Der sowjetische Geheimdienst verfolgte die Maßnahmen und informierte die anderen Geheimdienste des Ostblocks über seine Recherche-Ergebnisse.³⁶

Anfang April 1981 fand in Moskau eine Seminarkonsultation für die Leiter von Baptisten-Unionen in den »sozialistischen« Ländern statt. Für die Baptisten aus der DDR nahmen Dammann und der Seminardirektor des Theologischen Seminars, Klaus Fuhrmann, teil.³⁷

Einen Monat später tagte die turnusmäßig alle drei Jahre stattfindende Bundesratstagung und -konferenz des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Halle. An dem Tätigkeitsbericht des scheidenden Bundespräsidenten, Herbert Morét, kritisierten die staatlichen Beobachter, was ihnen ansonsten durchaus recht war: »Es zeigte sich wiederum, daß der »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« ... nicht gewillt ist, mit Forderungen zur Erhaltung des Friedens an die Öffentlichkeit zu treten, sondern [das Thema Frieden] grundsätzlich nur innerkirchlich behandelt.«³⁸ Hier wurde der tiefe innere Widerspruch der SED-Religionspolitik deutlich: Einerseits forderte man eine Beschränkung auf den innerkirchlichen Bereich, andererseits erwartete man aber auch öffentlichkeitswirksame Stellungnahmen der Kirchen im Sinne der DDR-Innen- und Außenpolitik. Als Moréts Nachfolger wurde Manfred Sult ge-

³³ Information 815/80, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 100f.

³⁴ Vgl. Bericht »Karel« vom 26.2.1980 über Weltkongreß der Baptisten in Toronto im Juli 1980, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 146f.

³⁵ Bericht »Alex« vom 28.1.1981 über Besuch bei Baptistenprediger Rapanowitsch, VR Polen, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 241.

³⁶ Information der Sicherheitsorgane der UVR 1982, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 335f.

³⁷ Information Tagung der Baptisten in der UdSSR vom 20.3.1981, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 274.

³⁸ Information über Bundesratstagung vom 4.6.1981, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 284-286, Zitat: 285; vgl. auch Bl. 279.

wählt. »Die Konferenz verlief [nach Einschätzung des Staates] ohne besondere Vorkommnisse«. ³⁹

Im Mai 1981 formulierte der ausscheidende Morét den Standpunkt des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zum Sozialismus, wobei er sich deutlich an die entsprechende Aussage des DDR-Kirchenbundes anlehnte. In der Neuen Zeit war zu lesen: »Wir sind eine Kirche Jesu Christi nicht neben, schon gar nicht gegen den Sozialismus, sondern im Sozialismus. Hier sehen wir unsere Aufgabe. Wir suchen der Stadt Bestes durch unsere Mitarbeit, ganz gleich, ob im säkularen Bereich oder als Pastoren.« ⁴⁰ Der Staat kritisierte an der Formel, daß

»auf jeden Fall vermieden wird, sich für den Sozialismus auszusprechen. Damit wird nach wie vor eine innere Ablehnung deutlich, die jedoch durch eine neutrale Ausdrucksweise oder Formulierung unausgesprochen bleibt: Definitiv nicht dagegen, aber auch keine Erklärung dafür. Damit gilt auch für diese Religionsgemeinschaft, daß ihre Standortfindung im Sozialismus nicht endgültig vollzogen bzw. ihre Haltung zum Sozialismus nicht geklärt ist. Es geht damit von dieser Gemeinschaft nach wie vor zumindest eine politisch neutralisierende Tendenz aus, was die Frage des Sozialismus betrifft.« ⁴¹

3. *Polizeiberichte über charismatischen Glauben, politische Inaktivität und Friedensnähe*

Welche Schwierigkeiten ein von außen eingeschleuster Inoffizieller Mitarbeiter in den baptistischen Gemeinden hatte, geht unfreiwillig aus dem Bericht eines solchen Zuträgers über eine Evangelisations-Woche in der Berliner Anklamer Straße 31 hervor. ⁴² Nach eigener Darstellung wurde der »Neuling gleich am Eingang herzlich willkommen geheißt und in die vorderen Reihen gebeten. Beim Nachhausegehen wurde ... [er] an der Tür von dem gleichen »Bruder« sehr freundlich angesprochen und mit den Worten verabschiedet: »Kommen Sie wieder, gleich morgen am besten.« ⁴³ Hatten die überzeugten kommunistischen Kader schon Probleme mit den eher bürgerlich-distanzierten Gepflogenheiten in den Großkirchen, so erst recht mit der charismatischen Unmittelbarkeit solcher Gemeindeveranstaltungen. Mit völligem Unverständnis und sichtlich angewidert berichtete der IM über das, was er da erlebte:

»Seine Rede [scil. die des Predigers] war wiederum ein ziemlicher Wirrwarr von allen möglichen, ihm gerade eingefallenen Gedanken, die immer wieder die Gefühle und Beziehungen zu Jesus, zu Gott zum Inhalt hatten. Seine eingestreuten Beispiele von »Er-

³⁹ A.a.O., Bl. 286.

⁴⁰ NZ vom 23.5.1981.

⁴¹ Akute und potentielle politisch-ideologische Tendenzen des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden vom April 1982, BStU ZA MfS HA XX/4-822, 30-33, Zitat: 30.

⁴² Bericht eines IM vom 1.7.1982 über Aktivitäten kirchlicher Kreise in Berlin-Prenzlauer Berg, BStU ZA MfS-HA XX/4-927, Bl. 362-364.

⁴³ A.a.O., Bl. 363.

lebnissen« und »Begegnungen« mit Menschen in den verschiedenen Ländern waren so hahnhebend und zum Teil so turbulent, daß sie an das Dunkelmännertum aus der Zeit des Mittelalters erinnerten. Sie sollten Beweise dafür sein, wie die »göttliche Gnade« über die Menschen gekommen ist, daß sie an »ihn« glaubten.«

Von einem anderen »Bruder« – stets in Anführungszeichen – berichtete er:

»Er sprach leidenschaftlich, improvisiert und war sehr primitiv in seinen Ausdrücken ... Das Ganze war eine fanatische Beschwörung. Am Schluß seiner langen, irren Rede rief er beschwörend in die Menge (rund 200 Personen): »Wer möchte jetzt die Gnade Gottes empfangen, der hebe seine Hand.«⁴⁴

Neben das innere Unverständnis trat der kontinuierliche Mißerfolg. Unverändert heißt es über die Kreiskonferenz der Baptisten in Prenzlau: »Das Hauptthema lautete: »Von Jesus gerufen und gesandt!« Die gesamte Thematik trug religiösen Charakter. Zu politischen Äußerungen ist es nicht gekommen.«⁴⁵ Und eineinhalb Jahre später heißt es im Vergleich zu der evangelischen Großkirche: »In Bezug der Friedensdekade der evangelischen Kirche, welche vom 6. bis 11. November 1983 stattfand, wurden von den kleinen Religionsgemeinschaften keine Aktivitäten in der Richtung festgestellt.«⁴⁶

Aufgrund dieser Ausgangslage fiel es den Staatsvertretern denn auch nicht schwer, die beantragten Genehmigungen für mehrmalige Ausreisen in die Bundesrepublik ohne weiteres zu erteilen. So nahmen Anfang August 1984 16 Vertreter des *Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* an dem Hamburger Kongreß der Europäischen Baptistischen Förderung teil.⁴⁷ Eines der Hauptreferate zum Thema »Suchet der Stadt Bestes« hielt Dozent Christian Wolf vom Theologischen Seminar Buckow. Seine These lautete, daß alle anderen Weltprobleme wie die Beseitigung von Hunger oder die Herstellung von Frieden und Freiheit der Bereitschaft zur Abrüstung nachgeordnet seien.⁴⁸ Wolfs Referat wie auch die beiden Resolutionen gegen das Foltern von Menschen und gegen das Wettrüsten fanden großen Anklang bei den Beobachtern des SED-Staa-

44 Ebd.

45 Bericht der K vom 5.4.1982 über Baptisten-Kreiskonferenz, BStU ZA MfS-HA XX/4 1035, Bl. 31.

46 BStU ZA MfS-HA XX/4-1035, Bl. 33.

47 Antrag Sult vom 26.4.1984 an den Staatssekretär für Kirchenfragen, BStU ZA MfS-HA XX/4-1035, Bl. 37.

48 Das Referat ist als Congress Paper No. 7 den Teilnehmern im Wortlaut zur Kenntnis gegeben worden, BStU ZA MfS-HA XX/4-1035, Bl. 77-86. Darin heißt es auch: »Wir leben heute auf diesem Kontinent Europa in Realitäten, die sich aus den Stürmen des Zweiten Weltkrieges ergeben haben. Ja, durch die Schuld dieser Menschheitskatastrophe wurde die ganze Welt neu geordnet. Manche von uns sind dadurch in ganz und gar ungewohnte und ungeliebte Verhältnisse geraten. Die Kirchen in der DDR haben lange gebraucht, um sich in ihrem Lebensraum zurechtzufinden. Wenn sie sich heute als »Kirchen im Sozialismus« bezeichnen, so heißt das, daß sie den Platz akzeptieren, an den Gott sie gestellt hat. Ohne solch ein grundsätzliches Ja wird man wohl auch in polnischen oder nordrischen Verhältnissen, in Prag oder Stockholm Gott und den Menschen nicht dienen können« (a.a.O., 81f.).

tes. Das Verhalten der sowjetischen Baptisten wurde »als sehr zurückhaltend« beschrieben, die Ausstellung der DDR-Delegierten über das kirchliche Leben in der DDR sehr gelobt. »Die hinterließ einen nachhaltigen Eindruck, da ein Großteil der Delegierten eine völlig andere Vorstellung von der Arbeit der »Baptisten« in der DDR hatte.«⁴⁹ Als einzige Störfaktoren, die freilich auf seiten der Kongreßteilnehmer keine Resonanz gefunden hätten, wurden russische Emigranten baptistischer Konfession und die »Hilfsorganisation Märtyrerkirche« genannt.

Auf der Bundeskonferenz der Baptisten 1984 in Berlin kritisierte dagegen der Hauptredner – sein Name ist in dem Dokument von der Gauck-Behörde leider geschwärzt – von einem kompromißlosen Pazifismus aus die Militarisierung des Lebens in der DDR.⁵⁰ Im Zusammenhang mit der NVA empfahl er den Dienst ohne Waffen und kritisierte die vormilitärische Ausbildung an den Schulen. Schließlich sprach er sich dafür aus, die Mauer in Berlin abzureißen. Ein anderer Redner, wahrscheinlich Prediger Kaston [Kerstan?] aus den USA, berichtete, anläßlich einer Reise in die Sowjetunion im Jahr zuvor hätten ihm führende kirchliche Repräsentanten dort bestätigt, daß Menschen ihres Glauben wegen eingesperrt würden.⁵¹ Solche direkten Angriffe gegen das Herrschaftssystem in den Ostblockländern bildeten – nicht nur bei den Freikirchen – Mitte der 80er Jahre eine absolute Ausnahme und verdienen gerade darum, besonders erwähnt zu werden.

Über die West-Berliner Ratstagung des Baptistischen Weltbundes einen guten Monat später heißt es wieder: »Im Verlaufe der Ratstagung kam es zu keinen politisch-negativen Aussagen gegen die sozialistischen Länder.«⁵² Weniger erfreut dürften die Staatsvertreter dagegen über die Ausführungen des Präsidenten des Baptistischen Weltbundes, des Amerikaners Duke Mc Call, gewesen sein, der, unterstützt von seinem Generalsekretär, Gerhard Claas, aus der Bundesrepublik, während einer Pressekonferenz auf das Anwachsen der Baptisten in den Ländern des Ostblocks verwies. Mediengeübt verkündeten die beiden in griffigen Formeln, daß es in Osteuropa mehr Baptisten gäbe als in Westeuropa und nannten für die Sowjetunion eine jährliche Zuwachsrate von 16 000 bis 24 000 Gläubigen.⁵³ Außerdem habe man allein aus der Bundesrepublik in den vergangenen 9 Jahren 125 000 Bibeln in russischer Sprache in die Sowjetuni-

⁴⁹ Bericht vom 17.9.1984 über Kongreß der Europäischen Baptistischen Förderung (EFB) vom 1.-5.8.1984, BStU ZA MfS-HA XX/4-1035.

⁵⁰ A.a.O., Bl. 42f.

⁵¹ Bericht vom 3.6.1984 über Bundeskonferenz der Baptisten, BStU ZA MfS-HA XX/4-1035, Bl. 42f.

⁵² Bericht vom 17.8.1984 über die Ratstagung des Baptistischen Weltbundes vom 21.7.1984 bis 30.7.1984 in Berlin (West), BStU ZA MfS-HA XX/4-1035, Bl. 44-48, Zitat: Bl. 45.

⁵³ Weiter heißt es, in der DDR lebten 23 000 Baptisten, in Rumänien 160 000 und in der UdSSR 545 000, a.a.O., Bl. 45.

on eingeführt. Der stellvertretende Staatssekretär für Kirchenfragen, Hermann Kalb, empfing die Spitzenvertreter des Baptistischen Weltbundes zu einem Gespräch, in dessen Verlauf ein gewisses diplomatisches Einvernehmen über die Notwendigkeit von »Frieden und Abrüstung« erzielt wurde, ohne daß eingehendere Analysen erfolgt wären. In einer Eintages-tour besuchten die Delegierten auch Ost-Berlin, die dortige Baptisten-Buchhandlung in der Seelower Straße und das Baptistische Gemeindezentrum in Berlin-Friedrichshain. Im staatlichen Bericht heißt es:

»Von den ausländischen Teilnehmern wurden die Möglichkeiten der religiösen Betätigung in der DDR gewürdigt. Vor allem waren sie über die Vielfalt des Bücherangebotes in der besuchten Buchhandlung überrascht. Mc Call informierte in einer kurzen Aussprache über das Gespräch beim Stellvertretenden Staatssekretär für Kirchenfragen, welches er als besonders positiv bewertete.«⁵⁴

Ende September 1984 resümierte der Leiter der Abteilung I der Hauptabteilung Kriminalpolizei, Oberst Pietsch: »Im Zusammenhang mit der weiteren Profilierung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR (BefG) als Kirche im Sozialismus ist ein Anwachsen der nationalen und internationalen Aktivitäten dieser Religionsgemeinschaft zu verzeichnen. Die loyale Haltung leitender Funktionäre des BefG hat sich verstärkt.«⁵⁵ Dieses Urteil mag auch darauf zurückzuführen sein, daß im Jahr 1984 eine Gesprächsoffensive des Staatssekretariats für Kirchenfragen mit den führenden Persönlichkeiten des *Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* begonnen hatte. Dabei zeigten sich die Repräsentanten der Baptisten aufgeschlossen und kooperationsbereit im Blick auf die Sicherung des Weltfriedens.⁵⁶

Der Jugendtag des BEFG in der DDR, Ende Mai 1985, fand zwar »mit Zustimmung des Staatssekretariats für Kirchenfragen« statt und schien für die SED völlig risikofrei zu sein. Das hinderte die Staatsmacht aber nicht, »operative Maßnahmen zur Überwachung der Veranstaltung«⁵⁷ durch Stasi und Kriminalpolizei einzuleiten. Auch die Europäische Baptistische Jugendkonferenz in Eisenach im Juli 1985 wurde seitens des Dezernats I der Kriminalpolizei in Abstimmung mit den Dienstseinheiten des MfS sorgfältig überwacht.⁵⁸ Die baptistische Jugendarbeit bereitete

54 BStU ZA MfS-HA XX/4-1035.

55 Bericht Pietsch vom 28.9.1984 über die Aktivitäten des BEFG in der DDR, BStU ZA MfS-HA XX/4-1035, Bl. 88.

56 Vgl. Aktennotiz vom 8.2.1984 über Gespräch Janott mit Sult und Dammann, BStU ZA MfS-HA XX/4-944, Bl. 213f; Begegnung Kalb mit führenden Vertretern des Baptistischen Weltbundes am 26.7.1984, a.a.O., Bl. 227-238.

57 Information der HA XX/4 vom 24.5.1985, BStU ZA MfS-HA XX/4-1035, Bl. 205. Information vom 2.1.1985, BStU ZA MfS-HA XX/4-944, Bl. 9; Information vom 4.3.1985, a.a.O., Bl. 36f. Information vom 13.3.1985, a.a.O., Bl. 43-45.

58 Schreiben Pietsch vom Juni 1985, BStU ZA MfS-HA XX/4-1035, Bl. 253f; vgl. dpa-Meldung vom Juli 1985, a.a.O., Bl. 271; Information über Gespräch RBI und Vertretern der 5. Europäischen Baptistischen Jugendkonferenz, a.a.O., Bl. 318; Information vom 29.7.1985 über die V. Europäischen Baptistische Jugendkonferenz in Eisenach, a.a.O., Bl.

den Aufsichtsorganen seit Mitte der 80er Jahre zunehmend Sorgen. Ende September berichtete ein Oberstleutnant der K: »In zunehmendem Maße fließen in diese Tätigkeit Diskussionen zu gesellschaftspolitischen Problemen, insbesondere zu Friedens- und Ökologiefragen, einschließlich der Suche nach sogenannten alternativen Lebensstilen ein.« Zwar nähmen die baptistischen Jugendfunktionäre »realistische Positionen« ein, aber durch die weitverzweigten ökumenischen Kontakte seien »Erscheinungen eines Eindringens politisch problematischer Auffassungen« beobachtbar.⁵⁹ Als Gegenmaßnahme wurde befohlen, die operative Basis unter den Jugendfunktionären auszubauen. Auf dem Jugendtag des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden Ende Mai 1985 waren auch Querverbindungen zum DDR-Kirchenbund und dessen friedenspolitische wie ökologische Aktivitäten deutlich geworden.⁶⁰

Die rege Reisetätigkeit baptistischer Prediger und Laien fand dann ein jähes Ende, wenn ein Familienmitglied, meist Tochter oder Sohn, die DDR illegal verließ. In solchen Fällen kam es zu oft demütigenden Distanzierungsschreiben von den eigenen Kindern und ebensolchen Loyalitätsbekundungen der Diktatur gegenüber.⁶¹

Selbstverständlich wurde die Post Dammanns, Sults und anderer kontrolliert, d.h. geöffnet, fotokopiert und dann erst dem Empfänger zugestellt.⁶²

4. Bis zuletzt »kein Platz für politischen Mißbrauch«

Für Juli 1989 luden die Europäische Baptistische Föderation und die Ungarische Baptistenunion zum 10. Europäischen Baptistischen Kongreß nach Budapest ein.⁶³ Zum Zeitpunkt der Einladung konnte noch niemand ahnen, was für ein Sommer den Ungarn bevorstand. Unter den

330-333. Dammann soll hier u.a. gesagt haben: »Von Seiten des Generalsekretärs der »Baptisten« der DDR, Dammann, Rolf/Berlin wurde betont, daß er als Christ in der DDR seine Aufgabe darin sieht, die DDR im Friedenskampf zu unterstützen« (a.a.O., Bl. 333). Ein weiterer Bericht der K vom 6.9.1985 über die Jugendkonferenz: A.a.O., Bl. 370. Vgl. Offener Brief an alle baptistischen Jugendgruppen in Europa, BStU ZA MfS-HA XX/4-944, Bl. 121-130; Information vom 9.7.1985 über die V. Europäische Baptistische Jugendkonferenz vom 14.-27.7.1985, 147f. Weitere Berichte: A.a.O., Bl. 166-183.

⁵⁹ Ebd. Vgl. auch den Bericht vom 11.10.1985 über beabsichtigtes Jugendtreffen mit Baptisten aus der BRD, BStU ZA MfS-HA XX/4-1035, Bl. 347; Bericht vom 9.12.1985 über Treffen zwischen Mitgliedern der Jungen Gemeinde der Baptisten aus der BRD und der DDR in Neubrandenburg, BStU ZA MfS-HA XX/4-944, Bl. 186f.

⁶⁰ Bericht über Jugendtag, BStU ZA MfS-HA XX/4-1035, Bl. 324.

⁶¹ Vgl. z.B. Schreiben H.G. Sachse an Heinrich vom 4.3.1985, BStU ZA MfS-HA XX/4-944, Bl. 38.

⁶² Vgl. z.B. Schreiben Gerhard Claas an Rolf Dammann vom 5.4.1985, BStU ZA MfS-HA XX/4-944, Bl. 68f; Schreiben Claas an Dammann vom 23.8.1984, a.a.O., Bl. 247, 250

⁶³ Einladungsschreiben vom 25.1.1989, BStU ZA MfS-HA XX/4-947, Bl. 14f.

Baptisten aus der DDR, die sich anmeldeten, war zunächst ein Inoffizieller kriminalpolizeilicher Mitarbeiter (IKM) aus Magdeburg,⁶⁴ später wurde das IKM-Kontingent auf drei erweitert.⁶⁵ Im Unterschied zu den Großkirchen lag ein erheblicher Teil der Beobachtungsaufgaben der Baptisten nicht beim MfS, sondern bei der politischen Abteilung der Kriminalpolizei. Die Budapester Tagung selbst wurde dann aber von den Geheimdiensten des Ostblocks begleitet. Dazu heißt es:

»In Vorbereitung auf einen gemeinsamen Sicherungseinsatz der Bruderorgane findet am 26./27.6.1989 in Budapest/UVR eine multilaterale Beratung auf Abteilungsleiterebene statt. Durch das MfS werden insgesamt drei IM zur operativen Kontrolle und Informationsbeschaffung in Budapest zum Einsatz gebracht. Nach Abschluß der Veranstaltung wird eine zusammenfassende Information erarbeitet.«⁶⁶

Von seiten des Staatssekretärs für Kirchenfragen stand – trotz der »der veränderten politischen Lage« – der Entsendung einer Baptisten-Delegation aus der DDR nach Ungarn nichts im Wege. Auf die bewegten Verhältnisse angesprochen, versicherte die Leitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR, »daß sich die Delegation im Rahmen der gesetzlichen Regelungen für Staatsbürger der DDR im Ausland bewegen wird. Bewährte Praktiken bei der Durchführung von kirchlichen Veranstaltungen in der DDR seien dafür der Ausgangspunkt und Maßstab.«⁶⁷ Löffler charakterisierte in diesem Zusammenhang das Verhältnis zwischen der Freikirche und dem Staat so:

»Die Beziehungen zwischen Staat und BEFG in der DDR sind geordnet und von einem vertrauensvollen konstruktiven Zusammenwirken geprägt. In der Gemeindegarbeit ist kein Platz für politischen Mißbrauch. Einzelne Amtsträger arbeiten aktiv und zum Teil verantwortlich in der Christlichen Friedenskonferenz und in der Arbeitsgruppe Christliche Kreise der Nationalen Front mit.«⁶⁸

Die Informationen über den Kongreß bestätigten im wesentlichen die vorausgegangenen Einschätzungen. Politische Bezüge konnten die Beobachter bei den Veranstaltungen nicht feststellen.⁶⁹

Hinsichtlich der Pflege ökumenischer Kontakte gab es für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR charakteristisch weniger Probleme als für die Großkirchen. Als beispielsweise Dammann bei dem Mitarbeiter des Staatssekretariats für Kirchenfragen, Wilke, nachfragte, ob ein baptistischer Chor aus den USA anlässlich einer Europatournee in der Gethsemane-Kirche am S-Bahnhof Schönhauser Allee singen dürfe, sah dieser keine Schwierigkeiten. Auch die Überlappung von Bun-

64 Bericht Oltn. d.K. vom 27.1.1989, BStU ZA MfS-HA XX/4-947, Bl. 18.

65 Information Wachowitz vom 7.6.1989, BStU ZA MfS-HA XX/4-947, Bl. 166f.

66 Information vom 13.6.1989, BStU ZA MfS-HA XX/4-947, Bl. 184f.

67 Information vom 5.7.1989, BStU ZA MfS-HA XX/4-947, Bl. 198f.

68 A.a.O., Bl. 199.

69 Information vom 1.8.1989 über den 10. Kongreß der Europäischen Baptistischen Föderation, BStU ZA MfS HA XX/4-822, Bl. 19-22. Siehe auch ena 42 Nr. 32/33 vom 10.8.1989 über die Großevangelisation mit Billy Graham.

deskonferenz und XII. Parteitag der SED im Mai 1989, erschien Wilke möglich. Er schrieb an Staatssekretär Löffler: »Ich sehe bei dieser Gemeinschaft keine politischen Probleme für die Tagung zu diesem Zeitpunkt und bitte um Festlegung, wer zu informieren ist und ob jetzt schon eine Rückinformation an Generalsekretär Dammann erfolgen soll.«⁷⁰ Eine mit dem SED-Parteitag gleichzeitige Synodaltagung des DDR-Kirchenbundes wäre unmöglich gewesen. Dagegen konnte im Jahr 1989 das Pfingsttreffen der baptistischen Jugend, zu dem alle vier bis fünf Jahre eingeladen wurde und an dem ca. 2000 Jugendliche teilnahmen,⁷¹ zum wiederholten Male nicht stattfinden, weil der Staat eine Konkurrenzveranstaltung zum Pfingsttreffen der FDJ nicht dulden wollte.⁷²

Ein Inoffizieller kriminalpolizeilicher Mitarbeiter für operative Aufgaben (IKMO) mit dem Decknamen »Fahrer« berichtete Anfang Mai 1989 seiner Berliner Dienststelle, daß Kirchenpräsident Natho und die Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR in einem Gespräch darin übereinstimmten, daß einige Dokumente des Ökumenischen Konzils »wegen ihrer offenen Politisierung«⁷³ so nicht akzeptiert werden könnten.

Der Leiter der Mennoniten in der DDR, Knuth Hansen, protestierte gegen die Beschlußentwürfe für die 3. Vollversammlung des Ökumenischen Konzils, das Ende April 1989 in Dresden stattfand. In seiner Erklärung »betonte er die Trennung von Kirche und Staat als Prinzip seiner Religionsgemeinschaft, die sich nicht in staatliche Angelegenheiten einmische«. Dabei bezog er sich insbesondere auf die Entwürfe zum Thema »Mehr Gerechtigkeit in der DDR – unsere Aufgabe, unsere Erwartung.«⁷⁴ Unmittelbar darauf fand der Jugendtag des Bundes der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Halle statt. Im Bericht des Oberstleutnants Schade vom Dezernat I der Kriminalpolizei heißt es dazu: »Gesellschaftspolitisch relevante Problemkreise wurden nicht behandelt. Auch die politisch belastenden Arbeitspapiere der 3. Session der ökumenischen Versammlung in Dresden spielten im Verlauf des Jugendtages keine Rolle.«⁷⁵ Im Blick auf die Ökumenische Versammlung begrüßte der Staat also die politische Abstinenz der Freikirchen, weil die Inhalte des dort Traktierten eindeutig DDR-kritische Züge trugen.

Aus Anlaß eines Besuches des Präsidenten des Baptistischen Weltbundes, Noel Vose, der für Mitte Mai 1989 geplant war, richtete der Präsident

⁷⁰ Information Wilke vom 25.4.1989 an Löffler, BStU ZA MfS-HA XX/4-947, Bl. 59.

⁷¹ Darstellung der Jugendarbeit des BEFG durch Jugendpastor J. Swoboda, BStU ZA MfS-HA XX/4-947, Bl. 411f.

⁷² Information Schöpfe vom 8.5.1989, BStU ZA MfS-HA XX/4-947, Bl. 130.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Zit. nach Information Schöpfe, BStU ZA MfS-HA XX/4-947, 132.

⁷⁵ Operative Information Schade vom 16.5.1989 zum Jugendtag des Bundes der Evangelischen Freikirchlichen Gemeinden der Vereinigung West und Süd vom 13.-15.5.1989, BStU ZA MfS-HA XX/4-947, Bl. 148f. Vgl. auch Besier, Der SED-Staat, 378ff.

des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR, Manfred Sult, einen Brief an den neuen Staatssekretär für Kirchenfragen, Löffler, und bat darum, Vose mit Frau zu einem Gespräch zu empfangen.⁷⁶ Noch bis Ende Oktober 1989 gingen beim MfS Informationen und Mitteilungen über die Baptistengemeinden ein.⁷⁷

Bibliographie

1. Unveröffentlichte Quellen

- a) Akten des Ministeriums für Staatssicherheit
BStU ZA MfS HA XX/4-544; -820; -822; -927; -944; -947; -1035
- b) Sonstige unveröffentlichte Quellen
Schreiben A. Schosch an Gauck vom 13.3.1995, im Besitz des Verf.

2. Literatur

- Balders, G. (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinde in Deutschland 1834-1984, Wuppertal/Kassel ³1989
- Besier, G., Der SED-Staat und die Kirche, 3 Bde., Berlin / Frankfurt a.M. 1993/95
- Die Gemeinde. Wochenzeitschrift des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Nr. 47, Kassel, 21.11.1976
- Fahlbusch, E., Kirchenkunde der Gegenwart, Stuttgart u.a. 1979
- Geldbach, E., Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989
- Materne, U., Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR, in: H. Kirchner (Hg.), Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen. Ein Handbuch, Berlin (Ost) 1987, 34-59
- Neue Zeit (NZ) vom 23.5.1981
- Pohl, A. (Hg.), Die Ernte ist groß. 25 Jahre Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR in Buckow, Berlin (Ost) 1983
- Reller, H. / Kießig, M. (Hgg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften, Gütersloh ³1985
- Rössler, A., Positionen, Konfessionen, Denominationen. Eine kleine Kirchenkunde, Stuttgart 1988

⁷⁶ Schreiben Sult an Löffler vom 20.3.1989, BStU ZA MfS-HA XX/4-1035, Bl. 499.

⁷⁷ Vgl. Mitteilung Hptm. Hornig vom 20.10.1989 über Stimmungsbericht des IMKO »Karl« vom 19.10.1989, BStU ZA MfS HA XX/4-822, Bl. 15.

Die Sündhaftigkeit sozialer Systeme

Perspektiven für eine freikirchliche Interpretation der Gesellschaft¹

Ralf Dziewas

1. Die freikirchliche Kritik gegenüber »der Welt«

Es gehört zu den Eigenheiten freikirchlicher Gemeinschaften, daß sie sich zumeist aus der sie umgebenden Welt ausgrenzen. Die Gemeinde als Gemeinschaft gleichgesinnter Christen, als Ort des Friedens und des Glaubens, wird von vielen Gemeindegliedern als eine Enklave des Heils in einer Welt des Unheils und der Sünde gesehen. Diese Unterscheidung von dem als sündhaft beschriebenen Geschehen der Welt ist für viele Freikirchler wesentlicher Bestandteil ihres Selbstverständnisses. Das hat z.B. in der baptistischen Tradition oft dazu geführt, daß sich Gemeindeglieder nicht am politischen Geschehen beteiligten, oder daß sogenannte »weltliche« Vergnügungen wie Tanz, Kino oder Theater gemieden wurden.

Die Abgrenzung von der in manchen Punkten als sündhaft erlebten Welt führt jedoch in den meisten Fällen nicht zu einer Flucht aus der Welt. Zum einen engagieren sich viele Freikirchlicher in diakonischen Werken und Einrichtungen für eine Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Umwelt. Und auch das Bemühen, in ihrer Alltagswelt Zeugen des Evangeliums zu sein, den eigenen, bewußt übernommenen Glauben auch nach außen zu vertreten, ist ein Schritt in die Welt. Beides jedoch, Diakonie wie auch Evangelisation bzw. Mission, sind bestimmt von einer kritischen Haltung zur »Welt«. Sie bedarf der Veränderung, der Verbesserung, ja der Erlösung. Sie ist die Welt der Sünde, zu der sich freikirchliche Christen fast immer in einer gewissen Opposition sehen.

Dabei ist jedoch interessant, daß diese Oppositionshaltung gegenüber der sündhaften Welt nicht durchgängig ist, sondern nur bestimmte Bereiche des gesellschaftlichen Lebens betrifft, zum einen den Freizeit- und Vergnügungssektor der Gesellschaft und zum anderen den politischen Bereich. Relativ gut kommen die meisten Freikirchler mit dem Wirtschafts- und Berufsleben, dem Wissenschaftsbereich und dem Rechtssystem der Bundesrepublik klar. Fundamentale Kritik an der sozialen Marktwirtschaft, Verweigerung von beruflicher Karriere und akademischer Bildung

¹ Vortrag, gehalten auf der Jahrestagung 1995 des Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie (VEFGT) in Bremerhaven am 1.4.1995.

oder Ungehorsam und Widerstand gegenüber gesetzlichen Bestimmungen sind eher selten. Freikirchler haben nicht weniger Geld, nicht weniger beruflichen Erfolg, keine geringere Ausbildung oder ein anderes Verhältnis zu ihren Rechten und Pflichten als andere Bundesbürger. In den Bereichen Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft und Recht spielt das Reden von der sündigen Welt keine besondere Rolle. Hier ist das Verhältnis des einzelnen Gemeindemitglieds zu seiner Umwelt weniger von Distanz und Mißtrauen gegenüber den gesellschaftlichen Regeln und Strukturen geprägt als in den Bereichen Freizeit und Politik.

Unter welchen Bedingungen ist es überhaupt sinnvoll, von »Sünde der Welt« oder von einer »Sündhaftigkeit bestimmter sozialer Strukturen oder Bereiche« zu reden? Wie kann eine theologische Beschreibung des Zusammenhangs von menschlicher Sünde und negativen Sozialstrukturen aussehen, die alle gesellschaftlichen Bereiche umfaßt, konstruktiv kritisch wirkt, dabei aber nicht das gesamte gesellschaftliche Leben als »sündhaft« verwirft?

Für die theologische Bestimmung des Wesens der Sünde empfiehlt es sich, die gegenwärtige Diskussion der Sündenthematik typologisch zu erschließen, um eine Entscheidung für den günstigsten Ansatzpunkt eines sozialtheologisch erweiterten Sündenverständnisses treffen zu können. Für die soziologische Beschreibung sozialer Zusammenhänge bietet sich die Systemtheorie des Bielefelder Soziologen Niklas Luhmann an, da diese für die Eigendynamik sozialer Strukturen und Entwicklungen in besonderem Maße erklärungsfähig ist.²

2. Das Wesen der Sünde nach den gegenwärtigen Typen evangelischer Sündenlehre

Untersucht man die Stellung der Sündenthematik im Ganzen der christlichen Dogmatik, so begegnet einem der Sündenbegriff erstens als Gegenstand der Lehre von Schöpfung und Fall, zweitens im Zusammenhang der Anthropologie und drittens im Rahmen der Soteriologie. Von allen drei Ansatzpunkten aus ist in der deutschen evangelischen Theologie nach dem zweiten Weltkrieg das Thema Sünde entfaltet worden, so daß sich typologisch ein schöpfungstheologischer, anthropologischer und soteriologischer Typ der Sündenlehre unterscheiden lassen.

² Eine ausführliche Begründung und Darstellung des typologischen Zugangs zur Sündenthematik und der Wahl der Systemtheorie als soziologischer Theorie für die Erfassung des Phänomens sozialer Sündhaftigkeit habe ich vorgelegt in: Ralf Dziewas, *Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive*, Münster/Hamburg 1995, bes. 43ff; 114ff.

Der erste Typ von Sündenlehre kann als *schöpfungstheologischer* Typ bezeichnet werden, weil er das Reden von Sünde aus der Schöpfungslehre entwickelt. Der Sündenbegriff wird in der schöpfungstheologischen Sündenlehre dazu verwendet, den Menschen in seinem gestörten, nicht mehr dem Schöpferwillen entsprechenden Verhältnis zu Gott zu bestimmen.³ Der Begriff Sünde bezeichnet dabei das, was den Menschen vom ursprünglichen Willen Gottes trennt. Der Mensch ist nach der schöpfungstheologischen Sündenlehre dazu bestimmt, in seinem Verhältnis zu Gott, zu seinen Mitmenschen und der ihn umgebenden Natur Gott ebenbildlich zu entsprechen, also die von Gott erfahrene Liebe widerzuspiegeln, indem er Gott vertraut, seine Mitmenschen liebt und die Natur bebaut und bewahrt. Der Mensch als Sünder aber ist der Mensch, der dieser ihm von Gott zugedachten Rolle in der Schöpfung nicht gerecht wird, sondern ihr widerspricht und damit von Gott abfällt. Er widerspricht seiner Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit, indem er in *Un glauben* fällt, statt Gott zu vertrauen, sich *von seinen Mitmenschen abwendet*, statt sie zu lieben, und *die Natur ausbeutet und zerstört*, anstatt sie zu bewahren.

Eine zweite Möglichkeit, von der aus die Sündenlehre dogmatisch entwickelt werden kann, ist die Anthropologie. Das besondere Interesse des *anthropologischen* Sündenlehrentyps liegt bei dem Problem der menschlichen Existenz, die mit Hilfe des Sündenbegriffs gedeutet werden soll.⁴ Die meisten anthropologisch ansetzenden Theologen greifen auf Entwürfe der philosophischen Anthropologie zurück und arbeiten zur Bestimmung des Existenzproblems mit dem Entfremdungsbegriff. Dieser kann sowohl existenzialphilosophisch mit der Unterscheidung von Existenz und Essenz menschlichen Seins gefüllt oder durch die Aufnahme der modernen philosophischen Anthropologie als Spannung zwi-

3 Schöpfungstheologisch argumentieren vor allem: *Paul Althaus*, Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1966, 324-420; *Ernst Kinder*, Die Erbsünde, Stuttgart 1959; *Emil Brunner*, Dogmatik, Bd. II: Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Zürich/Stuttgart 1972, 57-161; *Helmut Thielicke*, Theologische Ethik, Bd. I: Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontrovers theologische Grundlegung, Tübingen 1981, §§ 213-1440; *Regin Prenter*, Schöpfung und Erlösung. Dogmatik, Bd. I: Prolegomena. Die Lehre von der Schöpfung, Göttingen 1958, 231-270; *Edmund Schlink*, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1985, 101-206.

4 Als anthropologisch ausgerichtet können folgende Sündenlehren bezeichnet werden: *Paul Tillich*, Systematische Theologie. Bd. II, Berlin / New York 1984, 9-87; *Fritz Buri*, Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens, Bd. II: Der Mensch und die Gnade, Bern/Tübingen 1962, 145-300; *Heinrich Ott*, Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln, Stuttgart/Berlin 1981, 199-218; *Dorothee Sölle*, Gott denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990, 77-94; *dies.*, Wählt das Leben, Stuttgart/Berlin 1986, 33-68; *Wolfhart Pannenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive: religiöse Implikationen anthropologischer Theorie, Göttingen 1983, 40-303; *ders.*, Systematische Theologie, Bd. II, 203-314 sowie die Arbeiten von Rudolf Bultmann zur Sündenlehre, die *José M. Millás*, Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns, Frankfurt a.M 1987, 15-57 zusammengefaßt hat.

schen Weltoffenheit und Selbstbezüglichkeit des Menschen definiert werden. Der anthropologische Typ der Sündenlehre bestimmt unter Zuhilfenahme der philosophischen Anthropologie das Wesens der Sünde als Entfremdung, die ihre Wurzel im verfehlten Selbstverhältnis des Menschen hat. Seinem eigentlichen Wesen nach ist der Mensch offen für andere und in der Lage, sich selbst von ihnen her zu bestimmen; diese Offenheit aber lebt der Mensch in Wirklichkeit nicht, sondern er bleibt in übersteigter Selbstbezüglichkeit gefangen. In seiner falschen Selbstbezogenheit verfehlt der Mensch als Sünder sein eigentliches Sein durch *Unglaube*, *Selbstliebe* und *Habgier*. Die Sünde übersteigter Selbstbezüglichkeit entfremdet den Menschen somit von sich selbst, von Gott und seiner Umwelt, so daß er nicht der sein kann, der er eigentlich sein sollte.

Der dritte Ort der Dogmatik, von dem aus die Sündenlehre theologisch entwickelt werden kann, ist die Soteriologie. Mit dem Thema Sünde ist im christlichen Kontext immer zugleich das Thema der Überwindung der Sünde durch Jesus Christus angesprochen. Der *soteriologische* Typ der Sündenlehre ist nicht so sehr an der Sünde als solcher interessiert, sondern thematisiert die Sünde als Gegensatz zu dem von Gott geschenkten Heil.⁵ Vom soteriologischen Ansatzpunkt aus wird das Wesen der Sünde erst dort deutlich, wo die im Christusgeschehen den Menschen geschenkte Gnade Gottes offenbar wird. Gott selbst erniedrigt sich in Jesus Christus und wird Mensch, um die Menschen zu erretten. Dem widerspricht der Mensch, wenn er in seinem *Hochmut* selber wie Gott sein und sich selbst erlösen will. Gott hat in Christus die Menschen zur Gemeinschaft mit Gott erhöht. Dem aber widerspricht der Mensch, wenn er in seiner *Trägheit* diese Erhöhung nicht akzeptieren und in seiner Unerlöstheit verharren will. Gott hat in Christus seine bedingungslose Gnade offenbart. Dem aber widerspricht der Mensch, wo er die Wahrheit dieser Botschaft zur *Lüge* verfälscht, indem er Gottes Gnade an bestimmte Bedingungen knüpft. Die Sünde der Menschen besteht somit nach der soteriologischen Sündenlehre in dem dreifachen Versuch,

5 Einen soteriologischen Zugang zum Verständnis der Sünde wählen Karl Barth, Kirchliche Dogmatik (KD), Bd. IV/1, 395-573; ders., KD IV/2, 423-564; ders., KD IV/3, 425-551; Heinrich Vogel, Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik, 2 Bde., in: ders., Gesammelte Werke Bd. 1 und Bd. 2, Stuttgart 1982, 440-514; Hans-Georg Fritzsch, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. III: Christologie, Göttingen 1976, 13-97; Eberhard Jüngel, Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde, in: Kurt Aland / Siegfried Meurer (Hg.), Wissenschaft und Kirche. Festschrift für Eduard Lohse, Bielefeld 1989, 177-188; ders., Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: Hans-Georg Gadamer / Paul Vogler (Hgg.), Neue Anthropologie, Bd. 6: Philosophische Anthropologie. Erster Teil, Stuttgart 1975, 342-372; Gunda Schneider-Flume, Die Identität des Sünders. Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erich H. Eriksons, Göttingen 1985.

die Gnade Gottes zu verleugnen, indem sie entweder in Hochmut abgelehnt, aus Trägheit ignoriert oder zur Lüge umgedeutet wird.

Alle drei Typen der Sündenlehre setzen aufgrund ihrer verschiedenen Ausgangspunkte andere Akzente und kommen dabei zu verschiedenen Sündenbegriffen und einem unterschiedlichen Verständnis vom Wesen der Sünde, wobei sich durchaus Elemente der verschiedenen Sündenlehrentypen miteinander verbinden lassen.⁶

Es würde zu weit führen, alle Pro- und Kontraargumente für die verschiedenen Sündenlehrentypen aufzuführen. Es sollen hier nur die genannt sein, die m.E. einen soteriologischen Ansatz für ein theologisches Reden von Sünde nahelegen.⁷

Der schöpfungstheologische Ansatz bei der Gottebenbildlichkeit des Menschen besitzt nur eine sehr schmale biblische Basis, während der soteriologische Ansatz das Reden von der Sünde mitten im Zentrum des Evangeliums verankert. Die auf den ersten Blick umfassende schöpfungstheologische Konstruktion des dreidimensionalen Mensch-Gott / Mensch-Mitmensch / Mensch-Natur-Verhältnisses ist zudem nicht umfassend genug. Es fehlen z.B. das Mensch-Technik / Mensch-Kultur / Mensch-Organisations-Verhältnis, und es ist schwer, dafür eine Bestimmung des Menschen zu postulieren. Zudem ist im schöpfungstheologischen Kontext die »Bestimmung« des Menschen als unveränderlich statisch vorgegeben gedacht, während das soteriologische Kriterium der Verleugnung der Gnade auf alle Beziehungen und Verhältnisse, in denen Menschen leben, angewendet werden und immer wieder neu und situationsbezogen geprüft werden kann, wo der Mensch in seinem Denken und Handeln die Gnade Gottes verleugnet.

Gegen den anthropologischen Ansatz spricht seine Abhängigkeit von der philosophischen Anthropologie und seine Fixierung auf die Selbstbezüglichkeit. Es gibt auch Sünde durch Selbsthingabe und Selbstverleugnung.

6 Schöpfungstheologische und soteriologische Elemente beim Reden von Sünde verbinden *Otto Weber*, Grundlagen der Dogmatik, Bd. I, Neukirchen-Vluyn, 1987, 582-695 und *Wilfried Joest*, Dogmatik, Bd. II: Der Weg Gottes mit den Menschen, Göttingen 1990, 345-517. Zwischen dem anthropologischen und dem soteriologischen Typ stehen die Sündenlehren von *Emil Fuchs*, Christlicher Glaube. In seiner Auseinandersetzung mit den Mächten, Fragen, Nöten der Gegenwart und in seiner Wahrheit erfaßt und dargestellt, Bd. I: Die Botschaft des Evangeliums in der Kritik der menschlichen Erfahrung und des menschlichen Denkens, Halle 1958, 178-219; *Hans Graß*, Christliche Glaubenslehre, Bd. II Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1974, 10-71 und *Christof Gestrich*, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989. Anthropologische und schöpfungstheologische Elemente vereinen die Sündenlehren von *Wolfgang Trillhaas*, Dogmatik, Berlin / New York 1972, 176-233; *Hans-Joachim Kraus*, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, 226-245; 386-395 und *Gerhard Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I: Prolegomena; Erster Teil, Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt, Tübingen 1982, 356-414.

7 Vgl. zur ausführlichen Begründung *R. Dziewas*, Die Sünde der Menschen, a.a.O., 93-113

Demgegenüber ist der soteriologische Ansatz mit seiner Bestimmung von Hochmut und Trägheit umfassender und er läßt mit dem Kriterium der Lüge auch ein Reden von religiöser Sünde zu.

Die Entscheidung für einen soteriologischen Ansatz beim Reden von Sünde ist jedoch vor allem deshalb geboten, weil Gottes Wille gegenüber den Menschen letztlich erst in Kreuz und Auferstehung Jesu, also im Gnadenhandeln Gottes wirklich offenbar ist. Erst von hier aus kann auch der Schöpfungswille Gottes als liebevolle Zuwendung zu seinen Geschöpfen verstanden werden. Deshalb sollte theologische Rede von Sünde möglichst beim Zentrum der Gnadenbotschaft ansetzen und als sündhaft ein solches Verhalten von Menschen bestimmen, das der Gnade Gottes widerspricht, mit dem der Mensch also die Gnade Gottes verleugnet.

3. Die Eigendynamik sozialer Systeme

Ein Versuch, die sozialen Folgen und Auswirkungen menschlicher Sünde und deren Eigendynamik beim theologischen Reden von Sünde mit in den Blick zu nehmen, wird wesentlich erleichtert, wenn dabei eine soziologische Gesellschaftstheorie rezipiert wird, die die Eigendynamik sozialer Prozesse besonders klar erfaßt. Dazu eignet sich die soziologische Systemtheorie des Bielefelder Soziologen Niklas Luhmann deshalb besonders, weil sie soziale Zusammenhänge primär aus deren Eigendynamik und nicht von menschlichen Intentionen oder Motivationen her beschreibt.⁸

Luhmann analysiert soziale Zusammenhänge mit Hilfe des Modells autopoietischer Systeme.⁹ Nach Luhmann bestehen soziale Systeme nicht aus Menschen, sondern aus dem, was sich zwischen ihnen abspielt, also

8 Es kann im folgenden natürlich nicht darum gehen, hier die Systemtheorie Luhmanns darzustellen. Einen Gesamtentwurf bietet *Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1984. Zum Einstieg in die nicht immer leichte Luhmann-Lektüre eignet sich *Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen 1986. Als Einleitung in Luhmanns Theorie empfehlen sich *Helmut Willke, Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme*, Stuttgart / New York 1987 und *Georg Kneer / Armin Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, München 1993.

9 Der Autopoiesis-Begriff wurde ursprünglich von Maturana und Varela zur Beschreibung lebender biologischer Systeme verwendet (vgl. *Humberto R. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*, Braunschweig/Wiesbaden 1985) und von Luhmann auf dynamische soziale Zusammenhänge übertragen. Ein System kann dann als ein autopoietisches System bezeichnet werden, wenn es ihm gelingt, alle die für die Erhaltung seiner Einheit notwendigen Bestandteile so zu organisieren, daß es auf Veränderungen seiner Umwelt reagieren kann, indem es seine Organisation aufrechterhält und nur seine Struktur verändert. Autopoietische Systeme sind also in der Lage, angesichts wechselnder Umstände sich selbst zu verändern und zu erneuern.

den Beziehungen zwischen den Menschen. Ein soziales System ist nach dieser Theorie ein stabilisierter Prozeß von Kommunikationen¹⁰, der immer wieder neue Kommunikationen erzeugt, auf Umweltveränderungen durch Kommunikation reagiert und solange als System erhalten bleibt, wie der autopoietische Prozeß der Produktion von Kommunikationen aus Kommunikationen nicht endgültig unterbrochen wird.

Diese theoretischen Ausführungen lassen sich an verschiedenen Beispielen illustrieren. Das Gespräch in einem Bibelgesprächskreis besteht als soziales System nicht aus den Teilnehmern, sondern aus dem, was während des Treffens gesprochen wird. Ausgehend von der Lesung eines Bibeltextes und einigen vorbereiteten Anmerkungen des Pastors oder der Pastorin entfaltet sich ein Gespräch, in dem eine Kommunikation an die andere anschließt, man sich auf vorher Gesagtes oder den verlesenen Text beziehen muß, und nicht jeder irgend etwas beitragen kann.¹¹ Dabei bewahrt das soziale System seine Autopoiesis, indem es den Fortgang des Gesprächs nach Möglichkeit am Bibeltext orientiert. Wenn das Gespräch dennoch abdriftet, kann dazu aufgerufen werden, doch beim Thema zu bleiben, so daß das soziale System sich als Gespräch über den Bibeltext solange autopoietisch weiterentwickelt, bis die vorgesehene Zeit vorbei ist oder man sich nichts mehr zu sagen hat.

Ganz anders und doch auf der Basis desselben Organisationsprinzips kann ein soziales System beschrieben werden, das entsteht, wenn Menschen einander Geld bezahlen. Jeder Geldschein, der den Besitzer wechselt, wird woanders wieder ausgegeben, eingetauscht oder angelegt und es entsteht ein wirtschaftlicher Geldkreislauf, in dem sich viele Zahlungen aneinanderreihen. Dabei wird der autopoietische Prozeß aus den konkret zustandekommenden Zahlungen weniger durch die Wünsche und Absichten von Käufern und Verkäufern gesteuert, als vielmehr dadurch, daß aufgrund früherer Zahlungen an einer Stelle genug Geld vorhanden ist, um eine Ware zum angebotenen Preis bezahlen zu können. Gezahlt werden kann nämlich nur, wo Geld vorhanden ist und indem Geld weitergegeben wird, wodurch neue Zahlungsmöglichkeiten entstehen und sich die Autopoiesis des Wirtschaftssystems fortsetzt.¹²

Mit dem systemtheoretischen Konzept lassen sich soziale Systeme also als autopoietische Systeme beschreiben, die aus Kommunikationen bestehen, sich selbst kontrollieren, sich selbst erhalten und selbst gestalten. Dennoch sind soziale Systeme keine absolut autonomen Systeme, denn zum Thema von Kommunikation kann nur werden, was von Menschen wahrgenommen wird.¹³ Soziale Systeme benötigen mithin die Existenz

¹⁰ Vgl. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., 193

¹¹ Vgl. N. Luhmann, *Einfache Sozialsysteme*, in: *ders.*, *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen 1986, 21-38, bes. 24.

¹² Vgl. N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1988, 202.

¹³ Vgl. N. Luhmann, *Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?* in: *Hans*

von Menschen, um ihre Autopoiesis fortsetzen zu können, auch wenn sie sich selbst autonom erhalten und gestalten. Der Gesprächskreis kann nur solange Kommunikationen an Kommunikationen reihen, wie es anwesende Teilnehmer am Gespräch gibt, und das Wirtschaftssystem könnte keine Zahlungen mehr aus Zahlungen erzeugen, wenn nicht Menschen diese Zahlungen ausführten. Das aber bedeutet nicht, daß die Menschen als Beteiligte das soziale Geschehen steuern oder bestimmen. Weder können die Beteiligten letztlich über einen Gesprächsverlauf bestimmen, noch können sie wirtschaftliche Abläufe direkt steuern.

Wie sich soziale Systeme entwickeln, bleibt somit primär das Ergebnis ihres autopoietischen Selbstorganisationsprozesses. Soziale Systeme sind aber nicht nur autopoietisch operierende, gleichsam fließende Kommunikationssysteme, sondern sie sind zugleich strukturierte Systeme. Soziale Systeme sind durch die im Kommunikationsprozeß jeweils geltenden mitkommunizierten Erwartungen strukturiert.¹⁴ Erwartungen machen den weiteren Kommunikationsverlauf für das System überschaubarer, wahrscheinlicher und damit wiederum erwartbarer, unabhängig davon, ob sie erfüllt oder enttäuscht werden.¹⁵ Dabei lassen sich vier Arten sozialer Erwartungsstrukturen unterscheiden: personale, rollenspezifische, programmatische und wertmäßige Erwartungen. So kann von einem Menschen ein bestimmtes Verhalten als konkrete, identifizierbare und bekannte *Person* erwartet werden. Es kann aber auch erwartet werden, daß jemand sich gemäß einer festgelegten *Rolle* verhält, oder es kann erwartet werden, daß sich jemand als Beteiligter an einem feststehenden Vorgang gemäß dem vorgesehenen *Programm* verhält. Schließlich kann, wo sonst nichts festgelegt ist, zumindest das Verhalten gemäß bestimmter *Werte* erwartet werden.¹⁶

Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer (Hgg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a.M. 1988, 884-905.

14 Vgl. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., 399: »Ereignis / Struktur-Theorie und Erwartungstheorie werden zusammengeführt mit der These, daß Strukturen sozialer Systeme in Erwartungen bestehen, daß sie Erwartungsstrukturen sind und daß es für soziale Systeme ... keine anderen Strukturbildungsmöglichkeiten gibt.«

15 Vgl. a.a.O., 74: »Strukturen fassen die offene Komplexität der Möglichkeit, jedes Element mit jedem anderen zu verbinden, in ein engeres Muster »geltender«, üblicher, erwartbarer, wiederholbarer oder wie immer bevorzugter Relationen.« Erwartungen als soziale Strukturen verbessern somit die Möglichkeit der Systeme, sich auf Wesentliches zu konzentrieren. »Das heißt: im Hinblick auf Strukturen hat man mit konformen und mit abweichenden Ereignissen, im Hinblick auf Prozesse mit wahrscheinlichen und mit unwahrscheinlichen Ereignissen zu rechnen. Der Ordnungsgewinn liegt darin, daß das System sich an diesen Differenzen orientieren und seine Operationen darauf einstellen kann« (75).

16 Vgl. a.a.O., 429ff. »Als Personen sind hier nicht psychische Systeme gemeint, geschweige denn ganze Menschen. Eine Person wird vielmehr konstituiert, um Verhaltenserwartungen ordnen zu können, die durch sie und nur durch sie eingelöst werden können« (429). »Rollen können dann, von der individuellen Person unterschieden, als eigene, schon abstraktere Gesichtspunkte der Identifikation von Erwartungszusammenhängen die-

Da Erwartungen veränderbar sind, können soziale Systeme ihre Strukturen ändern, indem sie ihre Erwartungen an eine neue Situation anpassen oder völlig neue Erwartungen ausbilden.¹⁷ Die Erwartungen an eine bestimmte Person können aufgegeben werden, wenn sie ständig enttäuscht werden, Rollen können umdefiniert, Funktionen und Kompetenzen neu festgelegt werden, und auch ein Wertewandel ist nicht ausgeschlossen.

Luhmanns Versuch, soziale Systeme als autopoietische, sich selbständig entwickelnde Kommunikationssysteme zu beschreiben, nimmt die moderne Erfahrung auf, daß der Mensch über seine sozialen Zusammenhänge nicht mehr verfügen kann und sich auch die Illusion nicht mehr aufrechterhalten läßt, er verfüge über sie. Je komplexer das soziale Geschehen wird, in dem sich der einzelne Mensch bewegt, je globaler die Konsequenzen des eigenen und fremden Handelns erfahrbar werden, und je mehr das Wissen um die vielfältigen, weltweiten Verstrickungen zunimmt, desto schärfer wird auch erfahren, daß in den sozialen Zusammenhängen eine eigene Dynamik am Werk ist, die sich nicht allein auf die an Kommunikation beteiligten Personen oder deren Interessen und Absichten zurückführen läßt. Ohne eine Berücksichtigung der Eigendynamik sozialer Zusammenhänge läßt sich die moderne Gesellschaft in ihrer ganzen Komplexität theoretisch nicht mehr angemessen beschreiben.

Mit der soziologisch-systemtheoretischen Analyse sozialer Systeme drängt sich dann aber geradezu die Frage auf, inwieweit neben dem Menschen auch den sozialen Systemen ein eigener Anteil am Phänomen Sünde, beziehungsweise deren Auswirkungen, zugerechnet werden muß. Wenn soziale Systeme soziologisch als autonome Einheiten, die sich selbst organisieren, beschrieben werden, wird für das theologische Reden von Sünde die Frage nach den sozialen Aspekten der Sündenthematik unverzichtbar. Die sozialen Kommunikationssysteme – und dies gilt für einfache Gesprächskreise ebenso wie für Organisationen oder gesellschaftliche Funktionssysteme wie Wirtschaft, Recht, Politik etc. – treten als autonome Aktzentren mit eigener Organisationsform und eigenem Entwicklungspotential neben den Menschen, und eine Erklärung aller negativen Erfahrungen allein aus der Sündhaftigkeit der Menschen er-

nen. ... Es geht immer nur um einen Ausschnitt des Verhaltens eines Menschen, der als Rolle erwartet wird, andererseits um eine Einheit, die von vielen und auswechselbaren Menschen wahrgenommen werden kann ...» (430). »Ein Programm ist ein Komplex von Bedingungen der Richtigkeit (und das heißt: der sozialen Abnehmbarkeit) des Verhaltens. Die Programmebene verselbständigt sich gegenüber der Rollenebene, wenn es auf genau diesen Abstraktionsgewinn ankommt, wenn also das Verhalten von mehr als einer Person geregelt und erwartbar gemacht werden muß. So ist eine chirurgische Operation heute nicht nur Rollenleistung, sondern ein Programm« (432f). »Werte sind allgemeine, einzeln symbolisierte Gesichtspunkte des Vorziehens von Zuständen oder Ereignissen.«

17 Vgl. a.a.O., 472: »Strukturen garantieren trotz der Irreversibilität der Ereignisse eine gewisse Reversibilität der Verhältnisse. Auf der Ebene der Erwartungen ... kann ein System lernen, kann es Festlegungen wieder auflösen, sich äußeren oder inneren Veränderungen anpassen.«

scheint in zunehmendem Maße unglaubwürdiger, je deutlicher die Eigendynamik der sozialen Zusammenhänge gesehen wird.

4. Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme

Bindet man nun den Gedankengang von der Sünde als Verleugnung der Gnade Gottes und den von der Eigendynamik sozialer Systeme zusammen, so läßt sich das Verhältnis von menschlicher Sünde und der Sündhaftigkeit sozialer Systeme näher bestimmen.

Die Sünde der Menschen ist die Verleugnung der Gnade Gottes in ihrer Ablehnung in Hochmut, Ignorierung in Trägheit oder Umdeutung zur Lüge. Daß der Mensch die Gnade Gottes verleugnet, geschieht sowohl im Denken als auch im Handeln des Menschen, betrifft also sein ganzes Verhalten, sein ganzes Sein. Wo der Mensch von sich zu hoch denkt, um die Erniedrigung Gottes zu den Menschen dankbar als Gnade anzunehmen, wo der Mensch von sich zu niedrig denkt, um die mit der liebevollen Zuwendung Gottes zu den Menschen geschehene Erhöhung des Menschen als Gnade anzunehmen, und wo der Mensch die bedingungslose Gnade Gottes zu einer von menschlichen Bedingungen abhängigen Gnade umdeutet, weil er nur diese verfälschte Gnade annehmen will, da sündigt der Mensch in seinem Denken, und diese Sünde bestimmt auch die Bewußtseinsstrukturen des Sünders, sein Selbstverständnis sowie seine Sicht der Welt. Wo der Mensch entsprechend seiner Verleugnung der Gnade Gottes handelt oder durch Unterlassen sündigt, verleugnet er Gottes liebevolle Zuwendung zu den Menschen auch mit seinen Taten. Im Tun und Unterlassen der Menschen kommt zum Ausdruck, wo die Gnade Gottes in Hochmut abgelehnt, in Trägheit ignoriert oder nach eigenen Vorstellungen zur Lüge umgedeutet wird. Dies gilt sowohl für ein solches Tun und Unterlassen, für das sich der Mensch bewußt und gewollt entscheidet, als auch für ein solches, das er nur vollzieht, weil ihm dies von sozialen Zusammenhängen nahegelegt wird.

Daß die Menschen in ihrem Denken und Handeln die Gnade Gottes verleugnen, führt dazu, daß auch die sozialen Systeme von der Sünde der Menschen betroffen werden. Da es aufgrund der Sünde der Menschen wahrscheinlich ist, daß Menschen sich sündhaft verhalten, strukturieren und stabilisieren soziale Systeme ihren eigenen Kommunikationsprozeß dadurch, daß sie von Menschen ein sündhaftes Denken und Handeln erwarten. Die sich unter Verwendung der Sünde der Menschen stabilisierenden Erwartungsstrukturen sozialer Systeme wirken dann wieder auf die Menschen zurück. Die sozialen Systeme können durch ihre Erwartungsstrukturen den Menschen ein Verhalten nahelegen, mit dem die Betroffenen, wenn sie der Erwartung entsprechen, die Gnade Gottes verleugnen.

Im Miteinander von Mensch und sozialen Systemen kommt es so zu einem Wechselspiel von menschlicher Sünde als Verleugnung der Gnade

Gottes und der Sündhaftigkeit sozialer Systeme, die darin besteht, daß den Menschen durch soziale Erwartungsstrukturen ein Verhalten nahegelegt wird, das der Gnade Gottes nicht antwortend entspricht. Die Sünde der Menschen bildet dabei die Basis der Sündhaftigkeit sozialer Systeme, und die Sündhaftigkeit sozialer Zusammenhänge verführt und drängt den Menschen zur Sünde und bestärkt ihn darin.

Dabei ist das Verhältnis zwischen Mensch und Sozialsystem zugleich von wechselseitiger Autonomie und Abhängigkeit geprägt, und diese Gleichzeitigkeit von Abhängigkeit und Unabhängigkeit bestimmt auch das Wechselverhältnis von menschlicher Sünde und der Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Ein Mensch kann soziale Systeme nicht zur Ausbildung bestimmter Erwartungsstrukturen zwingen; aufgrund der Sünde der Menschen aber erweisen sich bestimmte Erwartungsstrukturen sozialer Systeme als stabiler und erfolgreicher als andere. Ebenso kann die Sündhaftigkeit sozialer Systeme den Menschen durch an ihn gerichtete Erwartungsstrukturen nicht zum Sündigen zwingen; Erwartungen, die dem Menschen ein sündhaftes Verhalten nahelegen, machen es aber wahrscheinlicher, daß Menschen in ihrem Denken und Handeln die Gnade Gottes verleugnen. Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme stabilisieren sich somit gegenseitig, wobei die Sünde der Menschen jedoch der entscheidende Faktor ist, denn es gäbe keine ein sündhaftes Verhalten voraussetzenden und fordernden Sozialstrukturen ohne die Wahrscheinlichkeit sündhaften Denkens und Handelns beim Menschen. Demgegenüber aber ist der Mensch durchaus dazu in der Lage, die Gnade Gottes zu verleugnen, auch ohne daß er von sozialen Systemen dazu gedrängt oder verführt wird, ja er kann sogar da sündigen, wo ihn soziale Zusammenhänge vom Sündigen abzuhalten versuchen.

Daß überhaupt Sündentaten geschehen, ist eine Folge der Sünde der Menschen. In welcher Form letztlich in einer bestimmten Situation die Gnade Gottes verleugnet wird, bleibt, sofern es sich um ein Geschehen im Zusammenhang sozialer Kommunikationsprozesse handelt, immer auch von der Sündhaftigkeit der gerade für den Handelnden relevanten sozialen Systeme mitbestimmt.

Die Sünde der Menschen ist damit die Voraussetzung und Basis der Sündhaftigkeit sozialer Systeme, die sich jedoch aufgrund der die sozialen Prozesse bestimmenden Eigendynamik dieser Systeme anders entwickeln kann, als es der Mensch, der sündigt, voraussehen kann und erwartet. Dies führt dazu, daß sich der Mensch mit den sozialen Folgen seiner eigenen Sünde und der Sünde seiner Mitmenschen als etwas Fremdem konfrontiert sieht und daß er die sozialen Konsequenzen seiner eigenen Sünde nicht mehr kontrollieren kann. Er wird von ihnen zu immer erneutem Sündigen gedrängt und verführt. Dieser Zusammenhang kann in einem Reden von der Sündhaftigkeit sozialer Systeme angemessen zum Ausdruck gebracht werden, wenn dieses dabei konkrete Erwartungsstrukturen sozialer Systeme in den Blick nimmt.

5. Die theologische Kritik sündhafter Erwartungsstrukturen »der Welt«

Was heißt dies nun konkret für eine freikirchliche Sicht der Gesellschaft? Aus den vorgetragenen theologischen Überlegungen ergibt sich sicherlich keine spezifisch freikirchliche Sicht der Gesellschaft, denn das Reden von der Sündhaftigkeit sozialer Systeme und die Benennung konkreter sündhafter Erwartungsstrukturen steht allen Konfessionen offen. Es läßt sich aber wohl ein spezifisch freikirchlicher Umgang mit dem Phänomen sündhafter Sozialstrukturen skizzieren. Dabei muß beachtet werden, daß die theologische Kritik sündhafter Erwartungsstrukturen nicht gleichbedeutend ist mit deren ethischer Verwerfung.¹⁸ Dies läßt sich an zwei Beispielen verdeutlichen, der sozialen Marktwirtschaft und der Demokratie.

Angesichts der Bereitschaft der Menschen, den eigenen Vorteil auch auf Kosten anderer zu suchen, Macht, Reichtum und Einfluß anzustreben und gegen ihre Mitmenschen einzusetzen, haben sich mit der sozialen Marktwirtschaft und der parlamentarischen Demokratie zwei stabile soziale Systeme entwickelt, die ein sündhaftes Verhalten der Menschen als erwartbares Verhalten voraussetzen und dem wechselseitigen Ausgleich von Egoismen dienen. Die soziale Marktwirtschaft ist bezüglich der Vermeidung von Knappheiten deshalb so leistungsfähig, weil sie sich zum einen das Streben der Menschen nach Erfolg und Überlegenheit positiv zunutze macht, und andererseits gleichzeitig die negativen Auswirkungen dieses Wettbewerbs der Egoismen abfedert. Auch die Demokratie ist von der Erwartung bestimmt, daß derjenige, der ein politisches Amt und damit Macht erhält, diese zu seinem Vorteil nutzt und daher Macht nur auf Zeit und nur kontrolliert vergeben werden sollte. Die parlamentarische Demokratie geht zudem davon aus, daß jeder Wähler seine eigenen Vorteile bei der Stimmabgabe im Auge hat und sich im Rahmen der Demokratie die verschiedenen Egoismen wenigstens gegenseitig ausgleichen oder womöglich zum Wohle der Mehrheit verbinden.

Sowohl das wirtschaftliche wie auch das politische System setzen somit ein sündhaftes, eigensüchtiges Verhalten als erwartbares Verhalten voraus und fördern es damit zugleich auch wieder. Gerade aber wegen dieser realistischen Erwartungsstrukturen erweisen sich diese sozialen Systeme angesichts der Sünde der Menschen als besonders stabil und erfolgreich. Als wirtschaftliche bzw. politische Strukturen zur Beseitigung von Knappheiten bzw. kontrollierten Gestaltung von Ordnung sind so-

¹⁸ Deshalb sollte das Reden von der Sündhaftigkeit sozialer Systeme besser als »sozialtheologisch« denn als »sozialethisch« bezeichnet werden. Zur gesellschaftlichen Funktion theologischer Rede von Sünde vgl. Ralf Dzienas, Der soziologische Blick auf »Das Jenseits der Gesellschaft«. Eine Einführung in die Grundfragen der Religionssoziologie, in: Georg Kneer / Klaus Kraemer / Armin Nassehi (Hgg.), Soziologie. Zugänge zur Gesellschaft, Bd. 2: Spezielle Soziologien, Münster/Hamburg 1995, 315-326, bes. 323f.

ziale Marktwirtschaft und Demokratie angesichts der Realität menschlicher Sünde ethisch durchaus vertretbar. Sie können aber wegen ihrer Sündhaftigkeit theologisch keine Dignität erhalten. Demokratie und Marktwirtschaft sind angesichts der Sünde der Menschen vielleicht ethisch besser als andere Politik- und Wirtschaftsstrukturen, aber sie sind nicht gut, weil sie nicht dem Gnadenhandeln Gottes entsprechen, sondern ihm widersprechen.

Angesichts dieser Ambivalenz der Bewertung zentraler gesellschaftlicher Strukturen kann es Aufgabe freikirchlicher Theologie, aber besonders auch freikirchlicher Gemeindepraxis sein, aufzuzeigen, daß andere Strukturen möglich sind, sofern sich Menschen von Gott gnädig angenommen wissen und aus diesem Bewußtsein heraus ihr Zusammenleben gestalten. Daß in Deutschland die Freikirchler einen überproportionalen Anteil an den gesammelten mildtätigen Spenden aufbringen, daß sie ihr Gemeinleben über freiwillige Spenden finanzieren, zeigt, daß wirtschaftliche Strukturen möglich sind, die vom Gedanken der Mildtätigkeit und des Einsatzes für andere getragen werden. Mit ihrem innergemeindlichen Finanzsystem leben die Freikirchen gleichsam die Utopie eines Wirtschaftssystems vor, das vom Teilen und nicht vom Jagen nach dem größten Stück vom Kuchen bestimmt wird.

Ähnlich sieht es mit der Demokratie als Mittel der Machtverteilung und -kontrolle aus. Im deutschen Baptismus z.B. hat die demokratische Abstimmung als Mittel der Entscheidungsfindung immer eine große Rolle gespielt. Dennoch wurde immer versucht, Kampfabstimmungen und Parteibildungen zu vermeiden. Stattdessen wurde bei allem demokratischen Prozedere das Ideal von Konsens und Einmütigkeit hochgehalten. Nicht das Gegeneinander von Interessen, sondern die Suche nach der gemeinsam getragenen Entscheidung steht bei allen demokratischen Abstimmungen im Hintergrund. Auch dies ist eine freikirchliche Erwartungsstruktur, die sich gegen die allgemeinen politischen Erwartungsstrukturen stellt und ein Stück Utopie der zwar nicht konfliktfreien, aber konsensfähigen Gesellschaft aufrechterhält.

Neben den großen gesellschaftlichen Funktionssystemen sind es vor allem auch die Organisationen, die als soziale Systeme das Verhalten der Menschen in der modernen Gesellschaft beeinflussen und Menschen zu einem sündhaften Verhalten drängen und verführen können. Organisationen erwarten von ihren Mitarbeitern oder Mitgliedern, aber auch von den Menschen, die mit ihnen zu tun haben, ein entscheidungsgebundenes Verhalten. Durch Entscheidungen der Organisation sind häufig komplexe Verhaltensweisen vorstrukturiert. Sie haben programmgemäß abzulaufen. Anträge werden nach vorgefertigten Entscheidungskriterien bearbeitet, Anschaffungen, Planungen und Projekte nach vorgegebenen Wirtschaftlichkeitskriterien entschieden usw. Dies kann dazu führen, daß Organisationsentscheidungen ein sündhaftes Verhalten von Mitarbeitern oder Mitgliedern verlangen oder ihnen zumindest nahelegen. Beispiele

aus dem Wirtschaftsleben (Vorrang von Wirtschaftlichkeitsüberlegungen über Ökologie und Gerechtigkeit), aus der Krankenhausorganisation (dienstplanbedingte Überlastung der Ärzte und Schwestern, die eine Zuwendung zu den Patienten verhindert), aus Recht und Verwaltung (Abschiebevorschriften, die das Schicksal des einzelnen Flüchtlings nicht berücksichtigen) oder aus dem Militärbereich (Schießbefehl) stehen sicherlich jedem vor Augen.

Da auch die Freikirchen soziologisch betrachtet Organisationen sind, sind auch sie gefragt, inwieweit es bei ihnen Strukturen gibt, die Mitgliedern oder Mitarbeitern ein sündhaftes Verhalten nahelegen. Man denke dabei z.B. an die Erwartungen, die die Gemeinden an Pastoren und Pastorinnen oder andere Mitarbeiter richten. Von diesen wird vielfach ein derartig zeit- und kraftraubender Einsatz für das Gemeindeleben erwartet, daß darunter die liebevolle Zuwendung zum Ehepartner oder zur Familie zu kurz kommen muß. Hier wird es immer wichtig sein, daß der Einzelne gegenüber der Gemeinschaft das Recht behält, sich gegen Erwartungen zu wehren, die ihm ein nicht gnadengemäßes Verhalten abverlangen. Hier haben die Freikirchen gegenüber den meisten anderen Organisationen den Vorteil, daß sie ihren Mitgliedern ein Mehr an Vertrauen, Selbständigkeit und Verantwortung zugestehen können, weil sie erwarten dürfen, daß der Einzelne diesen Spielraum nur in der Verantwortung seines Glauben nutzen wird.

Außer in den gesellschaftlichen Funktionssystemen und den Organisationen kann es auch in den einfachen sozialen Interaktionssystemen wie Gesprächskreisen oder Gruppen Erwartungsstrukturen geben, die dem einzelnen ein sündhaftes Verhalten nahelegen. In diesem Kontext sind vor allem personale und rollenspezifische Erwartungen prägend. Wo Menschen sich öfter begegnen, werden jedem Teilnehmer von Gesprächen bestimmte Erwartungen entgegengebracht, die sich leicht verfestigen. Wer einmal den Clown spielt, von dem werden immer wieder witzige Beiträge erwartet, und diese Erwartung kann dazu verleiten, Witze auf Kosten Dritter zu machen. Wer gern über andere redet, von dem werden immer wieder »Enthüllungen« erwartet, wodurch üble Nachrede geradezu provoziert wird. All diese Mechanismen der Strukturbildung in Gruppen existieren auch in christlichen Gemeinschaften. Hier eine besondere Wachsamkeit für sündhafte Erwartungsstrukturen zu entwickeln, ist sicherlich für ein gnadengemäßes Miteinander im Leben der Gemeinschaft wichtig. Ein großer Vorteil freikirchlicher Interaktionssysteme ist dabei die Möglichkeit, Menschen, die ihr Leben in Übereinstimmung mit der Gnadenbotschaft zu leben versuchen, auf Verfehlungen anzusprechen und sündhafte Erwartungsstrukturen als solche zu benennen. Die Bereitschaft zur Buße, zur Vergebung und zum Immer-wieder-neu-Anfangen kann und darf in christlichen Gemeinschaften erwartet werden.

6. Fazit

Es gibt vielleicht keine spezifisch freikirchliche Interpretation der Gesellschaft. Es gibt aber sicherlich eine typisch freikirchliche Kritik negativer Entwicklungen und Strukturen in der Gesellschaft. Mit einem klaren, theologisch begründeten Reden von der Sünde der Menschen als Verleugnung der Gnade Gottes und einer soziologisch reflektierten Rede von der Sündhaftigkeit sozialer Systeme und ihrer Strukturen kann die kritische Haltung der Freikirchen gegenüber »der Welt« an Präzision gewinnen und zu einem konkreten gesellschaftsverändernden Handeln ermutigen, wo dieses möglich und sinnvoll ist. Der kritische Blick auf die sündhaften Erwartungsstrukturen in der Gesellschaft kann und sollte aber vor allem auch dafür sensibilisieren, wo auch im freikirchlichen Gemeindeleben sündhafte Strukturen vorhanden sind, damit der Versuch überzeugender gelingt, im Rahmen der eigenen konfessionellen Identität ein Stück gnadengemäße Gemeinschaft zu verwirklichen.

»Der Mensch ist Menschen«

Theologische Ansätze zur Überwindung des individualistischen Atomismus¹

Dietmar Lütz

»Im Anfang ist die Beziehung.«² Dieser Satz Martin Bubers soll uns als Ausgangspunkt und Quellort für unsere Überlegungen gelten. Der Abschnitt seines berühmten Buches »Ich und Du«, dem das Zitat voransteht, enthält eine hübsche Beschreibung dessen, was die »Ganzheit einer Beziehung« bei solchen Völkern ausmacht, »deren Leben sich in einem schmalen Umkreis gegenwartsstarker Akte aufbaut« (ebd.):

»Wir sagen: weit fort; der Zulu sagt dafür ein Satzwort, das bedeutet: da, wo einer aufschreit »Oh, Mutter, ich bin verloren«, und der Feuerländer überflügelt unsere analytische Weisheit mit einem sieben-silbigen Satzwort, dessen genauer Sinn ist: Man blickt einander an; jeder erwartet, daß der andere sich erbietet zu tun, was beide wünschen, aber nicht tun mögen« (26).

Buber meint hier die Sprache der sogenannten »Primitiven«, jener Völker, »die gegenstandsarm geblieben sind« (25). In ihr sind die Personen noch »reliefhaft, ohne gerundete Selbständigkeit eingebettet« (26). Einer solchen Sprache kommt es »auf die wahre ursprüngliche Einheit, die gelebte Beziehung an« (ebd.).

Der oben vorangestellte Titelsatz »Der Mensch ist Menschen« entspricht dem: Er ist Sprichwort der Kikuyus aus Tansania und sagt die Unmöglichkeit, den Menschen als Einzelwesen, als Singular zu denken. Wir würden ihn in unseren Kulturkreis so übersetzen müssen: Der Mensch kann nicht Single sein!

Mit dem Schlagwort Single ist ein Ausschnitt der uns umgebenden Wirklichkeit benannt, der unter anderem Anlaß gegeben hat, über individualistischen Atomismus nachzudenken. Wenn es stimmt, daß in der heutigen Bundesrepublik bereits 30 % aller Haushalte Single-Haushalte sind (in Berlin werden 60 % geschätzt), dann ist damit allerdings nicht ein Modetrend signalisiert, sondern eher eine meines Erachtens krankhafte und irreversible Zeiterscheinung unseres Kulturkreises. Um nun aber nicht mit denen an der Klagemauer zu stehen, die den zunehmenden individuellen Lebensstil in der Welt bejammern, ohne dabei die

¹ Vorgetragen vor dem »Theologischen Runden Tisch« am 10.9.1993 in Dortmund und für den Druck leicht überarbeitet.

² M. Buber, *Ich und Du*, Heidelberg ¹¹1983, 25.

Zwangsläufigkeit der Entwicklung zu verstehen, soll in den hier vorgelegten Gedanken auch das Fruchtbare dieser Entwicklung als Ertrag jahrhundertelangen Menschheitsringens zur Sprache gebracht werden. Mitunter entsteht der Eindruck, daß die den Individualismus Verteufelnden mit ihrem Verdikt vermutlich in erster Linie einen Verlust an Einfluß, Macht und schlichter Materie beklagen.

Der Gang der Untersuchung soll von einigen Erörterungen der Thematik über eine Präzisierung von Fragestellungen bis zu einer Darlegung von theologischen Ansätzen laufen. Und so, wie das Orchester die Instrumente stimmt, bevor das Konzert anhebt, so wollen wir uns durch ein weiteres Wort Martin Bubers einstimmen lassen:

»Wer DU spricht, hat kein ETWAS zum Gegenstand, denn wo etwas ist, ist anderes etwas. Jedes ES grenzt an andere ES. Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber DU gesprochen wird, ist kein ETWAS. DU grenzt nicht. Wer DU spricht, hat kein ETWAS, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung« (10ff, Hervorhebungen vom Verf.).

1. Erörterungen

Der Versuch einer Überwindung individualistischer Tendenzen gleicht einem Eingriff in ein ökologisches Gleichgewicht. Wie uns die Biologie lehrt, hat ja die Vernichtung von sogenannten Schädlingen einen unmittelbaren Einfluß auf die sogenannten Nützlinge. Große Behutsamkeit ist deshalb beim Umgang mit Individualismus vonnöten. Diesem Gedanken fiel übrigens auch die voreilig formulierte Themenstellung vom »Versuch einer Überwindung des Individualismus« zum Opfer. Was sich jetzt hier als »theologische Ansätze zur Überwindung eines individualistischen Atomismus« präsentiert, zeigt bereits erste Anzeichen von Reue und Läuterung. Was also soll mit Begriffen wie Atomismus, individualistisch und Überwindung gemeint sein?

1.1. Atomismus

Das Atom ist »das kleinste Teilchen eines chemischen Elements, dem noch sämtliche für ein chemisches Element charakteristischen Eigenschaften zukommen«³. Demzufolge ist *Atomismus eine Weltanschauung, die das Seiende aus einzelnen »atomaren« Seinseinheiten sich zusammengesetzt und zusammensetzbar denken, verstehen und interpretieren will.*

Entsprechend ist der »logische Atomismus« Russels und Wittgensteins eine Auffassung vom atomaren Charakter der Welt, ihrer Tatsachen und insbesondere der diese Tatsachen beschreibenden Sprache. Nach Russel gibt es drei grundlegende Satzformen: 1. Elementarsätze, 2. Wahrheitsfunktionen von Elementarsätzen, 3. Generalisation. Die Elementarsätze

3 Art. »Atom«, Philosophisches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig 1972, 130.

sind die Atome der Sprache, setzen sich jedoch aus Ausdrücken (Worten) zusammen.

»Dem Ausdruck entspricht ein Gegenstand (eine Sache) der ›Welt‹; der Ordnung zwischen den Ausdrücken im Satz entspricht ein gewisser Zusammenhang zwischen den Gegenständen (Sachen); dem ganzen Elementarsatz ein Ereignis bzw. eine Einzeltatsache. Elementarsätze sind Bilder von Tatsachen.«⁴

Die Anschauung der Welt in atomistischer Perspektive, d.h. als Gesamtheit von Einzel-Heiten, ist nicht ohne Konsequenzen: Die Festlegung dessen nämlich, was als ›atomos‹ (= griech. untrennbar) zu gelten habe, ist zugleich eine Entscheidung darüber, was bedenkenlos getrennt werden darf und muß. Hören wir z.B. Martin Buber:

»Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. Das eine Grundwort ist das Wortpaar ICH-DU, das andere Grundwort ist das Wortpaar ICH-ES; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für ES auch eins der Worte ER und SIE eintreten kann.«⁵

Nach Buber wäre also das Grundwort ICH/DU ein Beziehungsatom. ICH/ES wäre ein anderes. Der Versuch, ICH und DU zu trennen, wäre nach Buber fatal und tödlich. Idealistische Philosophie allerdings hätte mit einer solchen Operation keine Probleme. Auch die seinerzeit daraus resultierende Theologie sonnte sich im Gefolge eines mißverstandenen Schleiermacher im Hochgefühl einer atomaren ICH-ICH Beziehung: Ich, der Theologe, bin mir selbst ausreichender Gegenstand meiner Betrachtung.⁶ Der Begriff Atomismus legt also nicht a priori fest, worin die Atome zu bestehen hätten. Er steht allerdings für den Glauben an die Möglichkeit einer atomistischen Perspektive. Die sich daraus ableitenden erkenntnistheoretischen Probleme sollen hier nicht weiterverfolgt werden.

1.2. Individualistisch

Das Individuum (lat. unteilbar) beschreibt den Einzelmenschen nach der äußeren Erscheinung, so wie er auf der Welt ankommt und wieder von ihrer Oberfläche verschwindet. Der halbierte Mensch ist kein Mensch. Es gehört zu den großen Entdeckungen der Menschheitsgeschichte, daß den Menschen als Einzelmenschen Wert und Würde zukommt. Aber es war die Überbetonung des Individuums, die dann schließlich in Individualismus mündete: einer »Denk- und Verhaltensweise bzw. theoretischen Auffassung, die das menschliche Individuum mit seinen Rechten, Interessen

4 Art. »Atomismus, logischer«, a.a.O., 132.

5 A.a.O., 9.

6 Die klassische Formulierung gab dazu *Johann Christian Konrad von Hofmann*, *Der Schriftbeweis*, 1857, 10: »Freie, nämlich in Gott freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbständiges verhältnis zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntnis den Theologen zum Theologen macht, wenn ich, der Christ, mir dem Theologen der eigenste Stoff meiner Wissenschaft bin.« (Hervorh. vom Verf.).

und Bedürfnissen der Gesellschaft gegenüber für vorrangig hält.«⁷ »Individualistisch« wäre somit jede Handlung oder Betrachtung, die dem Individuum in der Gesellschaft Vorrang einräumt und unterstellt.⁸

Im Jahre 1990 hat der Amerikaner John Naisbitt, »hinter Ronald Reagan der höchstbezahlte Redner der Welt« (Klappentext), ein Buch mit dem Titel »Megatrends 2000«⁹ veröffentlicht. Auf 400 Seiten beschreibt er »10 Perspektiven für den Weg ins nächste Jahrtausend«. Das zehnte und letzte Kapitel ist überschrieben: »Der Triumph des Individuums«. Naisbitt beginnt das Kapitel mit den Worten:

»Das große allumfassende Thema am Ende des 20. Jahrhunderts ist der Triumph des Individuums. Der Einzelne, der immer und immer wieder in diesem Jahrhundert vom Totalitarismus bedroht war, ist in einer Lage, in der er stärker ist als je zuvor. ... Die 90er Jahre werden gekennzeichnet durch eine neue Achtung vor dem Individuum, das als die Grundlage der Gesellschaft und des Wandels gesehen wird. Der Ausdruck Massenbewegung ist eine falsche Bezeichnung, die den Sachverhalt nicht trifft, denn ob Umweltbewegung, Frauenbewegung, Anti-Atombewegung – immer sind die Anstöße zu Veränderungen im jeweils einzelnen Bewußtsein entstanden. Stets war es anfangs ein Einzelmensch, der begriff: Neue Wege sind möglich« (375).

Das sich anschließende Loblied auf den Individualismus schmückt sich mit Prinzipien der New-Age-Bewegung und Bibelziten. Vor allem spricht Naisbitt der Eigenverantwortlichkeit und dem individuellen Unternehmertum das Wort. Er möchte also nicht die Art von Individualismus, »die nach dem Motto: jeder für sich verfährt«, sondern eine Ethik, »die das Subjekt an seine Verantwortung der Allgemeinheit gegenüber erinnert« (376). Gelegentlich versteigt er sich in Naivitäten:

»Die neue Ära des Individuums entfaltet sich zeitgleich mit dem Trend zur Globalisierung. In den 90er Jahren wird viel Energie für die Verwirklichung eines einzigen weltweiten Wirtschaftsraums aufgewendet werden. Während wir an dieser Globalisierung arbeiten, gewinnen paradoxerweise die Individuen immer mehr an Gewicht und Macht. Diese Macht verstärkt sich auch durch die Medien. In einer Zeit des globalen Fernsehens – 2-3 Milliarden Menschen haben die Olympischen Spiele in Seoul gesehen – kann sich jeder einzelne mit Hilfe der audiovisuellen Technik sein eigenes Programm zusammenstellen. Das erhöht die Unabhängigkeit des Individuums« (ebd.).

Vorausschauend verkündet Naisbitt (1990!) »das Ende des Kollektivs« (auch in der Sowjetunion), die »globale Vernetzung« und immer wieder die »Technologie als Stärkung des Individualismus«:

7 Art. »Individualismus«, Philosophisches Wörterbuch, a.a.O., 513. Spätestens hier wird klar, daß die Wahl des Wörterbuches keineswegs zufällig getroffen wurde.

8 Nun fragt sich allerdings, wer hier wem, warum und worin Vorrang einräumt. Ein individualistischer Atomismus wäre darum von einem »sozialistischen« Atomismus scharf zu unterscheiden. Daß Sozialismus zumeist in einer atomistischen Form aufgetreten ist bzw. auftritt, soll hier nicht im Einzelnen begründet und erörtert werden. Jedenfalls verdanke ich den Hinweis auf den »sozialistischen Atomismus« meiner Frau.

9 John Naisbitt, Megatrends 2000. Perspektiven für den Weg ins nächste Jahrtausend. Vorschläge für unsere Zukunft von John Naisbitt und Patricia Aburdene, Düsseldorf / Wien / New York 1990.

»Computer, Mobilfunk und Telefaxgeräte stärken das Individuum, statt, wie einst befürchtet, zu seiner Unterdrückung beizutragen. Fieberhaft suchen die Regierungen heute nach Möglichkeiten, den technischen Fortschritt für ihre Zwecke einzusetzen« (381).

Die Naivität Naisbitts hat vermutlich diese Pointe: Sie ist eine Nestideologie, die dem Individuum eine kleine heile Welt beschert, relativen Luxus und vor allem Bequemlichkeit. Damit entpuppt sich dieser zehnte Megatrend als reinster Konsumenten- und Unternehmerindividualismus, wobei dann nur zu fragen bliebe, welcher von beiden das eigentliche Motiv im Hintergrund sei.

Als bloßer Konsum- und Luxusideologie wäre dem Individualismus jedoch zutiefst Unrecht getan. Immerhin steht er am Ende eines jahrhundertelangen Ringens von einzelnen Menschen mit übermächtigen Institutionen, es seien Kirchen, Monarchien, Religionen oder schlicht Traditionen. Es ist kein Zufall, daß die Reformation geschichtlich unmittelbar an Renaissance und Humanismus anknüpft mit ihrer Betonung der Fähigkeiten und Möglichkeiten des Individuums. Es ist auch kein Zufall, daß die Aufklärung den großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen des 17. Jahrhunderts auf dem Fuße folgt. Die Aufklärung als »Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit« (Kant), war nur der unverhohlene Ruf nach dem künftigen Alleingang des Verstandesmenschen: »Sapere aude«, habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!, ist also der Wahlspruch der Aufklärung.«¹⁰ Das Abwerfen des Jochs von Intoleranz, Unwissenheit, Zwang und Unterdrückung allein bringt den Menschen zu seiner wahren Bestimmung. »Das angeborene Recht ist nur ein einziges, Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht« (Kant, Werke IV, 345). Die beiden von Kant akzeptierten Einschränkungen der individuellen Freiheit waren der Staat und die Menschheit. Nach außen hin waren es die Staatsgesetze (»ein Staat ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen«) und nach innen das moralische Gesetz, welches den Menschen bestimmen sollte. Im kategorischen Imperativ versuchte Kant das äußere und innere Sittengesetz miteinander in Einklang zu bringen. Nur das gerechte Gleichgewicht zwischen individuellen Freiheiten und dem Zweck des Staatswesens gibt dem Individuum ein Optimum an Freiheit und Glück:

»Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn, da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand Unrecht tun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch Unrecht tue, nie aber in dem, was er

¹⁰ I. Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, (1784), Werke, Bd. VI, (hg. von W. Weischedel), 1956ff, 53.

über sich selbst beschließt. Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle und alle über einen jeden eben dasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein« (Werke IV, 432).

Was Naisbitt in seinem Überschwang völlig vergessen läßt, ist für Kant schlechterdings bestimmend: die Überzeugung vom tatsächlichen, gemeinschaftsschädigenden Eigeninteresse des Individuums. Darum ist Kant kein Vorläufer des Individualismus und schon gar nicht Vertreter eines Atomismus.

Was also ist für uns individualistischer Atomismus? Kurz: die jeweils grob- oder feinkörnige Auflösung der menschlichen Gemeinschaft in atomare Einheiten und deren Ermächtigung, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln ihr je atomares Glück anzustreben und zu verwirklichen.

1.3. Überwindungen

Wie wir oben schon angedeutet haben, ist die gängige Unterscheidung von Lebewesen in Schädlinge und Nützlinge sehr willkürlich. Wenn wir also davon sprechen, etwas überwinden zu wollen, dann bedeutet das ja zugleich, etwas Existierendem das Daseinsrecht streitig zu machen. Nun ist es aber meine Überzeugung, daß alles, was ist, auch ein Recht hat zu sein. Wer auch sollte über das Recht zu sein ein Urteil sprechen? Wenn wir also hier von Überwindung reden, muß hinzugefügt werden, was damit gemeint sein soll.

Überwindung ist keine Eliminierung. Nicht um die Bestreitung des Lebensrechts geht es, sondern darum, die Sache zu ihrem eigenen Recht und zu der ihr eigenen Wahrheit zu bringen. Überwindung heißt, den rechten Weg zu suchen und bis zum Ende zu gehen, notfalls auch mit Umwegen und Kehrtwendungen. Überwindung ist nur dann echt, wenn sie Selbstüberwindung ist. Nur das, was in mir besiegt wurde, kann auch nach außen hin zurechtgebracht werden. Damit erweist sich Überwindung als das je persönliche Ringen mit einem mir fremden, unverständlichen und gefährlich erscheinenden Wahrheitsanspruch. Der damit immer verbundene innere und äußere Kampf ist Überlebenskampf und muß darum mit »Ehrfurcht vor dem Leben« geführt werden. Der Versuch einer theologischen Überwindung des individualistischen Atomismus ist darum kein Schlachtplan zur Vernichtung feindlicher Armeen, sondern ein Versuch der Annäherung an mich selbst und die Suche nach dem Lebensrecht des auch in mir durch Resonanz vorfindlichen individualistischen Atomismus. Vielleicht kann durch genaues Hinhören die Stimme der Wahrheit vernommen und zu ihrem Ziel, d.h. zu ihrem Recht gebracht werden. Das wäre wahre Überwindung.

2. Fragen

Aufgrund der eben gegangenen Wegstrecke können wir jetzt die Fragen präzisieren, die dann im dritten und letzten Kapitel nach einer Antwort suchen.

1. Welche Erscheinungsformen hat der individualistische Atomismus in der heutigen Welt, und welches sind absehbare Konsequenzen?
2. Welche Wahrheitsansprüche vertritt der individualistische Atomismus?
3. Welche Kriterien können seitens der Theologie gegenüber Individualismus und Atomismus in Anschlag gebracht werden?
4. Worin erweisen sich Individualismus und Atomismus im Unrecht?

Von diesen Fragen ist naturgemäß die dritte am schwersten zu beantworten. Hier ist die naturgemäße Subjektivität aller Antworten verankert. Aber so wenig es die unumstößliche Wahrheit gibt, so wenig gibt es das objektive Kriterium, den objektiven Maßstab. Wahrheitssuche ist immer Suche nach dem Einleuchtenden und dem, was bleibend überzeugt, nicht mehr und nicht weniger.

3. Antwort auf die Herausforderungen des individualistischen Atomismus

Geistesgeschichtlich betrachtet sind Individualismus und Atomismus Kinder der Neuzeit und insbesondere unseres Jahrhunderts. Erst das emanzipierte Individuum konnte, ausgerüstet mit naturwissenschaftlichem Wissen, technischen Raffinessen und gebettet in unvergleichlichen Luxus das Klima erzeugen, in dem diese exotische Pflanze gedeihen konnte. Der Glaube an die Allmacht dessen, der sich das Wissen und die Verfügung über die Atome aneignet, hat seit Laplace und seinem monströsen Dämon die Phantasie der Denker und der Mächtigen nicht mehr losgelassen. Ein solcher Dämon, so meinte Laplace (wir würden heute sagen: Supercomputer), der die physikalischen Daten eines jeden Einzelteils der Welt genau wüßte und in einem gigantischen System von Differentialgleichungen in Verbindung brächte, wäre in der Lage, Zukunft und Vergangenheit der Welt genauestens zu bestimmen und eventuell zu beeinflussen. Cäsars Motto »Divide et impera« liegt gedanklich auf der gleichen Ebene, geht es doch ebenso von der Tatsache aus, daß eine kleinere Einheit umso leichter zu beherrschen sei.

Nun hat zwar Heisenberg mit seiner bekannten Unschärferelation bereits in den 20er Jahren dem Laplace'schen Dämon Zähne und Krallen gezogen, da es nach Heisenberg mit der für Laplace notwendigen Bestimmung des Ortes und Impulses jedes einzelnen Teilchens nichts mehr ist. Nur hat sich der Schwerpunkt der Anwendung der Laplace'schen These inzwischen vom naturwissenschaftlichen in den geisteswissenschaftlichen Bereich verlagert, und damit kommen wir bereits zu den Antworten auf die erste, oben gestellte Frage:

3.1. Welches sind die heutigen Erscheinungsformen von Individualismus und Atomismus?

Eine systematische Untersuchung und Beschreibung der Phänomene liegt gänzlich außerhalb meines Horizonts und des hier gesetzten Rahmens. Darum will ich es bei einigen Stichpunkten belassen.

Philosophie: Das Heldenzeitalter der idealistischen Philosophie, das 19. Jahrhundert, brachte das Individuum (theoretisch) zur vollen Blüte. Begleitet wurde dieses Zeitalter durch einen unverbesserlichen Kulturoptimismus, der in Deutschland in einem Kaiserreich gipfelte und zu vielerlei utopischen Schwärmereien Anlaß gab. Selbst der kalte und bissige Nihilismus Nietzsches trieb die Bedeutung des Individuums zu noch höherer Bedeutung. Das Bild des Zarathustra, des überlegenen Weisen, und das Postulat der Entstehung einer Rasse von Herrenmenschen trugen das ihre dazu bei, dem einzelnen Menschen (d.h. dem einzelnen Manne) eine Apotheose angedeihen zu lassen, die nicht ihresgleichen hat. Die verlorene Einsamkeit der Menschen Nietzsches fand ihre Fortsetzung und auch Entsprechung in der existentialistischen Philosophie des darauf folgenden Jahrhunderts. Die Beobachtung, daß der »Tod Gottes« auch die Vereinsamung des Menschen mit sich bringt, wurde durch den zu gleicher Zeit anhebenden Massenatheismus des kommunistischen Materialismus bestätigt. Deutlicher als irgendwo sonst wird in der kommunistischen Gesellschaftstheorie die Menschheit als ein inhomogenes Gemisch von einzelnen Atomen betrachtet. Der proklamierte Sozialismus wird dadurch zu einem puren Atomismus, dem allerdings jede individualistische Komponente fehlt.

Psychologie: Durch die konkrete Beschäftigung mit erkrankten einzelnen Menschen war der Psychologie des 19. Jahrhunderts die Flucht aus dem Palast der Philosophie in die Werkstätten der Medizin gelungen. Die Ableitung einer Norm gesunden Menschseins allerdings aus der Behandlung Kranker hat ein Menschenbild gezeitigt, welches wiederum nur von Vereinsamung, Vereinzelung, also von Atomisierung gekennzeichnet war. Die Tatsache jedoch, daß psychiatrische Behandlung insbesondere dann durch die Psychoanalyse immer das Privileg der Reichen und Wohlhabenden war, verlieh der Psychologie von Anfang an eine individualistische Komponente. In der Psychoanalyse sind Patienten bis heute König oder Königin. Welch eine ungeheuerliche Aufwertung des Individuums, Woche für Woche mehrere Stunden die ungeteilte Aufmerksamkeit eines teuren Intellektuellen auf sich ziehen zu können, mit dem Ziel, ein gesundes Empfinden für die schönen Seiten des Lebens wiederzugewinnen! Der sogenannte »Psycho-Boom« der letzten Jahrzehnte ist der ungebremste Wildwuchs auf dem Stamm vormals streng wissenschaftlicher Psychologie.

Technischer Komfort: Die Tatsache, daß in der heutigen Bundesrepublik auf jeden Privathaushalt etwa zwei Privat-Pkw kommen, mindestens zwei Fernsehapparate, eine vollständige Küchenausrüstung, Waschma-

schine, Telefone, Hobbygeräte, unzählige Möbel und Kleider, ist ein Hinweis auf eine weitere Erscheinungsform des heutigen Individualismus. Atomistisch ist er nicht nur in der Großstadt, sondern überall da, wo die Gesellschaft nicht hat wachsen können, sondern durch äußere Umstände, Politik oder Arbeitsmarkt einfach angesiedelt wurde. Ein modernes Apartment-Haus liefert das beste Beispiel für individualistischen Atomismus: Atomismus ist die Realität, die Vereinsamung des Einzelnen, und Individualismus die dazu notwendige Illusion des erfüllten Lebens, so wie es John Naisbitt in den Megatrends 2000 geschildert hat. Kaschiert wird diese Situation durch eine gigantische Freizeitindustrie und den notwendigen Fernsehkonsum von immerhin mindestens fünf Stunden täglich! In der modernen Industriegesellschaft bietet Technologie eine Art Garantie für gelingendes Leben.

Politik und Wirtschaft: Noch einmal Naisbitt: »In den Vereinigten Staaten bestreitet niemand mehr einen Wahlkampf als Demokrat oder Republikaner, die Kandidaten treten als Einzelpersonen auf« (378). Wie es scheint, ist Politik das Geschäft der Einzelnen geworden und zugleich die große Möglichkeit für jeden Einzelnen. »Auf dem Capitol gedeiht der Individualismus. Es gibt gegenwärtig 535 Parteien im Kongreß« (379). Wiederum ist Atomismus die Realität und Individualismus die Illusion, denn jede heutige Wahlprognose bestätigt das völlig statistische Verhalten der Wähler. Wie weit ist es da mit Selbstbestimmung und Emanzipation des Einzelnen?

Im Bereich der Wirtschaft scheint es anders zu sein. Hier scheint Selbstverwirklichung möglich, hier scheinen sogar die Einzelnen gefragt zu sein. Naisbitt: »Die Philosophie der Gewerkschaftsbewegung, die fordert, alle Menschen gleich zu behandeln, steht in vollkommenem Widerspruch zu der heute vorherrschenden Ansicht, daß individuelle Unterschiede speziell das unterschiedliche Engagement im Wirtschaftsleben beachtet und honoriert werden müssen« (377). Die Entwicklung der Wirtschaft in der heutigen Bundesrepublik scheint Naisbitt recht zu geben: »Die neue Verantwortung der Gesellschaft besteht darin, die Initiative des Einzelnen zu belohnen« (387). Die Tatsache von jährlich einigen hunderttausend Firmenneugründungen in den alten und neuen Bundesländern spricht Bände. Die leider oft verschwiegene Tatsache von etwa ebenso vielen Firmenschließungen und Konkursverfahren gibt allerdings zu denken.

Religionen: Von allen religiösen Bewegungen, die im Gezeitenstrom dieses Jahrhunderts ihr Strandgut hinterlassen haben, ist die New-Age-Bewegung vermutlich die bedeutendste. Naisbitt (wahrscheinlich selbst ein Anhänger) beschreibt sie wie folgt:

»Die meisten Anhänger dürften wohl der Ansicht zustimmen, daß die New-Age-Bewegung ihre Wurzeln im ›human potential movement‹ hat und daß sie im wesentlichen für eine Bewußtseinserschärfung im Bereich der Ganzheitlichkeit steht, für die unbegrenzten Chancen der Menschheit und für das Bestreben, die heutige Welt zu einer besseren zu machen. ... New-Age-Gruppen hängen keiner orthodoxen Theologie an, aber viele ha-

ben den östlichen Glauben an die Reinkarnation übernommen. Im Unterschied zum jüdisch-christlichen Gott, der hoch über der Menschheit thront, dominiert in diesen Gruppen das Gefühl, daß die Menschheit am Göttlichen teilhat. Das bringt natürlich die Fundamentalisten auf den Plan. »Diese Vorstellung, daß der Mensch irgendwie auch Gott sein soll, ist glatte Blasphemie«, würden wohl die meisten sagen, aber noch im konservativsten Katechismus steht zu lesen, daß der Mensch das Ebenbild Gottes ist« (356).

Das intellektualistische Gepräge, verbunden mit einem wirtschaftspolitischen Messianismus, gibt der New-Age-Bewegung das Gesicht, welches sie von den meisten anderen religiösen Bewegungen unterscheidet. Ihr Hauptanliegen ist die Ermächtigung des unternehmerischen Individuums:

»Geschichtlich betrachtet ist der Begriff der Macht mit Institutionen verknüpft, mit körperlicher und militärischer Stärke. Könige, Regierungen und Gott waren mächtig, die einzelnen Menschen nicht. Ganz im Gegenteil, sie fühlten sich in ihrer Gesellschaft machtlos. Sie konnten sich nur behaupten, indem sie sich gegen die Tradition stellten, indem sie zerstörten, was nicht mehr gebraucht wurde, indem sie rebellierten. Heute gibt es eine neue Möglichkeit: Der Einzelne kann die Realität beeinflussen, indem er die Richtung erkennt, in die sich die Gesellschaft entwickelt. Wissen ist Macht; das ist oft gesagt worden« (388).

Der gewaltige Zulauf, den die New-Age-Bewegung vor allem bei Unternehmern hat, deutet darauf hin, daß sie ein wesentliches Sehnsuchtsmoment der Moderne befriedigen kann. Die evangelikale Bewegung oder gar die Electronic-Church kann dem nichts Vergleichbares entgegenhalten. Allein die weltweite charismatische Bewegung findet noch größeren Zulauf, und das quer durch alle Konfessionen. Auch in ihr ist das Moment des Individuums, des individuellen Machtzuwachses und des allgemein menschlichen Erfolges (Gesundheit, Wohlstand, Position) von äußerster Wichtigkeit.

Nachdem wir hier in Kürze einige wesentliche Erscheinungsformen von Individualismus und Atomismus gestreift haben, wenden wir uns der Frage nach ihrem Wahrheitsanspruch zu.

3.2. Welches ist der Wahrheitsanspruch des individualistischen Atomismus?

Man darf die beiden genannten »-ismen« nicht gemeinsam und auf einer Ebene behandeln. Sie stellen nämlich auf ihre Art die beiden Pole moderner Existenz dar und erheben von ganz unterschiedlichen Seiten ihre Ansprüche.

Atomismus: Aus dem bereits Geschilderten geht hervor, daß der Atomismus mit dem Anspruch auftritt, Freiheit, Gleichwertigkeit und Zusammengehörigkeit zu verbürgen. Es überrascht keineswegs, daß diese Begriffe identisch sind mit dem Motto »Liberté, Egalité, Fraternité« der Französischen Revolution. Die dreistämmige Wurzel des Atomismus zieht ihr Recht also aus einem natürlichen Bedürfnis der Menschen nach Selbstbestimmung, Würde und Gemeinschaft. Es geht dem Atomismus ja nicht um Vereinsamung, sondern um die Rückgabe der Bedeutsamkeit

der Existenz des Einzelnen. Welche Konsequenzen unter Absehung eventuell vorhandener weiterer wichtiger, aber vernachlässigter Komponenten sich ergeben können, das hat die Geschichte sattem gezeigt.

Individualismus: Der Individualismus lebt das Motto Orwells »All animals are equal but some are more equal«. Sein Wahrheitsanspruch ist die Realität und das Bedürfnis des Menschen nach Rivalität und Behauptung im Konkurrenzkampf. Individualismus ist zudem die Anerkennung des Anspruchs des Menschen auf ein glückliches und erfülltes Leben, selbst auf Kosten anderer, die bei diesem Rennen unterliegen und vielleicht umkommen. Individualismus ist der Anspruch, im Leben gewinnen zu dürfen, und wer wollte diese Wahrheit bestreiten wollen?

An dieser Stelle besonders drängen sich allerdings Fragen auf, sowohl an Atomismus als auch an Individualismus. Bei allem zugestandenem Recht ihrer Wahrheitsansprüche besteht doch das ungute Gefühl, es bleibe jemand bei diesem Wettlauf auf der Strecke. Es ist nun einmal eine Tatsache, daß von den »Segnungen« des individualistischen Atomismus nur ein geringer Prozentsatz der Weltbevölkerung profitiert, und daß ganz offensichtlich selbst diesem Profit ein Gift innewohnt, welches dem wahren menschlichen Glück Feind und zuwider zu sein scheint. Selbstmord und Krankheitsraten in den Industrienationen sprechen hier ihre eigene Sprache. Es bleibt uns also die Aufgabe, danach zu forschen, ob individualistischer Atomismus nicht wesentliche Seiten des menschlichen Seins übersehen hat oder gar unterdrückt hält. Die Suche nach einem Maßstab zur Beurteilung ihres Wahrheitsanspruches ist naturgemäß subjektiv, aber unabweisbar.

3.3. Welche Kriterien gelten zur Beurteilung von Atomismus und Individualismus?

Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist die religiöse Frage. Kein Philosoph, der sich nicht mit ihr auseinandergesetzt hatte (vgl. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1983). Wir wollen darum ohne jedes Versteckspielen die Suche nach den Beurteilungskriterien freimütig als eine Suche nach theologischen Maßstäben bekennen, damit auch das Anliegen von vornherein sichtbar wird, welches diese ganze Untersuchung leitet, nämlich die Frage nach der Beziehung der Menschen zu Gott. Selbst Martin Buber hat 34 Jahre nach Erscheinen seines Buches »Ich und Du« beklagt, daß etlichen seiner Leser »jedoch mein wesentlichstes Anliegen, die enge Verbundenheit der Beziehung zu Gott mit der Beziehung zum Mitmenschen, nicht in seiner zentralen Bedeutung aufgegangen ist« (Ich und Du, Nachwort, 145ff). Um theologische Kriterien werden wir also im folgenden bemüht sein. Jede solche Zusammenstellung hat etwas Willkürliches, Unbegründetes an sich und wird nur in dem Maße als Wahrheit akzeptiert werden können, in dem sie zur Erhellung von Tatbeständen beiträgt.

Der erste Hinweis entspringt dem schöpfungstheologischen Zeugnis der Bibel: Der Mensch ist geschaffen wie alles andere, geschaffen als Gemeinschaftswesen (Mann und Frau) und ausgestattet mit Freiheit, Freude, Zeit und Wort.

Der zweite Hinweis ist dem biblischen Zeugnis der Erlösungstheologie entnommen: Menschen sind rebellisch, versuchbar und besitzen alle Anzeichen von Unfreiheit, Verzweiflung, Sterblichkeit und gestörter Kommunikation. Die übliche dogmatische Anordnung von Schöpfungs- und Erlösungstheologie in eine heilsgeschichtliche Reihenfolge versucht, die Spannung zwischen Schöpfung und Sünde aufzulösen in ein Nacheinander und wird damit – meines Erachtens – dem Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift nicht gerecht. Allein in der bleibenden Dialektik zwischen Erwählung und Sündenfall wird man des wahren Menschseins in all seiner Größe und seinem Elend ansichtig. Wer die Möglichkeit der vollkommenen Erlösbarkeit des Menschen behauptet, bleibt den Beweis in der Wirklichkeit schuldig. Aus den schöpfungstheologischen Aussagen jedoch ergibt sich ein Ansatz für die Teleologie des Menschseins. Dieser wird gestützt durch die Teleologie der Erlösung, d.h. die von Gott selbst bewirkte Rückführung der erlösungsbedürftigen Menschheit in die schöpfungsgemäße Teleologie. Damit ergeben sich folgende Perspektiven für Kriterien:

a) Der Mensch soll sich seines Geschaffenseins bewußt werden. Die Menschheitsfamilie (Adam und Eva ist Gattungsname!) ist nicht Zufall, sondern gewollt und geworden.

b) Der Mensch ist Menschen. *Die Menschheitsfamilie ist der Mensch.* Das Individuum als Single ist eine schöpfungstheologische Fiktion (wenngleich auch eine erlösungstheologische Realität). Das wahrhaftige Menschheitsatom ist aber nicht das Ehepaar, sondern die Familie. Wir müssen also sagen: Der Mensch ist Familie oder er ist nicht.

c) *Zur Freiheit ist die Menschenfamilie geboren* (nicht der oder die Single!). Die Konsequenzen dieses radikalen Satzes lassen sich zur Zeit noch nicht ermessen und bedürfen eingehenderer Untersuchung.

d) Gott hat die Menschheitsfamilie zur *Freude* bestimmt. Genußfähigkeit und gemeinsames Feiern sind hier gemeint, auch die Liebe, die Bewunderung und die Ekstase.

e) In die *Zeitlichkeit* geworfen, breitet sich vor der Menschheitsfamilie das Meer der Ewigkeit aus. Wer Zeit nicht kennt, weiß nicht, was Ewigkeit ist. Die gottgegebene Zeitgrenze entspricht in ihrem Charakter der gottgegebenen begrenzten Körper- und Geistesgröße. Die geschaffene Menschenfamilie ist die begrenzte Menschenfamilie. Sie weiß sich darin von Gott erwählt und bewahrt. Der Mensch ist nicht zur Unsterblichkeit geschaffen, denn Schöpfung bedeutet: ins Werden und Vergehen hinein erschaffen werden!

f) In diesem letzten Hinweis verbirgt sich das entscheidende Merkmal der Geschöpflichkeit und Gott-Ebenbildlichkeit der Menschenfamilie: Sie ist *wortmächtig*. Im »Wort von Herz zu Herz«, im Reden und Hören

dieser Familie, im Aufmerken, Annehmen und Antworten auf das Reden Gottes, werden sich die Menschen ihrer Menschlichkeit und zugleich ihres Gottes bewußt. Das Reden mit Gott (und das heißt auch das Schweigen) ist wohl die tiefste Bestimmung der Gott-Ebenbildlichkeit. Aus dieser Aufzählung ergibt sich nun fast von selbst ein Anhaltspunkt dafür, was am individualistischen Atomismus gegebenenfalls ein ungerechtfertigter Anspruch oder eine »zu heilende Krankheit« sein könnte.

4. Worin haben Individualismus und Atomismus Unrecht?

Der oben ausführlich beschriebene Wahrheitsanspruch von Individualismus und Atomismus soll hier durchaus nicht in Frage gestellt werden. Vielmehr soll das zur Sprache kommen, was beide in unseren Augen eine »Krankheit zum Tode« sein läßt. Als erstes wäre hier die künstliche Trennung und Scheidung der Menschheitsfamilie, in Rassen, Geschlechter, Generationen, soziale Klassen und nicht zuletzt in Religionen und Konfessionen zu nennen. Jedem aufmerksamen Leser von Naisbitt z.B. wird es auffallen, daß er in seinem Buch mit seinesgleichen redet und man dabei unter sich bleibt und bleiben will. Die »schöne neue Welt«, die Naisbitt beschreibt, wird zwar ausdrücklich der von Aldous Huxley gegenübergestellt, aber es ist die kleine Welt der Reichen, Gebildeten, die beim Blick aus dem Fenster der vielen Lazarusse vor ihrer Tür nicht einmal von ferne ansichtig werden. Das völlige Vergessen (oder Verdrängen?) des größten Teils der Weltbevölkerung ist bei jeder Trendbeschreibung als Perspektive für das 3. Jahrtausend eine unverzeihliche Schuld. Das kontinuierliche Wachsen der Weltarmut als Trend zu vernachlässigen, zeigt nur, wie wenig von dem Empfinden noch vorhanden ist, zu einer Menschheitsfamilie zu gehören.

Ein zweiter Hinweis ergibt sich aus der Schöpfungs- und Gottesvergessenheit des individualistischen Atomismus. Indem Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und das Streben nach Glück und Wohlstand von ihrer Quelle losgelöst betrachtet werden, geschieht unter der Hand wieder einmal die Apotheose des Menschlichen. Die Menschheitsfamilie will nichts mehr von Gott wissen, aber erwartet auch nichts von ihm und erbittet nichts. Sie ist ihres eigenen Glückes Schmied geworden, verdammt dazu, erfolgreich zu sein. Die damit einhergehende völlige Überforderung mag der eigentliche Grund sein für die Hektik in den heutigen Industrienationen. Wie hieß es doch in dem Gedicht von den Heinzelmännchen: »Man kann nicht mehr wie sonst ruhn, man muß jetzt alles selber tun.« Der Fortfall von immer mehr Feiertagen mag ein weiteres Symptom für die Schöpfungsvergessenheit der atomisierten Menschheit sein.

Wo aber die Schöpfung nicht mehr als Geschenk empfangen wird, wo Freiheit, Freude, Zeit und Wort nicht mehr genüßlich gelebt werden, da gibt es für alles einen Ersatz: *Freiheit* ist käuflich und mit Drogen,

Suchtmitteln zu erwerben und zu erleben. Die *Freude* kommt aus dem Katalog, und ihre Größe hängt ab von der Größe des Geldbeutels. *Zeit* wird nicht gelebt, sondern dokumentiert und konserviert, damit der Schein einer gewissen Unsterblichkeit als Ersatz für nicht gelebtes Leben gezeigt werden kann. Das *Wort* jedoch, das Proprium der Gott-Ebenbildlichkeit, wird seiner Funktion entkleidet, zu Informationen und Daten verarbeitet und durch Telefax- und Telefonkanäle zu einer »Verbindung« hochgejubelt. Durch das Mobilfunknetz, so Naisbitt, »können Einzelpersonen miteinander in Verbindung treten, ohne daß sie noch auf das jeweilige nationale Telefonsystem angewiesen wären« (381). Begegnung wird durch Kommunikation ersetzt, aber wer beherrscht noch die Kunst menschlicher Begegnung? Wir sind auf dem besten Wege zur vollkommenen Depersonalisierung, weil wir mit der Gottesbeziehung auch den Kontakt zu unserem Ursprung verloren haben und mit ihm auch die gesunde Beziehung zur Menschheitsfamilie.

»Der Mensch ist Menschen« – so sagen die Kikuyus Tanzanias. Diese Wahrheit gilt nicht nur für Afrikaner. Sie ist vielmehr Ausdruck des eigentlichen Menschseins der Menschen. Daß wir Europäer zu ihr zurückfinden, wird noch lange dauern und viel Mühe, Einsicht, Demut und Ehrlichkeit kosten. Mit Martin Buber in den 20er Jahren, mit dem Philosophen Martin Heidegger, mit Emil Brunner, Helmut Thielicke, Gerhard Ebeling und vielen anderen ist bereits ein theologisches Erbe angehäuft und ein menschliches Verständnis gewachsen, das sich dem individualistischen Atomismus nicht beugen will und den Weg nach vorn in einem Vorstoß zurück in die Bezogenheit sucht. Ihre Ansätze zu studieren, aufzunehmen und fortzuführen, wird für unsere und die kommenden theologischen Generationen ein unbedingtes Muß sein, wenn wir wirklich ernst machen wollen mit einer Überwindung von Individualismus und Atomismus. Mit Martin Buber haben wir begonnen, mit einem letzten Wort seines Buches »Ich und Du« wollen wir uns bleibend erinnern lassen daran, daß es überall gilt: »Der Mensch ist Menschen«:

»Der Mensch wird am Du zum Ich. Gegenüber kommt und entschwindet. Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstreuen, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein. Zwar immer noch erscheint es nur im Gewebe der Beziehung, in der Relation zum Du, als Erkennbarwerden dessen, das nach dem Du langt und es nicht ist, aber immer kräftiger hervorbrechend, bis einmal die Bindung gesprengt ist und das Ich sich selbst, dem abgelöst, einen Augenblick lang wie einem Du gegenübersteht, um alsbald von sich Besitz zu ergreifen und fortan in seiner Bewußtheit in die Beziehung zu treten« (37).

Signaturen der heutigen Kultur

#335 | Ein Versuch über die Moderne vor dem Ende
des 2. Millenniums – Eine Thesenreihe

Thomas Nißlmüller

Manche Zeitgenossen lieben das Wort »Kultur« nicht. Es ist ihnen Ausdruck für elitären Kunstgenuß oder selbstgefällige Poesie. Daher sei gleich zu Beginn ein eigener Definitionsvorschlag vorangestellt: »Gegenwartskultur bezeichnet die Summe der Erfahrungswirklichkeit eines gemeinsam bewohnten Bezirks von Menschen sowie des in diesem Raum anzutreffenden Traditionserbes im weitesten Sinne.« Damit wäre Kultur als Möglichkeit, Auftrag, Angebot und Appell markiert; denn Kultur bietet die Möglichkeit zu Erfahrungen, die quasi imperativisch den Menschen zu eigenem verantwortlichen Handeln in seiner aktuellen Kulturwelt drängen. Kultur ist damit Angebot *und* Appell.

Kultur bietet Chancen zur Transformation bisheriger Wahrnehmungsmuster und liefert sozusagen ein »Depot«, diese Transformationen konkret durchzuführen. Daher kann Kultur auch gefaßt werden als Transmissionsriemen zwischen den Kräften, die potentialiter da sind, und der tatsächlichen Realisierungsgewalt im Akt kulturschaffender Tätigkeit(en).

Und: Kultur ist wesentlich sprachlich bestimmt und konstituiert. Sprache – nicht nur verbale, sondern auch etwa: Körpersprache etc. – ist gleichsam ein menschliche Gemeinschaft ermöglichendes Universale.¹ Als solches ist sie Basis und Horizont dessen, was Menschen miteinander erleben, sich gegenseitig mitteilen und füreinander bedeuten. Um Kultur zu deuten und darzustellen, braucht es treffende Worte; Worte, die klar mitteilen, mit welchen Elementen und mit welchen Profilen von Kultur es der daran partizipierende Zeitgenosse zu tun hat.

Treffende Worte, die braucht es auch für Christen, die sich um ihre heutige Welt bemühen.

Denn für Theologie und Gemeindepraxis ist es immer wieder entscheidend, die richtige Perspektive, den rechten Ton, die kontemporäre Sprache zu finden, um das Evangelium in der jeweiligen Zeit pointiert verkündigen zu können. –

Überlegungen zu den *Signaturen der heutigen Kultur* können dabei helfen, einiges klarer in den Blick zu bekommen, manche Entwicklungen

¹ Vgl. hierzu *Umberto Eco*s weitgefaßte Skizze des Menschheitstraums einer vollkommenen Sprache (»Die Suche nach der vollkommenen Sprache«, München 1994).

besser einzuschätzen – oder einfach zu eigenem Weiterdenken der angezeigten Trends provoziert zu werden.

Dieser *Versuch über die Moderne vor dem Ende des 2. Millenniums* ist jedenfalls als ein solcher gemeint: Als Anregung, sich dem derzeitigen Kulturhorizont zu stellen, ohne daß dabei eine feste Beschreibung anvisiert wäre; sie will vielmehr als dezente »Trendanzeige« Wege aufspüren helfen in die kontemporären Kulturpattern, die vom geneigten Leser selbst zu prüfen, zu verifizieren, zu aktualisieren, zu plausibilisieren – oder auch: zu falsifizieren – wären. Denn auch die Kraft der Falsifikation hat – nicht erst seit Sir Karl Popper² – eine normative Potenz.

Thesen zur aktuellen Kulturlage

1. *Postmoderne*³ Verhaltens- und Lebensmuster werden dominant (Beleglichkeiten als ordnende Faktoren, positive Wertung des Chaosbegriffs,

2 Vgl. seinen Essay »Falsifikationismus oder Konventionalismus?« aus dem Jahr 1934, in: K.R. Popper, Lesebuch. Ausgewählte Texte zu Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie, hg. von D. Miller, Tübingen 1995, 127-134.

3 Zur Postmoderne-Diskussion vgl. z.B. H. Timm, *Diesseits des Himmels. Von Welt- und Menschenbildung. Facetten der Religionskultur*, Gütersloh 1988; Timms These: Aufklärung plus Romantik gleich Klassik. Von daher spricht er dann von einer postmodernen, Aufklärung und Romantik verknüpfenden Klassik (ebd., 14). P. Koslowski, *Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung*, München 1988 (ebd., 150): »Eine reine Wiederauflage der Klassik ist ebenso wenig möglich wie ein Beibehalten des anarchistischen ›anything goes‹. Postmoderner Klassizismus versucht eine Synthese zu schaffen aus der Freiheit der Moderne zur Expressivität und Individualität und dem Willen zur kulturell geteilten Form und Gestalt.«; ders., *Wirtschaft als Kultur. Wirtschaftskultur und Wirtschaftsethik in der Postmoderne*, Wien 1989; U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986 (ebd., 12 [Vorwort]): »Post« ist das Codewort für Ratlosigkeit, die sich im Modischen verfängt. Es deutet auf ein Darüberhinaus, das es nicht benennen kann ...«; H.-L. Ollig, *Philosophische Zeitdiagnose im Zeichen des Postmodernismus. Überlegungen zur jüngsten deutschen Postmoderne-Diskussion*, in: ThPh 66 (1991), 338-364; R. Münch, *Die Kultur der Moderne*, 2. Bde., Frankfurt a.M. 1986. Münch wendet sich scharf gegen den Postmoderne-Begriff, weil dieser, als Bezeichnung für das jenseits von Moderne und Tradition Liegende, nur als das Nichts zu fassen wäre; denn: eine »postmoderne« Struktur gesellschaftlichen Lebens, die sich durch Ziel- und Orientierungslosigkeit auszeichnet, sei nur als »Stillstand der Veränderung« und somit als »eine neue Form der Tradition« verständlich (ebd., Bd. 2, 855). Ähnlich in der Ablehnung der Postmoderne, für eine Moderne, die der postulierten Postmoderne folgt: O. Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn 1989. Nach O.A. Funda zeichnet sich die Postmoderne durch vier Elemente aus: 1. Abweisung der »letzten Fragen«, 2. Pluralismus als Prinzip, 3. Erlebnishunger, 4. A-Historizität (ders., *The common Europe as philosophical question*, in: *Panorama. International Journal of Comparative Religious Education and Values* 7/1 (1995), 86-95, bes. 89ff); C. Klinger, *Flucht Trost Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten*, München/Wien 1995; vgl. auch H. Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*, München 1995. Zur theologischen Reflexion der Postmodernethematik s. den Sammelband: W. Lesch / G. Schwind (Hgg.), *Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, Mainz 1993.

individuelle Wert(e)hierarchien und Sinnstiftungsprozeduren, die z.T. extrem heterogenen Charakter aufweisen). Ob man nun lieber von Postmoderne, ausgehender Moderne, einer zweiten bzw. anderen Moderne oder aber von einem Zeitalter mit einem besonderen Gepräge (etwa mit Beck: »Risikogesellschaft« o.ä.) spricht, das mag in einem gesonderten Diskurs entschieden werden.

Für mich ist die Rede Wolfgang Isters von der »sich ausagierenden Moderne«⁴ durchaus eine hilfreiche Bezeichnung, da sie in doppelter Hinsicht verstanden werden kann: als eine in die Jahre gekommene Moderne, die nun die Früchte ihrer Frühzeit genießt; oder als eine ihre Energie – und damit ihr Leben, Potential etc. – vergeudende und sich dem Rand ihrer Existenz nähernde Moderne, die durchaus als partizipiales Verbum begriffen werden darf: eine vermodernde Zeit, die sich nicht mehr im Aufwind, sondern im radikalen und unaufhaltlichen, rapide akzellerierenden Prozeß des Verfalls befindet. Postmoderne wäre demnach gleichzusetzen mit einer Zeit, die ihre eigene Dekadenz bejubelt in der Hochstilisierung augenblicklicher Lustzustände, im Wissen um die unweigerlich hereinbrechende Wirklichkeit des Gerichts. Insofern scheint mir die Moderne im Zustand des Ausagierens (Iser) durchaus eine religiöse Dimension zu ahnen (wenn man von einer Kulturlage als Aktivum überhaupt sprechen darf): die Erkenntnis der unweigerlichen Bedrohung durch das absolute Ende (»Gericht«, »ewiger Tod«) verweist die Zeitgenossen auf eine transzendente Macht, die jenseits ihrer eigenen, oft selbstherrlich zelebrierten Mächtigkeit angesiedelt gedacht werden muß. Das Wissen um dieses grundsätzliche Angewiesensein auf die Macht des Mächtigsten, des Schöpfers, des Ursprungs der Welt, dieses Wissen allein ist die Kraft, die den gegenwärtigen Raum kultureller Leistungen und Erfahrungen noch in einem Maß tolerabler Kontingenz erhält.⁵

Das Grundproblem – oder zumindest eine wesentliche Problematik – der sog. Postmoderne sehe ich in ihrer scheinbar auf Wertfreiheit bzw. -neutralität abzielenden Systematik: postmoderne Ethik gibt es nicht. Es gibt

4 Von Prof. Dr. Wolfgang Iser bei einem Gespräch mit mir vom 22.12.1995 erwähnte Formulierung, als wir über Postmoderne sprachen.

5 Meisterlich ausgeführt ist dieser Gedanke in dem Buch »Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?« des Literaturwissenschaftlers und Sprachphilosophen George Steiner (München/Wien 1990; engl. Original: »Real Presences«, erschienen bei Faber and Faber, London 1989). Gleich zu Anfang stellt er die These auf, »daß jede logisch stimmige Auffassung dessen, was Sprache ist und wie Sprache funktioniert, daß jede logisch stimmige Erklärung des Vermögens menschlicher Sprache, Sinn und Gefühl zu vermitteln, letztlich auf der Annahme einer Gegenwart Gottes beruhen muß« (ebd., 1). Imposant wirkt Steiners Plädoyer für die Musik als die prinzipiell einzige Erfahrung freier Zeit vor dem Tod. Musik stellt »organisch gemachte« Zeit dar, ist gleichsam essentielle Freiheitserfahrung inmitten der Besitzansprüche der »anderen« Zeit(en), der biologischen und physikalisch-mathematischen (ebd., 258). Musik ist in diesem Sinne so etwas wie unmittelbarer Zugang zur Primärerfahrung, zum Erleben des Transzendenten inmitten der Immanenz, Ahnen Gottes inmitten der Verfallenheit der Welt.

sie nur im Sinne einer ethikfreien Selbstbehauptungsphilosophie, die aber nur als Theorie der Selbstbehauptung qua ganzheitlicher Lustmaximierung zu verstehen ist. Man könnte durchaus auch von einem Zeitalter der Ethikindifferenz, der wert(e)abstinenten Lebenshaltung sprechen. Ethik wäre aber wohl die entscheidende einzuklagende Kategorie, wenn es um den Erhalt von Lebensräumen geht, um so etwas wie eine Kontinuität der creatio Dei auch für die Generationen der zukünftigen Epochen. Das Morgen antizipatorisch zu »gestalten« ist Aufgabe unserer Zeit. Post festum vitae scheint für viele im Zeitalter sekundärer Eigentlichkeiten nur noch der »Un-sinn« auffindbar, die entleerte Wirklichkeit, weshalb viele eben nicht mehr mit dem rechnen, der auch post mortem noch Leben, das der Fülle entspringt, gewähren kann.

2. *Mobilität*: »Mobilmachungskultur«, »in der alles auf Intensivierung, Vermehrung, Steigerung setzt. Jetzt zeigen sich die Grenzen für diese titanische Mobilisation – materielle Grenzen: der Müll; ökosystemische Grenzen: die Klima- und Wassernotstände; psychische Grenzen: die universelle Ermüdung; politische Grenzen: die Revolte der Verlierer.«⁶

Die ins Gigantische gesteigerte Akzelleration von Produktionsabläufen sowie die damit einhergehende Spezialisierung und Ausdifferenzierung gesellschaftlicher (und dabei nicht nur wirtschaftlicher) Sektoren impliziert allerdings die Notwendigkeit, dem Beschleunigungs- und Segregationsprozeß ein Gegengewicht im Sinne einer globalen Sinnstiftung entgegenzusetzen. Denn die Entkoppelung von einzelnen Arbeits- und Lebenseinheiten aus einem perspektivischen Ganzen nötigt dazu, das aus dem Blick geratene System, den Nutzen, die Plausibilität als solche als basale Kategorie(n) wieder einzuklagen. Gesteigerte Erträge, hohe Produktivität setzen nicht den Sinn als »Abfallprodukt« oder als Nebenprodukt frei, sondern *Sinn* stellt eine Kategorie dar, die dem Leben auch jenseits von Arbeitsleistung und Wirtschaftswachstum zusteht und eignet – auch ohne Steigerungsraten. Das oft beobachtete Paradox, daß mit gesteigertem Wohlstand oft ein gesteigertes Sinndefizit im Binnenraum des Alltags vorliegt, muß gerade für eine rechte Einschätzung der gegenwärtigen Kulturentwicklung immer wieder mitbedacht werden.⁷

6 Interview mit *Peter Sloterdijk*, in: *managermagazin* 10 (1995), 291–297, hier: 293.

7 Vgl. dazu auch *W. Schmidbauer*, Jetzt haben, später zahlen. Die seelischen Folgen der Konsumgesellschaft, Reinbek 1994. Schmidbauer plädiert für die Einübung einer asketischen Haltung im Blick auf den Umgang mit der Warenwelt, so daß im Sinne einer reifen Position das »Weniger wäre mehr« entdeckt und erlebt werden kann. (Übrigens hatte sich Schmidbauer mit dieser Thematik bereits anfangs der 70er Jahre auseinandergesetzt in seinem Buch »Homo consumens«, das in überarbeiteten Fassungen 1984 und 1992 unter dem Titel »Weniger ist manchmal mehr« erschien.)

3. *Privatisierung*⁸ und *Individualisierung* als paradoxe Erfahrung im Rahmen der kollektivistischen Träumereien des Menschen (Suche/Sehnsucht nach berausenden Gruppenerlebenissen, etwa beim Sport, Discos, Massenveranstaltungen jedweder Art). Kehrseite: Suche nach verlorenen Idealen und Qualitäten, nach der verlorenen Menschlichkeit im Horizont kollektiv erlebter Inhumanitäten gesellschaftlicher und auch privater Art.⁹ Desideratum: der Mensch muß, um mehr Mensch zu sein, um Mensch im eigentlichen Sinne zu werden, wieder ein Verhalten einüben bzw. erlernen, das ihm abhanden gekommen ist: verantwortliches Denken, das in verantwortliches und menschendienliches Handeln mündet. Daß eine solche erneuerte Handlungspraxis, dieses engagierte Eintreten für den verantwortlichen Lebensdiskurs, eine jedem Menschen aufgetragene Aufgabe, geradezu eine Existenz-Aufgabe darstellt, hat der Mainzer Philosoph Richard Wisser in vielen Beiträgen pointiert herausgearbeitet.¹⁰

4. *Emotionalisierung*, die mit einer neoromantischen Nähe-Sehnsucht und »neuen Körperlichkeit« einhergeht (Erotisierung der Wahrnehmungssphäre; medialer Gefühlsterror u.a.m.). Die *Renaissance des Gefühls der Geborgenheit*, das immer weniger Menschen kennen und immer mehr suchen, ist anscheinend ein offenkundiges Indiz für die Neuentdeckung der Gefühle, der menschlichen Nähe und Zuwendung als wesentlichen Parametern lebensgefüllter, freudiger Existenz – im Kollektiv wie im kleinfamiliären Sektor. In einer Zeit der Zeitlosigkeit zeitigen häufige örtliche und berufliche Wechsel oft auch eine sehr begrenzte Bindungs- und Beziehungsfähigkeit, was zur Folge hat, daß immer häufiger Geborgenheit als Defizit verspürt bzw. geahnt wird. Die Kulturgeographie der westlichen Nationen zeigt denn auch ausgeprägte Tendenzen, Geborgenheit wieder zu kultivieren (das sehe ich zumindest in manchen Trends bestätigt: Wunsch nach Kindern, die explizite Sehnsucht, Kontinuität in Beziehungen zu erleben¹¹, die wehmütige Hinwendung zur Romantik, verbunden mit der Schaffung tendenziell romantik-

8 Thomas Luckmann hat dem Privatisierungsschub der Kultur eine bemerkenswerte Arbeit gewidmet: *ders., Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 21993.

9 Vgl. dazu auch die Aussage von Sloterdijk: »Unserer Weltlage nach existiert Intelligenz fast nur als angewandte Bosheit, im Haß- und Neidkontinuum, im Frustrationskontinuum. Sie hat den Grund in der Freude verlassen« (Interview, 297). Sloterdijk macht hier einen generellen »Trend zur Miesmacherei«, der das Leben zersetzt, als vorherrschendes gesellschaftliches Klima aus, was nur schwer zu widerlegen ist.

10 Vgl. dazu etwa: Verantwortlich Mensch sein. Ein philosophisches Symposium zu Ehren von Richard Wisser, hg. von E. Kettering, Mainz 1993 (darin besonders der Aufsatz von Dieter Stolte, Verantwortung im Spannungsfeld zwischen Kritik und Krise. Zur philosophischen Anthropologie von Richard Wisser, ebd., 17-43 [vgl. hier auch die Hinweise auf die Primärliteratur von Prof. Wisser sowie die umfangreiche Bibliographie der Schriften Wisser, ebd., 109ff]).

11 Vor allem im »mobilen Zeitalter«, in dem ständiger Wohnortwechsel die vielfach negativ erlebte Realität darstellt; zumal die aufgebauten »Beziehungen« neuen zwischenmenschlichen Kontakten das Feld räumen müssen.

konformer Erlebnissphären, TV-Beziehungsspiele, Partnerschaftsbörsen¹², die vielzitierten Fisch-sucht-Fahrrad-Parties etc.).¹³

5. *Erlebnisgesellschaft* (Gerhard Schulze): das Erlebnis als eigentlicher Parameter am Wertehimmel. Die Erlebniszone des postmodernen Vagabunden sind dabei nicht fest markierte »Handlungszonen«, vielmehr stellen sie eine jeweils neu aufgemischte lose Abfolge dessen dar, was der Lustmaximierung und dem Zuwachs an positiv eingestufte Erfahrung am meisten entgegenzukommen scheint. Wobei diese Zonen individuell und nach sozialer Schichtung sehr unterschiedlich bewohnt bzw. entdeckt und erobert werden. Wobei neben Sozialstatus, Geschlechterrolle, Beruf, Bildung etc. sicher auch das spezifische Umfeld, die jeweilige Prägung durch Freunde etc., als wichtiger Faktor mitzubedenken ist.

Erlebnislust könnte wohl als die spezifische Signatur des derzeitigen Menschen ausgemacht werden.

Der Hang zum Erleben von Extremen ist dabei – nicht nur bei Extremsportarten und Abenteuerreisen – oft mehr als evident; etwa auch im Blick auf die Extreme, die sich z.B. in der regionalen und globalen Kriminalisierung und Brutalisierung deutlich zeigen. Daß gewisse »Trance-Kulturen«, wozu auch exzessiver Musik-Genuß gehört, einen starken Zuspruch erhalten, mag mit diesem generellen Trend erklärt werden.

6. *Sehnsucht nach haltbietenden Größen*, die dem eigenen Leben Stabilität verleihen können, als Kehrseite / Gegenpol der Pluralisierung¹⁴. »Der moderne Pluralismus führt zu einer weitgehenden Relativierung der Wert- und Deutungssysteme. Anders gesagt: Die alten Wert- und

¹² Vgl. dazu: »Liebe per Inserat«, in: Focus Nr. 50 vom 11.12.1995, 174-182. Über 500 Ehevermittlungsinstitute setzen jährlich ca. 460 Mio. DM um. Das Partnershopping per Single-Party, Annonce, Telefon, Internet, also auf »direkten« und medialen Kanälen, ist ein weit verbreitetes und betriebenes »Gesellschaftsspiel«. Daß Partnerschafts»erfolge« im Zeitalter konsumtiver Lebenspräferenzen einer anderen »Logik« folgen als einer auf ebenbürtiges Standes- und Bildungsniveau zielenden Partnerwahl, das ist kaum zu bestreiten. Ob allerdings eine andere »Logik« wirklich auch andere Bedürfnisse widerspiegelt, oder aber vielmehr dem Urbedürfnis, geliebt und gebraucht, verlockt und begehrt zu werden, das mögen andere entscheiden. (Vgl. hierzu auch Andreas Hejls Bonmot in seinem demnächst in Heidelberg erscheinenden Buch »Traumpartner. Evolutionspsychologische Aspekte der Partnerwahl« [Februar '96]: »Unsere ›Steinzeitpsyche‹ braucht die Welt der verführerischen Körperdüfte.« Vgl. Focus Nr. 50, 182. Das »Anbandeln« folgt einer wohl nie ganz rational nachvollziehbaren Binnenlogik, die wohl durchaus mit Grundmustern der Psyche, die uns kaum vom Steinzeitmenschen unterscheiden, erklärbar sind.)

¹³ Zur Sehnsucht nach Geborgenheit vgl. den Aufsatz von Ursula Nuber, »Die Wiederentdeckung der Geborgenheit«, in: Psychologie heute 22/12 (1995), 20-27. Sicherlich ist »Geborgenheit« im Zeitalter der kühlen Distanzmuster in vielen Gesellschaftssegmenten eine Art Kompensationsnische, die auszufüllen auch viele kommerzielle Kräfte auf den Plan rufen.

¹⁴ Zur Pluralisierung vgl. auch den neuen Aufsatz von Karl Dienst, Pluralismus als Chance und Last. Zu einem aktuellen Kapitel apologetischer Arbeit, in: Beiheft Nr. 61 des Monatsblatts der Evangelischen Notgemeinschaft in Deutschland e.V. »Erneuerung und Abwehr« (1995), 14-24.

Deutungssysteme werden »entkanonisiert.«¹⁵ Dabei kommt der Wahlfreiheit des Menschen als Signatur seines Selbst-Seins eine große Bedeutung zu, die nicht selten in eine Art Ghetto des Wählen-Sollens führen kann. Als Folge ist das Ich »Subjekt, aber nicht mit den Insignien von Autonomie und Souveränität, sondern als Subjekt von Wahl und zwar einer immer nur bedingten und begrenzten Wahl. So relativ und nicht selten sogar illusorisch diese Wahl sein mag – mit der Zahl der Wahlmöglichkeiten, die dem Individuum zur Verfügung stehen, wächst oft nicht die Erfahrung von Freiheit, sondern der Eindruck der Bedeutungslosigkeit des Wählens –, so ist sie trotzdem unausweichlich. Was positiv als Möglichkeit der Wahl aufgefaßt werden kann, ist negativ betrachtet ein unentrinnbarer Zwang zur Entscheidung, die Unvermeidbarkeit des Dezisionismus.«¹⁶ Dies hat natürlich eine generelle Tendenz zur Kontingenz, die in ihrer Absolutsetzung allerdings vehement – da inhuman und lebenshinderlich – angegangen werden muß: »So kontingent zu sein, daß ich mir meiner Kontingenz gar nicht mehr bewußt bin, sie (und mich) also nicht mehr in Frage stellen kann, ist des Guten zuviel und läuft auf das Gegenteil, auf die vollständige Aufhebung der Kontingenz, hinaus. Ohne das Bewußtsein meiner Endlichkeit, meiner historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Relativität, kann ich gar nicht anders, als meine Lebensweise für die einzig richtige und die Welt, in der ich lebe, für die einzig mögliche zu halten. Jede Möglichkeit der Divergenz zwischen Ich und Welt, wie sie die Moderne charakterisiert, wäre beseitigt, die Rückkehr zu substantiellen Verhältnissen wäre eingeleitet.«¹⁷ Substantielles Leben – danach richtet sich die Sehnsucht des postmodernen homo incurvatus in seipsum.

7. Äußerst stark entwickelte *Flaneur-Mentalität*:¹⁸ Flanierend werden

15 P.L. Berger / Th. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*. Die Orientierung des modernen Menschen, Gütersloh 1995, 43. Die Autoren merken als eine Signatur der gegenwärtigen Epoche an, daß wir es mit dem »Verlust der Selbstverständlichkeit« zu tun haben: Was früher klar verteilt war, etwa die sozialen Rollen u.a.m., wird heute zum Problem, zum offenen Entscheidungsfeld: »Die restaurativen Projekte einer Wiederherstellung einer ›heilen Welt‹ schließen fast immer die Unterdrückung oder wenigstens Einschränkung des Pluralismus ein – und das mit gutem Grund: Pluralismus stellt laufend Alternativen vor Augen, Alternativen zwingen zum Nachdenken, Nachdenken untergräbt das Fundament aller Versionen einer ›heilen Welt‹ – nämlich ihre Selbstverständlichkeit.« (Berger / Luckmann, *Modernität*, 48), wobei der Pluralismus dann vor allem als religiöses Phänomen weitestgehende gesellschaftsrelevante Folgen zeitigt (ebd., 51ff).

16 C. Klinger, *Flucht, Flucht, Revolte*. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten, München/Wien 1995, 233.

17 Ebd., 230 (Cornelia Klinger wendet sich hier gegen das Modell von Richard Rorty, den sie als extremen Kontingenz-Verfechter sieht).

18 Vgl. dazu auch das Interview mit Zygmunt Bauman in: *Psychologie heute*, 22/8 (1995), 54–58, bes. 56f (»Identität bedeutet immer noch nicht«. Ein Gespräch mit dem Soziologen Zygmunt Bauman über Psyche und Körpergefühl des postmodernen Menschen). Als Headlines faßt die Zeitschrift »Psychologie heute« auf S. 56f zusammen: »Früher waren wir Pilger: Ein festes, großes Ziel vor Augen/Heute sind wir Flaneure: Überall dabei,

Erlebnisparcs »erobert«, mobile Erlebniswelten »erprobt«, Szenen alltäglicher Welten durchschritten – zu Fuß, per Auto / Bahn / Flugzeug, per Medien etc. (s.o. Punkt 2). Paradoxe Erfahrung des flanierenden Genießers: Im Durchschreiten von Räumen werden Wege zurückgelegt, die aufgrund genereller Zieldefizite als Ersatz für Lebensinhalte fungieren (müssen). Der postmoderne Vagabund als Flaneur an den Ufern der Sinnleere.¹⁹ Die Ubiquität, das Räume transzendierende Gleichzeitigsein, ist dabei eine der dominanten Signaturen gegenwärtiger Erfahrungswirklichkeit. Der Jäger nach Erlebniskicks wird zum Freiwill der zeitübergreifenden Ganzmediatisierung der Lebenswelt: »Enträumlichung und Verzeitlichung sind zwei Seiten derselben Medaille. Wer die harte Schale des hegenden Raumes verliert, wird unwiderruflich zum schutzlosen Jetztzeitwesen ohne Besonderungslizenz; ein Zeitgenosse ohne Rückzugschance.«²⁰ Und wie wäre die Seelenlage dieses vagabundierenden postmodernen Menschenwesens zu beschreiben? »Wenig offenbart mehr über unser aller Seelenbefindlichkeit als die atemberaubende Karriere der suggestiven Produktkennzeichnung ›light‹. Nur nicht zuviel Ballast auf jenem Weg durchs Leben, den wir so schnell durchheilen müssen, weil wir ja auf keinen Fall etwas verpassen wollen; nur ledig und los aller Bindungen und Pflichten können wir stets dort sein, wo etwas los ist; ungebunden, ortlos, immer im Trans(p)ort. Längst hat sich die diätetische Regieanweisung ›light‹ zur ethisch-ästhetischen Lebensmaxime erweitert – vom ›Light‹-Motiv der Fitneßwelle zum Leit-Motiv jener anstrengenden Lebensinszenierung des kategorischen Easy-going.«²¹ Der Flaneur lebt leicht: ohne Ballast und ohne existentielle Sinngehalte. Ubiquität (bzw. Translokalität) stellt dabei die zeitübergreifenden und das Jetzt zum umfassenden Erlebnisszenario formenden Metaphernvorgaben dar.

8. *Panästhetisierung der gesellschaftlichen Erlebniszonen*: Ästhetik wird immer mehr zu einer Art kulturellen Theorie, die für alle Geltung beansprucht – nicht zuletzt für die Begründungskategorien religiöser und lebensweltlicher Provenienz. D.h.: Die Welt wird immer mehr zu einem

nirgendwo zugehörig«. Als Ausgangs-Typen für das Persönlichkeitsprofil des heutigen Menschen gibt Baumann vier Kategorien an: Vagabund, Tourist, Flaneur, Spieler. »Aus Anteilen dieser vier Typen setzt sich die Persönlichkeit des heutigen Durchschnittsmenschen zusammen« (ebd., 57). Eine ars combinatoria wäre dann gerade im Blick auf die situationelle Zusammenstellung der geeigneten Typenmuster neu gefragt.

19 Vgl. dazu auch Peter Sloterdijk in seinem Buch »Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik« (TB, Frankfurt a.M. 1995), 53: »Der gute alte Kosmopolitismus verwandelt sich in ein kosmopathisches Nomadentum – die Erde wird für die Angehörigen der Hyperzivilisation zu einem Stadion, in dem die Umformatierung der Seele auf die neue Synchonwelt geübt werden muß. In diesem Kontext gewinnt der Welttourismus große Bedeutung ...« Der Hinweis auf das Touristische ist sicher ein weiterer Indikator für so etwas wie eine ins Extrem gesteigerte globale Flaneur-Haltung.

20 B. Guggenberger, Unterwegs im Nirgendwo, in: DIE ZEIT vom 11.11.1994, 43f, hier: 44.

21 Ebd., 44.

Panoptikum, das vom Menschen wahrgenommen und eingeschätzt werden muß. Ästhetik stünde in diesem Sinne für eine Art Kompetenzgewinnung in der Zuordnung und Systematisierung von Unzusammenhängendem. Die »Kunsttheorie« des Bürgers, sein Selbstverständnis im Blick auf den eigenen Kunstanspruch, ist dabei mitzubedenken: »Nach einer Statistik des Jahres 1993 empfindet sich jeder fünfte deutsche Jugendliche als Künstler oder hält die Lebensform des Künstlers für die erstrebenswerteste; es darf unterstellt werden, daß unter dem Künstler nicht mehr der schöpferisch Arbeitende verstanden wird, sondern der verklarte letzte Mensch im permanenten Erlebnisfluß.«²² *Kunst* und *Ästhetik* sind Teilbereiche des aktuellen Wertekanons postmoderner Couleur, die maßgeblich an den Interaktionsprozessen der gesellschaftlichen Schichten mitbeteiligt sind. Wobei Ästhetik nicht zuletzt selbst eine Art kulturtheoretische Wissenschaftsdisziplin darstellt!²³

9. Zur genannten Panästhetisierung gesellt sich ein allgemeines *Interesse an »kombinierender Innovationslust«*, die dem postmodernen Menschen mit seiner patchwork-Identität hilft, sich selbst zu finden im Kombinieren altbekannter und trendhafter Werte. – Die Lust am Überschnitt zu den jeweiligen Ereignisfeldern des Eigentlichen ist dabei m.E. in den meisten Fällen die unbewußte Triebfeder dieser neuen gesellschaftlichen Form der Lebensinszenierung qua patchwork.

Kombinationsspiele in den unterschiedlichsten Lebensbereichen sind so etwas wie die (post)modernen Entdeckerspiele des ansonsten überaus gesättigten Wohlstandsbürgers im postkonventionellen Zeitalter.

10. *Mystifizierung und Mythifizierung*: Die Renaissance des Narrativen wie der Märchen läßt hoffen, daß die befürchtete Durchrationalisierung der Lebenswelt Gegengewichte erhält. *Narrare humanum est*: So will ich einmal die erzählerische Disponiertheit jedes Menschen – zumindest was die Rezeptoren für Erzählungen angeht – bezeichnen. Inauthentizität und Erdichten werden heute nicht mehr miteinander identifiziert: Poesie gilt als schick.

Der Präferenzwechsel vom Paradigma der durchrationalisierten Seizierung im Sinne der »besprochenen Welt« zum Paradigma der »erzählten

22 Sloterdijk, Boot, 77.

23 Zur Ästhetik vgl. u.a. auch Th. Nißlmüller, Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Iser's Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, Regensburg 1995. Ebd., 65f: »Ästhetische Theorien sind zwar keine »neuen«, aber für den aktuellen wissenschaftlichen – auch praktisch-theologischen – Diskurs grundlegende Unternehmungen, Realität zu fassen. Als Bemühung um die Bewältigung von Leben ist die ästhetische Diskussion als ein Bereich einsehbar, in dem es u.a. auch um die ethischen Leitmaximen geht, die für den modernen Lebenshorizont neu zu reflektieren und auf ihre Relevanz zu prüfen sind, sowie vor allem um Wahrnehmungsstrukturen im Generellen, d.h. im Mikro- und Makrobereich.« »Im Kontext der Weltwahrnehmung stellt Ästhetik eine umfassende Theorie dar und fungiert als »Mittlerin« zwischen Perzipieren und Konstituieren von Wertkategorien bei der Rezeption von Texten, Bildern, Gesten etc.; insofern gilt sie als wichtige Größe im Wissenschaftsdiskurs.«

Welt«²⁴ scheint dem gegenwärtigen Mythos Schub zu entspringen. Daß der Mythos dem Leben im Zeitalter der pragmatischen Dominanzen wieder Sinn einzuhauchen vermag, ist zweifelsohne eine Erkenntnis, die dem postmodernen Menschen eine letzte Zuflucht vor dem drohenden Ansturm purer Rationalität bietet. Allerdings will uns Gegenwärtigen der Zugang zur Welt des Mythos²⁵ nicht ganz gelingen: Scheinbar in stetem Verdacht lebend, daß der Mythos uns an die Wurzeln existentiellen Seins zurückführen könnte und wir daher nur noch die Sekundären im Gestalten der Welt wären – Deus datur! –, verbringen wir häufig Zeit damit, den Mythos als »alte Mär'« zu degradieren.

Ich hege jedenfalls den Verdacht, daß wir Heutigen als Anteilhaber einer epochalen Geschichtserfahrung, nämlich der bevorstehenden Jahrtausendwende vom zweiten zum dritten Millennium, Furcht davor haben, daß wir nur im Rekurs auf Eigentliches Eigentliches zu Wege bringen könnten – unter genereller Absehung von persönlicher Autonomie und Autarkie! *Weltgestaltung als Nachfolge*, als *Mimesis ist uns fremd*! George Steiner hat wohl richtig beobachtet: »Der menschliche Macher wütet dagegen, daß er *Nachfolger* ist, daß er gegenüber dem ursprünglichen und ursprungstiftenden Mysterium des Formens der Form ewig Zweiter bleiben wird. Je intensiver, je reifer überlegt die Fiktion, das Gemälde, das Architekturprojekt, desto greifbarer wird darin die ruhige Wut der Sekundarität sein.«²⁶

11. »Wechselstieber«: Nur die permanente Veränderung bietet Leben, wie es der homo audio-videosus der Postmoderne anvisiert. Die Agenten der Kurzfristigkeit sind dabei die Kontrolleure gesellschaftlichen Trendsettings. Nicht nur patchwork, sondern gerade auch die permanente Rotation im Erleben ist das Paradigma, das dem Leben so etwas wie Sinn verleihen soll.

12. Die (post)moderne *Multimedia-Gesellschaft* bietet eine virtuelle Wirklichkeit an, die viele von der eigentlichen Lebenssphäre geradezu abkoppelt. Der Schein der Bildschirmwirklichkeit trägt zudem bei zu einem zunehmenden Entpersönlichungstrend und zu einem sozialen Bindungsabbau, so daß die Alphabetisierten der Computer- und Multime-

²⁴ Vgl. hierzu H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart 1964.

²⁵ Zum Mythos(begriff) vgl. u.a. J. Fischer, Über die Beziehung von Glaube und Mythos. Gedanken im Anschluß an Kurt Hübners »Die Wahrheit des Mythos«, in: ZThK 85 (1988), 303-328; J. Blank, Die überforderte Rationalität: Zur Aktualität des Mythos, in: Kairos 29 (1987), 29-44. Prägnant skizziert Rainer Volp in seiner Liturgik (Bd. 1, Gütersloh 1992, 52) den »Mythos als Medium der immer wieder zu erzählenden Ursprungsgeschichte«, dagegen den *Ritus* als »Vermittlungsmedium der Geschichten für die aktuelle Gemeinschaft«. M.a.W.: *Mythos* und *Ritus* bilden ein komplementäres Paar, bei dem Ursprung und real-konkrete Gestaltungskraft im (bestenfalls): gemeinschaftlichen Handeln aufeinander bezogen und miteinander verwoben werden. Der Mythos fungiert quasi als Ausgangsmatrix für sinnvoll organisierte Inszenierungsakte menschlicher Existenz.

²⁶ George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München/Wien 1990, 267.

diabranchen oft zugleich die totalen Analphabeten der Sozialsphäre darstellen.²⁷

Die Droge des Virtuellen bedroht die Gegenwartskultur mit ihrem Gift der Desozialisierung; die Cyberspace-Mentalität kann allerdings nicht allein verantwortlich gemacht werden für die rapide Abnahme vieler Zeitgenossen, aktiv und bewußt die gesellschaftliche Wirklichkeit der Gegenwart mitzugestalten. Dennoch scheint die Welt der Fiktion heute mehr denn je die Abkoppelung der Menschheit von so etwas wie Geschichtsbewußtsein zu forcieren: »Die Geschichte wird zu einem Etikett neokonservativer Kontinuitätsräume oder, umgekehrt, im Post-Strukturalismus zu einer schönen Spielfigur, mit der man ein Denkspiel um Begriffe und Texte betreibt, aus dem die menschliche Erfahrung von Geschichte bereits vertrieben ist.«²⁸

13. Die *Freizeitgesellschaft* bietet immer mehr das Bild einer pluralistisch-heterogenen und überforderten Gesellschaft: der Mensch ist überfordert, seine Zeit, die nicht fremdgesteuert wird und in seine eigene Verantwortlichkeit fällt, sinnvoll, effektiv und erholsam zu gestalten.²⁹

Die freie Zeit ist zum einen zum Konsumartikel geworden, zum andern ist freie Zeit für viele mit einem gewissen Bedrohungscharakter versehen: wer nicht genug Geld und Phantasie, nicht genug Fitness und »background« mitbringt, der ist oft nur Partizipiant dritter Klasse am gesellschaftlichen Spiel »Freizeitpoker«.

14. *Megalomanie*: Die permanente Sucht nach Größe, nach individueller und vor allem kollektiver, nationaler, institutioneller oder gar globaler Macht. Der Größenwahn des homo postmodernus.

²⁷ Vgl. dazu das Interview im managermagazin 6 (1995), 48-55 mit Wolfgang Titze: »In letzter Konsequenz ist das virtuelle Unternehmen jemand, der zu Hause mit sechs Computern sitzt und über eine Vielzahl von Partnern zehn Milliarden Dollar steuert« (ebd., 53). »Virtualität bedeutet Entmenschlichung. So schaue ich mit Skepsis und Neugier zugleich in die Zukunft und stelle mir die spannende Frage: Kann sich der Mensch an das virtuelle Zeitalter anpassen?« (ebd., 55).

²⁸ H. Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*, München 1995, 179f.

²⁹ Zum Umgang mit Streß bzw. zum sinnvollen und erholsamen Einsatz von Zeit in der sog. Freizeit vgl. die Artikel »Streß-Management. Auf der Suche nach einer neuen Entspannungs-Kultur« und »Die Kunst des Müßiggangs. Über die Freizeit und die Freiheit, absolut nichts zu tun« in: *Psychologie heute* 22/10 (1995), 20-31. Freizeitneurosen kommen übrigens wohl häufiger vor – vielleicht sollte man eher von Freizeit-Frust reden – als man geläufig annimmt. Zur Freizeit vgl. auch die Studie »Freizeit« in: *Focus* Nr. 23 vom 3.6.1995, 170f. Dort heißt es im Interview mit dem Freizeitforscher Horst W. Opaschowski: »Jeder dritte kann es inzwischen nicht mehr ertragen, allein mit sich zu sein. Eine riesige Freizeitindustrie umgarnt den Konsumenten, der sich aus den Armen dieses Polypen kaum mehr befreien kann« (ebd., 171). Und: »Fünf Stunden und 50 Minuten Freizeit bleiben an einem durchschnittlichen Tag. Davon beschäftigen sich die Deutschen 2,5 Stunden mit Medien – überwiegend heißt das, sie sitzen vor dem Fernsehapparat. Lediglich eine halbe Stunde bleibt für Sport oder Spiel. Der Rest der Zeit wird für Besuche und Ausgehen, für Gespräche und Telefonate verwendet.«

Diese Megalomanie, die sich in vielerlei kleinen und großen Verhaltens- und Strukturmustern ausprägt, könnte vielleicht als die z.Zt. zentral zu nennende Weltentwicklungstendenz ausgemacht werden. Wobei Megalomanie und Holomanie einander einschließen: »... die megalopathische Klasse von gestern steht vor der Aufgabe, auf überzeugende Formen von Holopathie umzurüsten.«³⁰

Man spricht bereits vom »Planetarisierungsstreß«³¹, einer Art *rabies culturae*, wie ich dieses Phänomen einmal nennen möchte, einer Art tollwütigen inneren Ergriffenheit, das Absolute zu realisieren, Größe mit allen Mitteln – koste dies, was es wolle – durchzusetzen. Es lebe der letzte Mensch, der allein seine Einsamkeit – fernab der Lebenswirklichkeit der Früheren – zu inszenieren sucht ...

15. Die Welt ist zum »Ausschlachthafen« degeneriert, d.h. jeder holt sich aus dem vorhandenen Objekt(e)-Raum seine ihm zuträglich und sinnvoll erscheinenden, »passenden Teile« heraus, um dann in (oftmals nicht näher reflektierter) Verwendungsweise seine Beute im individuellen Kontext zu gebrauchen und ins eigene Lebensmosaik zu integrieren. Das geht natürlich mit der genannten patchwork-Mentalität/-Identität sowie mit der hyperindividualisierten und mit der z.T. geradezu neurotisch zu nennenden Privatisierung einher. Generell könnte man mit dem Literaturwissenschaftler Wolfgang Iser durchaus vom »Zeitalter des Kulturabbruchs« reden.³²

Was wäre einfacher, als ins Lamento über die Welt und ins Gezeter apokalyptischer Träume zu gleiten – angesichts einer maroden »Abbruchlandschaft Erde«? Es gibt wichtigeres, als zu lamentieren: die Gegenwart wahrnehmen, die Probleme und Anfragen der Zeitgenossen ernst nehmen, die Zukunft schon heute bewußt in die Hand nehmen; und, vor allem: wieder den, der uns Leben gab, beim Wort, bei seiner Verheißung, bei seinem Auferstehungswort, das in die Welt erfüllter Wirklichkeit weist, nehmen. Verschließen wir nicht die Augen vor der Wirklichkeit!

Mit einem Mahnwort, einem nicht zu überhörenden Diktum von Peter Sloterdijk, möchte ich diesen kurzen Blick in die gegenwärtige Kulturlandschaft beschließen: »Der industrielle Prozeß im Großen baut mehr natürliche und menschliche »Reserven« ab, als er selbst erzeugen oder regenerieren kann. Insofern ist er so autopoietisch wie ein Krebs, so schöpferisch wie ein Feuerwerk ...« »Die hyperpolitische Gesellschaft ist eine

³⁰ Sloterdijk, Boot, 53.

³¹ Sloterdijk, ebd.: »Im Planetarisierungs-Streß werden neue Seelenformen ausgehandelt, die ihre Formatierung zwischen manischen und depressiven Momenten ermitteln müssen. Die überlieferten mühevollen Synchronisierungen von Seelenformen und Weltformen aus der politischen Klassik reichen für das Dasein in der Globalwelt nicht mehr aus.«

³² Von Prof. Dr. Wolfgang Iser bei einem Gespräch mit mir vom 22.12.1995 erwähnt (s.o. Anm. 4).

Wettgemeinschaft, die auch in Zukunft auf Weltverbesserung spielen wird; was sie zu lernen hat, ist ein Verfahren, ihre Gewinne so zu machen, daß es auch nach ihr noch Gewinner geben kann.«³³ Dieses verantwortliche Gestalten für den Menschen, der nach uns die Welt betreten wird, ist m.E. die Aufgabe, die als rechte Antwort auf das Wort, das die Welt erschuf, begriffen werden darf.

Die Welt dreht sich weiter ihrem (endgültigen) Endpunkt entgegen. Ihn aufzuhalten zu versuchen, wäre Utopie; ihn beschleunigen zu wollen, frivol. Ihn angemessen zu beurteilen und den jeweils Heutigen, den Menschen der aktuellen Zeit-Epoche zu helfen, ihren Weg zu finden coram Deo und sub specie aeternitatis – vor Gott und der ewigen Wirklichkeit seiner Liebe und Schönheit –, das ist die Aufgabe, die allen Christen, nicht nur den Verkündigern und Theologen, Auftrag bleibt. Daher der Blick in die gegenwärtige Kulturszene, daher die Notwendigkeit, der epochalen Aura nachzuspüren.

Und wo könnte der heutige Mensch der Gegenwartskultur besser »gerecht« werden als dort, wo er die beiden basalen Künste menschlicher Individualität neu einüben lernte: die Kunst zu lieben (*ars amandi*) und die Kunst zu sterben (*ars moriendi*). Bei beiden, der Lebensgestaltung (Liebe) wie der Lebensvollendung (Tod), finden wir die Wurzeln für eine Gott gewärtigende und Kultur gestaltende Kraft menschlicher Existenz.

Autorität in der Krise

Pastoraltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Autorität, Integrität und Gnade¹

Frank Woggon

1. Einleitung

Das Thema lautet dem Programmentwurf gemäß: »Was ist mit Dir? – Pastoraltheologische Aspekte«. Darunter kann man sich nun alles oder nichts vorstellen, und vielleicht sogar davor zurückschrecken, weil man eine geistliche oder psychologische »Nabelschau« befürchtet. Und der Hinweis, daß es um pastoraltheologische Überlegungen gehen soll, mag da auch nicht helfen, weil er in sich ja keineswegs eindeutig ist. Was ist denn mit »Pastoraltheologie« gemeint? Gegenwärtig kann man mindestens drei Verständnisse von »Pastoraltheologie« unterscheiden.² Zum einen wird Pastoraltheologie als die theologische Disziplin definiert, die praktische Prinzipien, Theorien, und Vorgehensweisen für den Dienst ordneter Amtspersonen im kirchlichen Dienst formuliert. Ein weiteres Verständnis betont, daß Pastoraltheologie diejenige praktisch-theologische Disziplin ist, die sich mit Theorie und Praxis der Seelsorge beschäftigt. Und schließlich wird als Pastoraltheologie eine Form theologischer Reflexion bezeichnet, die die »pastorale Erfahrungen« – d.h. Erfahrungen im pastoralen Dienst – als Kontext nimmt, für die kritische Entwicklung grundlegender, theologischer Erkenntnisse.

Mein persönlicher Ansatzpunkt befindet sich zwischen der zweiten und dritten Definition. Ich verstehe Pastoraltheologie in erster Linie als eine Theologie der Seelsorge, die sich darum bemüht, im Miteinander von Reflexion und Praxis ein praktisch-theologisches Wissen auszuloten und zu formulieren, das dazu geeignet ist, Glaubenshilfe als Lebenshilfe (und umgekehrt) zu leisten. Dabei sind zwei Dinge zu beachten: (1) Die Bestimmung des »Pastoralen« wird nicht notwendigerweise durch die *Person* von sogenannten »Amtsträgern« definiert, sondern durch *Funktionen*, die mit dem »Hirtendienst« zu tun haben, der nach dem protestan-

¹ Vortrag gehalten am 11. Oktober 1995 in Friedrichroda auf der Klausurtagung des Pastorkonvents der Vereinigung Berlin-Brandenburg im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland.

² Vgl. R. Burck / R. Hunter, Art.: Pastoral Theology, in: R. Hunter (Hg.), Dictionary of Pastoral Care and Counseling, Nashville 1990, 867.

tischen Prinzip des »allgemeinen Priestertums aller Glaubenden« von vielen ausgeübt wird.³ In seinen Vorlesungen über praktische Theologie hat Friedrich Schleiermacher das so formuliert: daß in der Gemeinde Christi »alle wirken und lassen auf sich wirken; die praktische Theologie wäre also eine Kunst für alle.«⁴ (2) Der Prozess der Seelsorge kann analog zu einer Ellipse verstanden werden. Es gibt zwei Brennpunkte, die sich in dynamischer Spannung zueinander verhalten: das Evangelium und der Mensch, der vom Evangelium her Hilfe in konkreten Situationen sucht. So müssen Seelsorger und Seelsorgerinnen einerseits mit dem Evangelium vertraut sein und ihr Handeln theologisch verantworten können; andererseits sollten sie ein Grundwissen um die Strukturen und Dynamiken menschlicher Existenz, Entwicklung und Kommunikation haben. Darum ist eine Pastoraltheologie idealerweise *interdisziplinär und »mehrsprachig«* und sucht vor allem das kritische und kreative Gespräch mit den Humanwissenschaften. Für eine »pastoraltheologische Existenz« sind sicherlich nicht ein Psychologiestudium oder eine therapeutische Ausbildung notwendig – auch wenn sie durchaus hilfreich und für Reflexion und Praxis bereichernd sein können. Gesunde Selbstwahrnehmung (die durch Supervision trainiert werden kann) und eine Vertrautheit mit dem seelsorgerlichen Prozess aus eigener Erfahrung (d.h. Inanspruchnahme) sind gute Voraussetzungen, um anderen Hilfestellung zu bieten und die eigene Praxis zu reflektieren.

Nach dieser Klärung kann ich nun das Thema genauer angeben – nämlich insofern, daß ich einige »seelsorgerliche Überlegungen für Seelsorger« anstellen will und dabei über den Begriff der *Autorität* nachdenken will, die in Krisen geraten kann. Dabei haben mich etwa folgende Fragen zum Thema »Autorität« geleitet: Wie gehen Pastoren und Pastorinnen mit ihren »Erfolgswünschen« oder mit »Erfolgsdruck« um? Warum ist die Versuchung oft groß, Strategien, Konzepte oder auch Theologien, die eine »erfolgreiche« Gemeindegarbeit oder Gemeindegewachstum verheißten, (mehr oder weniger unkritisch) zu übernehmen? Was sind unsere Kriterien, auf dem »Markt der Möglichkeiten« auszuwählen? Zunächst will ich jedoch einige Erfahrungen aus dem Gemeindegdienst an den Anfang meiner Überlegungen stellen.

3 Der Gedanke des »allgemeinen Priestertums« widerspricht einem »geistlichen Klassendenken« innerhalb der Gemeinde, nicht aber einer Aufgaben- und Verantwortungsteilung, die sich u.a. auch an speziellen Ausbildungen und Kompetenzen orientiert (ohne dabei ein Spezialistentum zu propagieren). Vgl. auch D. Lütz, Alles Priester – oder was? Gedanken zum Prinzip des Priestertums aller Gläubigen, in: *ders.*, Für die Freiheit des Evangeliums!, Berlin 1995, 39ff.

4 F. Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von J. Frerichs, Berlin 1850, 50.

2. Erfahrungen (und was sie verbindet)

– Ein Pastor in einer größeren Gemeinde, die auch die Trägerschaft für ein Sozialwerk hat, verbringt einen großen Teil seiner Woche, indem er von einer Sitzung zur anderen eilt und Verabredungen einzuhalten versucht. In seltenen Momenten der Stille und Selbstreflexion fragt er sich: »Wozu das alles? Macht mein Dienst überhaupt einen Unterschied in dieser Welt?«

– Eine Pastorin einer Gemeinde, die in einem sozialen Brennpunkt einer Großstadt liegt, wo zunehmend ausländische Mitbewohner und Asylsuchende ansässig werden, möchte, daß ihre Gemeinde in einem ökumenischem Programm mitarbeitet, das aktiv Friedensarbeit leistet und versucht, Fremdenhaß zu überwinden. Sie muß sich allerdings eingestehen, daß sie mit solchem Engagement riskieren würde, zu viele der alteingesessenen Gemeindemitglieder zu entfremden. Und so sagt sie die Mitarbeit in diesem Programm ab.

– Eine Gemeinde, die über eine Periode von zehn Jahren jedes Jahr an Mitgliedern abgenommen hat, ist fast paranoid über diese Entwicklung. Die Gemeindeleitung wird zunehmend nervöser und lautstarker in ihrer Forderung, diesen Trend umzukehren. Das neue Pastorenehepaar läßt sich schnell von der Krisenmentalität anstecken und hört die Forderung als eine Anfrage an ihre Kompetenz. Dabei erinnern sie sich nur zu gut, daß sie vor noch wenigen Monaten nicht gerade einstimmig berufen wurden. So sehen sie die Gelegenheit, der Gemeinde zu beweisen, daß ihre Berufung ein weiser Schritt war, und zusammen mit den Mitarbeitern der Gemeinde greifen sie nach allen Strohhalmen – jedem Programm, jeder Technik, jeder Form der Gottesdienstgestaltung – die Gemeindegewachstum verheißen. Nur selten stellen sie sich bewußt die Frage »Warum?« oder »Zu welchem Zweck?«

– Ein junger Pastor im Vikariat, zwei Jahre nach seiner Seminarzeit, hat seinen ersten Gemeindedienst unter der Vision vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen angetreten. Er mußte allerdings schnell merken, daß die kleine Neulandgemeinde hohe Erwartungen an seine Arbeitskraft und an seine Fähigkeit, zu leiten und die Marschrichtung zum himmlischen Jerusalem anzugeben, hatte. Außerdem wird er in der Gemeinde mit einer Serie von schwierigen seelsorgerlichen Problemen konfrontiert, inklusive einem schweren Konflikt, der innerhalb der Gemeindeleitung aufgebrochen ist. Er stellt fest, daß er schlecht ausgerüstet ist, diesen Problemen zu begegnen, und es fällt ihm schwer, die Theorien aus der Vorlesung über Pastoraltheologie am Seminar auf die konkrete Situation anzuwenden. Sein Vikariatsbegleiter, der vierzig Kilometer entfernt in einer großen Gemeinde Dienst tut, ist selbst zu beschäftigt, um ausreichende Hilfe zu leisten. Der Pastor wird zunehmend frustrierter

und desillusionierter, was seine Berufung angeht, und ärgerlich über das, was er als ein Versäumnis seiner Seminausbildung ansieht.

– Eine Pastorin ist stolz darauf, daß sie in ihrer Gemeinde Strukturen aufgebaut hat, durch die viele Gemeindemitglieder Dienste sinnvoll wahrnehmen, und daß sie einen überdurchschnittlichen Besuchsdienst hat und bekannt ist für ihre kreative Gottesdienstgestaltung. Trotzdem beschwerten sich manche Gemeindemitglieder, daß »etwas fehlt«. Sie nehmen ein Mangel an »geistlichem Tiefgang« wahr. Einige sagen: »Sie weiß viel über Gott und die Theologie, aber oft wissen wir nicht, was sie persönlich glaubt.«

– Der Pastor einer wachsenden Gemeinde findet beträchtliche Befriedigung und Erfolgserlebnisse durch seinen Seelsorgedienst, der in Einzelberatung und Predigten auf individuelle Erfüllung und Verwirklichung abzielt. »Ich weiß, wo es meine Schafe juckt«, sagt er halb scherzend in einem Gespräch unter Kollegen und Kolleginnen, »und ich habe gelernt, sie an den richtigen Stellen zu kratzen.«

Was diese sechs kurzen Vignetten miteinander verbindet, ist zum einen, daß sie – abgesehen von ein paar kleinen Änderungen – wahre Situationen wiedergeben, die in der einschlägigen pastoraltheologischen Literatur als sogenannte Fallstudien behandelt werden, und zum anderen, daß sie *allesamt mit Fragen und Problemen bezüglich Autorität zu tun haben*. Tatsache ist, daß Pastoren und Pastorinnen und auch Mitarbeiter in Gemeinden Fragen an oder Unsicherheit über ihre Autorität haben (oder sich unter Umständen gegenseitig diese Frage stellen und sich gegenseitig verunsichern). Diese Fragen und Unsicherheiten, die *Autorität in der Krise* markieren, mögen nicht immer ausgesprochen und klar definiert sein; sondern sie können ihren Ausdruck finden in der Furcht, einflußreiche Gemeindemitglieder zu entfremden, in verzweifelter Geschäftigkeit, die wie fremdgesteuert auf Forderungen von außen reagiert und Methoden oder Programme unkritisch anwendet, oder auch in ethischem Fehlverhalten und sogenanntem »Amtsmißbrauch«.

Die Frage nach Autorität und Leiterschaft innerhalb der Gemeinde Christi ist nun keine neue oder ausschließlich »moderne« Frage, sondern hat die Gemeinde seit ihren Anfängen begleitet und umgetrieben. Die Berichte vom sogenannten »Apostelkonzil« (Apg 15,1-29 und Gal 2,1-10) und der 2. Korintherbrief geben davon anschaulich Zeugnis. Viele Entwicklungen innerhalb der Kirchengeschichte haben mit der Frage der Autorität innerhalb der Gemeinden und mit Antworten auf diese Frage zu tun.⁵

⁵ Siehe z.B. Martin Luthers Formulierung der Thesen über die Bußpraxis und -disziplin, die er der Überlieferung gemäß am Abend des Allerheiligenfestes 1517 an die Türe der Wittenberger Schloßkirche anschlug; vgl. H. Beintker (Hg.), Martin Luther: Die refor-

3. Faktoren der Autoritätskrise

Es gibt jedoch, meines Erachtens nach, gegenwärtig bestimmte Entwicklungen und Faktoren, die in Bezug auf eine Krise der Autorität im Kontext des pastoralen Dienstes, besondere Herausforderungen darstellen.⁶ Auf fünf solcher Faktoren (lat.: »Macher«) möchte ich kurz eingehen. Dabei gebe ich zu bedenken, daß mit dem Begriff »Krise« nicht in erster Linie eine ausschließlich negative Entwicklung bezeichnet wird. Vielmehr sind Krisen als Entscheidungssituationen anzusehen, in denen im Fluß menschlichen Lebens etwas zu einem Ende kommt, und wo Veränderung sowohl zum Guten als auch zum Schlechten stattfinden können. Krisen sind darum zunächst einmal neutral als Wendepunkte zu bezeichnen, an denen wir zur Verantwortung und Entscheidung herausgefordert sind. Sie bieten als solche sowohl Chancen als auch Gefahren.⁷

3.1. Die Krise des Glaubens in einer pluralistischen, postmodernen Gesellschaft

In einem Zeitalter, das von manchen Philosophen als »Postmoderne«⁸ bezeichnet wird, werden unsere grundlegenden Annahmen über Gott und Gottes Ziele mit dieser Welt und ihren Menschen in Frage gestellt. Was die geistesgeschichtliche Entwicklung angeht, so wird die Geschichtlichkeit und Relativität unserer Erkenntnis und unseres Wissen betont, und das nicht nur auf religiösem Gebiet. Wir können nicht mehr davon ausgehen, daß Menschen in unserer »westlichen« Gesellschaft die Grundannahmen einer jüdisch-christlichen Weltanschauung kennen oder gar teilen. Viele Religionen und Weltanschauungen konkurrieren miteinander in ihrem Anspruch, die Sinnfrage zu beantworten und Konzepte anzubieten, die die vielfältigen Lebenserfahrungen zu ordnen helfen. In dieser Situation müssen wir unseren Weg zwischen Dialog und dem Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums finden. Egal ob wir uns

matorischen Grundschriften, Bd. 1, neu übertragen und kommentiert, München 1983, 15ff.

6 Vgl. J.W. Carroll, *As One with Authority: Reflective Leadership in Ministry*, Louisville 1991, 19ff.

7 Siehe z.B. auch die medizinische Definition von »Krise« als der Punkt im Verlauf einer Krankheit, wenn eine wichtige Entwicklung oder Veränderung eintritt, die entscheidend ist, für Genesung oder Verschlechterung. Im Griechischen ist die Bedeutung von »Krise«: (a) Trennen, Unterscheiden; (b) Entscheidung, Gericht; (c) eine Zeit der Interpretation.

8 Postmodernes Denken kann als philosophische »Protestbewegung« gegen ein modernistisches Weltbild verstanden werden, das historisch aus der Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges erwachsen ist und beispielhaft von René Descartes vertreten wurde. Es war durch die Suche nach Sicherheit, Forderung von Klarheit, einem fundamentalistischen oder objektivistischen Ansatz und einem dualistischen Intellektualismus gekennzeichnet. Vgl. S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago 1990.

selbst als »konservativ« oder als »liberal« bezeichnen, werden unsere eigenen Erfahrungen wohl deutlich machen, daß das Leben eine vielschichtige Angelegenheit ist, die auch viele Möglichkeiten der Deutung und Gestaltung einschließt, und auch die Möglichkeit, radikal verschiedene Glaubenshaltungen einzunehmen.

3.2. Der Weg der Institution »Kirche« vom Zentrum zur Peripherie

Ein zweiter Faktor, der die Autoritätskrise beeinflußt, ist vornehmlich durch soziologische und kulturelle Entwicklungen bestimmt. Die Kirche steht nicht mehr »mitten im Dorf«, sondern ist weithin zu einer Institution am Rande der Gesellschaft geworden. Von dieser Entwicklung bleiben auch die Freikirchen nicht verschont, auch wenn sie immer schon eine Minderheit in der kirchlichen Landschaft dargestellt haben und als »Randerscheinung« oder auch »Sekten« galten. Wenn auch für viele Mitglieder freikirchlicher Gemeinden das Gemeindeleben noch zentrale Bedeutung hat, ist zumindest die »Außenwirkung« (missionarisch-diakonische Arbeit) dieser Gemeinden auch von der allgemeinen Entwicklung, was die Stellung der Kirche in der Gesellschaft angeht, betroffen. Außerdem kann man m.E. davon ausgehen, daß die geistesgeschichtlichen und soziologischen Entwicklungen, bewußt oder unbewußt, ihren Einfluß auf das Bewußtsein »geistlicher Autorität« unter leitenden Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in freikirchlichen Gemeinden ausüben.

3.3. Das »Freiwilligkeitsprinzip«

Das sogenannte »Freiwilligkeitsprinzip«, das seit jeher geistliches Leben innerhalb der Freikirchen bestimmt hat, und das Martin Luther schon in seiner »Vorrede zur Deutschen Messe« als erstrebenswert dargelegt hat, ist ein dritter Faktor in Hinblick auf die Autoritätskrise. Dieses Prinzip ist zugleich ein Organisationsprinzip als auch ein Wertesystem. Eine Folge dieses Prinzips ist, meines Erachtens, daß sich leitende Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Gemeinden vielfach auf ihre Fähigkeiten, zu überzeugen, zu motivieren, ihre Arbeit als effektiv darzustellen, und »Politik zu treiben« stützen müssen, um eine »gutgehende« Gemeindearbeit voranzutreiben. Diese Fähigkeiten werden unter Umständen zu »Kennzeichen« ihrer Autorität.

3.4. Das Prinzip des »allgemeinen Priestertums«

Die theologische Grundüberzeugung, daß die Dienste, Aufgaben und »Ämter« innerhalb der Gemeinde von vielen wahrgenommen werden und nicht das Privileg von einigen sind, führte zur Zeit der protestantischen Reformation kirchliche Autorität in die Krise und stellt noch immer eine Schwierigkeit dar, wie Autorität innerhalb der Gemeinde Christi zu

bestimmen ist. Im besten Falle besagt das Prinzip des »allgemeinen Priestertum«, daß es funktionelle Unterschiede innerhalb der Gemeinde gibt, wobei die Frage der Autorität(en) durch einen unausgesprochenen oder ausgesprochenen Konsensus geklärt ist. Im schlechtesten Falle führt es zu einer Verwirrung über die Frage der Autorität und Zuständigkeit zwischen »ordinierten Fachleuten« und sogenannten »Laien«.

3.5. Leben in einer »narzißtischen Kultur«

Der Kulturkritiker und Geschichtswissenschaftler Christopher Lasch hat in einer Studie über die kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Nordamerika herausgestellt, daß jedes Zeitalter seine eigenen Pathologien entwickelt, die in übertriebener Weise den Charakter der jeweiligen Epoche und ihres kulturellen Kontexts widerspiegeln.⁹ Neue soziale Formen üben so ihren Einfluß auf Entwicklung der Persönlichkeit und auch die Entwicklung von Persönlichkeitsstörungen aus, weil sie neue Formen der Sozialisation und neue Wege, Erfahrungen zu ordnen, erfordern. Lasch kommt zu dem Schluß, daß die gegenwärtige nordamerikanische Gesellschaft zunehmend von einer »Kultur des Narzißmus« geprägt ist.

Meines Erachtens nach sind Laschs Feststellungen zur »Kultur des Narzißmus« mit wenigen Abstrichen auf die westliche Welt als solche zu übertragen. Einflüsse auf diese Kultur sind z.B. die Entwicklungen von bürokratischen Institutionen, die zwischenmenschliche Beziehungen manipulieren und oft entmutigend wirken, was Versuche angeht, tiefe persönliche Beziehungen aufzubauen. Ferner hat die zunehmende Technisierung der westlichen Welt zu einer Philosophie der »Machbarkeit des Fortschritts« geführt, die uns wie in einem Anfall von narzißtischem Größenwahn von der »Mit-welt« und von »Mit-menschen« entfremdet. Auch therapeutische Ideologien und eine Medizin, die normative und absolute Richtlinien für eine »gesunde Entwicklung« aufstellen, unterstützen in gewisser Weise eine narzißtische »Nabelschau«, die in ständiger Selbstexamination an sich selbst nach Zeichen von Makeln oder Vollkommenheit sucht. (Das mag auch von einem normativen und absoluten »Leitbild« für Pastorinnen und Pastoren gelten.) Schließlich muß wohl gelten, daß soziale Bedingungen, die eine »Überlebensmentalität« bewirken, aus der heraus dann das Lebenserhaltungssystem manipuliert wird, im Allgemeinen eine »Kultur des Narzißmus« fördern. So ist die narzißtische Persönlichkeit im Extremfall hin- und hergerissen, zwischen dem größenwahnsinnigen Bestreben, höchste Ideale zu verwirklichen, und dem Bewußtsein, nie »gut genug« zu sein. Sie kapselt sich einerseits

⁹ Chr. Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, 1978.

in scheinbar selbstgefälliger Isolation ab und begibt sich andererseits in Abhängigkeiten. Die Tragik einer solchen Person liegt darin, daß sie nicht – wie weithin angenommen wird – zuviel Selbstbewußtsein hat, sondern an zuwenig realisiertem Selbstbewußtsein leidet, und darum zutiefst nach Zuwendung, Liebe und Anerkennung sucht, aber unfähig ist, solche erfüllenden, mitmenschlichen Beziehungen aufzubauen und zu gestalten.

Aus biblisch-theologischer Sicht ist eine »Kultur des Narzißmus« durchaus nichts Neues, auch wenn sie uns heute in neuen und ernstzunehmenden Ausprägungen begegnet. Vielmehr handelt es sich dabei um eine »Kultur der Sünde«, in der Menschen entfremdet von Gott, einander und sich selbst leben und leiden. Ich gebrauche den Begriff »Sünde« hier nicht, um einzelne Verhaltensweisen oder Taten anzusprechen, sondern um nach biblischem Verständnis eine Zuständlichkeit menschlicher Existenz auszudrücken, die Augustin als ein »Verkrümmtsein in sich selbst« bezeichnet hat. So ist mit dem Phänomen einer »Kultur des Narzißmus« nicht nur ein psychologisches oder soziologisches Problem angesprochen, sondern eine zutiefst geistliche Problematik, die uns gegenwärtig in unterschiedlichen Ausprägungen begegnet.

Diese Problematik hat nun ihre Auswirkungen auf die Krise der Autorität, insofern als das Menschen, die von dieser »narzißtischen Kultur« geprägt sind, Autorität entweder ablehnen und allein sich selbst zum Maßstab und Angelpunkt ihrer Weltschau setzen, oder in der Versuchung stehen, sich von Autoritäten abhängig zu machen, die das letzte »tatkräftige Wort« über ihr »Gut-sein« sprechen und die ersehnte Anerkennung »austeilen« können; und damit versuchen sie auch die, denen sie solche Autorität zugestehen. Allerdings bewegen wir uns als Pastorinnen und Pastoren auch irgendwo in dieser »narzißtischen Kultur«, zwischen reifer Selbst-Liebe und realisiertem Selbst-Bewußtsein einerseits und primitiveren narzißtischen Bedürfnissen andererseits, die auf die Verwirklichung zu hoher Ideale und auf Anerkennung aus sind und ein Vakuum in unserem Selbstbewußtsein in verschiedener Weise zu füllen suchen. Und unser eigener Standpunkt innerhalb dieser Kultur hat seine Auswirkungen auf unser Verständnis und Bewußtsein von Autorität.

4. »Mit welcher Autorität ...?«

Als Petrus und Johannes nach Jesu Kreuzigung und Auferstehung in Jerusalem durch ihre Verkündigung und Heilungen ins Gerede kamen, so berichtet Lukas, mußten sie sich vor den religiösen Führern verantworten (Apg 4,5ff). Die Frage an sie lautete: Mit welcher Autorität habt ihr gehandelt? Dieselbe Frage können wir uns in Bezug auf unser Thema stellen: Von welcher Autorität reden wir und was ist damit gemeint? Eine schnelle Antwort auf die Frage könnte lauten: Wir denken über pa-

storale Autorität nach, d.h. über Autorität, die in einer noch näher zu bestimmenden Weise mit dem »Hirtendienst« innerhalb der Gemeinde Christi zu tun hat. Diese Antwort läßt allerdings verschiedene Interpretationen zu. So mag es hilfreich sein, sich zunächst über verschiedene Formen von Autorität klar zu werden.

4.1. Formen von Autorität

Unser deutscher Begriff der »Autorität« wird ja von dem lateinischen Begriff »*auctor*« (und dem davon abgeleiteten »*auctoritas*«) hergeleitet. »*Auctor*« konnte vieles bedeuten: Arbeiter; Künstler; Schriftsteller; jemand, der eine Familie gründete, einen Vorschlag einbrachte, Information lieferte oder die Wahrheit von Informationen garantierte. In diesem Sinn bezieht sich der Begriff »Autorität« zunächst einmal ganz allgemein auf Personen, die in irgendeiner Weise als Quelle, Produzenten, Autoren, oder Garanten für etwas stehen.

Der Soziologe Max Weber hat zwischen drei Grundformen von Autorität unterschieden.¹⁰ (1) *Traditionelle oder traditionsgebundene Autorität* gründet ihren Anspruch auf Legitimität auf eine Art »heilige Ordnung«, die aus der Vergangenheit von Generation zu Generation überliefert wird (z.B. Sukzessionsprinzip). (2) *Charismatische Autorität* bezieht sich auf die inspirierten (und inspirierenden) oder auch magischen Qualitäten einer Führungspersönlichkeit, die als »begabt« und »berufen« anerkannt wird. Diese Form von Autorität ist abhängig von der Hingabe an diese Führungspersönlichkeit, weil sie als »heilig«, mit außerordentlichen Fähigkeiten begabt, oder als beispielhaft angesehen wird und sie eine Lebensordnung offenbart oder einsetzt, der gegenüber man willig unbedingten Gehorsam leistet. (3) *Rational-gesetzliche Autorität* gründet schließlich ihren Anspruch auf die Legalität einer unpersönlichen Ordnung, die durch Regeln und Gesetze festgelegt ist und einigen in einem begrenzten Rahmen das Recht zur Machtausübung zubilligt (z.B. bürokratische Autorität).

Weber hat mit seiner Beschreibung von Autorität natürlich ideale Formen von Autorität dargestellt, die selten in »reiner« Form vorkommen. Vielmehr findet man sie meistens in einer Kombination von verschiedenen Formen, wobei eine Form dominant ist, oder eine Form von Autorität im Laufe der Zeit in eine andere übergeht. Alle drei Formen kann man wohl in der ein oder anderen Weise innerhalb der verschiedenen kirchengeschichtlichen Epochen und auch gegenwärtiger Gemeindeleitungsstrukturen in freikirchlichen Gemeinden identifizieren.

¹⁰ M. Weber, *Economy and Society*, hg. von G. Roth / C. Wittich, New York 1968.

4.2. Autorität als Beziehungsgeschehen

In der freikirchlichen Tradition werden Leitungsstrukturen und -prinzipien weitgehend nicht auf eine sakramentale oder in erster Linie traditionsgebunden Auffassung von Autorität (im Sinne eines ausgeprägten »Amtsverständnisses«) gegründet, sondern eher auf ein »charismatisches« Verständnis von Autorität. D.h. wir können uns nicht auf die »Autorität des Amtes« an sich berufen, sondern berufen uns auf unsere »Berufung«. Dieser Auffassung nach ist es nicht genug, theologische Kenntnisse und Kompetenz zu haben und die Praxis des Gemeindedienstes zu beherrschen, sondern entscheidend wichtig ist es, einem wie auch immer verstandenen »persönlichen Ruf« in den Dienst am Reich Gottes gefolgt zu sein. Mit Dietrich Bonhoeffer könnte man hier zwischen den »letzten« und den »vorletzten Dingen« unterscheiden.¹¹ Die »letzte« Grundlage, geistliche Autorität auszuüben, liegt in der Berufung zum Dienst und in der Begabung durch den Geist Gottes. Die »letzte« Grundlage steht jedoch in unmittelbarem Zusammenhang zu den »Vorletzten«, nämlich Expertise und auch die Fähigkeit, Beziehungen zu gestalten; und das Vorletzte wird durch das Letzte nicht aufgehoben, sondern gerade bedingt und gefordert.

Mit diesem »charismatischen« Verständnis (daß Autorität sich nicht in erster Linie auf ein Amt oder die Tradition berufen kann, sondern sozusagen »persönlichen« Charakter hat) hängt eine wichtige Einsicht zusammen, nämlich die, daß Autorität ein *Beziehungsgeschehen* ist (und daß »Autoritätskrisen« dementsprechend »Beziehungskrisen« sind). Zum einen ist dadurch angedeutet, daß sich Autorität nicht unabhängig von Personen darstellt, die sie verkörpern. Zum anderen ist damit ausgedrückt, daß es keine Autorität unabhängig von Beziehungen und sozialen Gruppen oder einer Gemeinschaft gibt, die Autorität in der einen oder anderen Weise legitimiert und ihre Ausübung anerkennt. Nun kann dieses Beziehungsgeschehen, das »Autorität« heißt, allerdings in verschiedener Weise strukturiert sein. Auf dem einen Ende des Spektrums gibt es *asymmetrische* Beziehungen, in denen eine Person Autorität einseitig und vielleicht auch in dominierender Weise über (eine) andere Person(en) ausübt und darum Abhängigkeiten bestehen. Auf der anderen Seite des Spektrums gibt es *symmetrische* Beziehungen, in denen es sozusagen ein »Gleichgewicht der Kräfte« gibt und in denen Autorität miteinander geteilt wird (und in diesem Sinne auch Aufgaben- und Arbeitsteilung besteht).

Die Sicht des *Paulus* von der Gemeinde in Bezug auf Autorität ist sowohl asymmetrisch als auch symmetrisch. Sie ist asymmetrisch insofern, als Christus der Herr der Gemeinde oder, wie es im paulinischen Sinn in

¹¹ Vgl. D. Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von E. Bethge, München ¹⁰1984, 128ff.

Eph 4 heißt, das Haupt des Leibes ist. Aber obwohl es Hinweise darauf gibt, daß Paulus durchaus ein Kind seiner patriarchischen Zeit und Kultur war und auch in mancher Hinsicht hierarchischen Strukturen zugeeignet war, lehnt er doch sehr stark zu einer symmetrischen Sicht von Autorität, was das Miteinander innerhalb der Gemeinde angeht (z.B. Gal 3,27-28). Autorität war gegründet auf geistliche Gaben, die jedoch keine formalen Ämter begründeten, sondern *Funktionen* innerhalb der Gemeinde darstellten. Ein wichtiges Kriterium geistlicher Autorität ist für Paulus schließlich die Liebe (1Kor 12-13; siehe auch Eph 4,1-16), also Beziehungsfähigkeit, die wiederum Autorität wesentlich als Beziehungsgeschehen ausweist.

Noch radikaler als bei Paulus wurden, wie Eduard Schweizer in seiner Studie über Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament¹² aufzeigt, symmetrische Beziehungen in den Gemeinden betont, die mit dem *johanneischen Schriften* in Verbindung gebracht werden. Die johanneische Sicht von Gemeinde und Autorität in derselben ist radikal »charismatisch«. D.h. alle Gläubigen sind »geboren aus dem Geist« und als Geistbegabte in direkter und vollständiger Verbindung mit Christus, dessen Liebe die anhaltende Gabe ist, die das innere und äußere Leben der Gemeinde bestimmt. Wieder ist es die Liebe, d.h. eine Beziehungsqualität, die das verbindende Element und Kriterium für geistliche Autorität darstellt.

4.3. Autorität und Ekklesiologie bzw. Christologie

Wenn Paulus die Gemeinde als »Leib Christi« bezeichnet (Röm 12,5; 1Kor 10,17), dann spricht er zum einen von den organischen Beziehungen einzelner Glieder dieses Leibes. Zum anderen macht die Metapher aber auch den Charakter und die Berufung der Gemeinde deutlich: sie ist Leib *Christi*. Ihr Charakter und ihre Berufung – und darum auch der Charakter der Leitungsstrukturen und die Berufung derer, die Autorität ausüben – sind definiert durch die Geschichte Jesu Christi, d.h. durch sein Leben, seinen Dienst, sein Sterben und seine Auferweckung.

Die Metapher vom »Leib Christi« zielt in ihrer Aussage in gewisser Weise auf eine fortdauernde Inkarnation des Wortes ab. In der Inkarnation wurde das lebensschaffende Wort Fleisch in einer historischen Person – Jesus von Nazareth, der Sohn der Maria und des Joseph – zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Kultur. Dies war die entscheidende Inkarnation des Wortes, die in anhaltender Weise zukünftige »Verleiblichungen« des Wortes bestimmen will. Das bedeutet jedoch, daß die Inkarnation des Wortes in Jesus Christus, dem Herrn der Gemeinde, auch die Gelegenheiten und Begrenzungen akzep-

¹² E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich ²1962.

tierte, die mit den sozialen, kulturellen, politischen und religiösen Eigenheiten des Ortes und der Zeit gegeben waren. Während dies einerseits eine Begrenzung des Wortes darstellt, bedeutet es andererseits aber, daß das Wort so spezifiziert wurde, daß es von konkreten Menschen in ihrer konkreten, geschichtlichen Situation gehört, verstanden und angenommen werden konnte. Auch durch die Auferweckung des Gekreuzigten wurde das Wort (von der Versöhnung) nicht von diesen »eigenartigen Begrenzungen« zu einer universalen oder an sich allgemeingültigen Wahrheit befreit. Vielmehr wurde es frei, immer wieder in spezifischer Form und an konkreten Orten zu bestimmter Zeit »verleiblicht« zu werden, im Ephesus, Rom und Korinth des ersten Jahrhunderts und im Berlin, Potsdam oder Frankfurt des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts. Die Herausforderung an die Gemeinde liegt in jeder Generation wohl darin, das Wesen des Evangeliums, d.h. die grundlegenden Inkarnation des Wortes, zu verstehen (eine *hermeneutische* Aufgabe!) und darin eine Praxis des Glaubens und der Nachfolge zu entdecken, die sich unter immer wieder verändernden Bedingungen mit Integrität an der Identität des Christus ausrichtet.¹³ Dabei gibt es m.E. nach allerdings grundlegende Charakteristika des Lebens und Dienstes Jesu Christi, die wegweisend sind. (1) Jesus hat Menschen in eine neue, befreite und befreiende Beziehung mit Gott gerufen. Jesu Identifikation mit den Armen und Unterdrückten war von Anfang seines Dienstes an deutlich (Lk 4,16-21), und er brachte diese Sendung in Taten der Liebe, in Heilungen und in seiner Lehre über das Wesen Gottes zum Ausdruck. (2) Jesus lehrte mit Worten und Taten, daß diese neue Gottesbeziehung Menschen in eine neue Gemeinschaft miteinander stellt, in der gemeinsamen Teilnahme am Reich Gottes. (3) Jesus rief Menschen in die Nachfolge und befähigte sie, an seinem Dienst teilzunehmen, ihn fortzusetzen und so als Zeugen der neuen Möglichkeiten des Reiches Gottes aufzutreten.

Was hat nun all dies mit der Frage nach Autorität zu tun? Ich meine, die Überlegungen zur »Verleiblichung« des Wortes stellen ein Verständnis von Autorität in Frage, daß sich losgelöst von konkreten Situationen und Beziehungen allein durch Berufung auf Tradition, geheimen Offenbarungen oder in anderer absoluter Weise definiert. Ein Verständnis des Dienstes Jesu im oben angedeuteten Sinne hinterfragt auch eine Sicht von Autorität, die Macht im Kontext dominierender Beziehungen ausübt, den Zusammenhang von Wort und Tat auflöst, und Abhängigkeiten

¹³ Vgl. auch Dietrich Bonhoeffer's Ausführungen zur Entfaltung der christologischen Frage, in denen er die »Wer-Frage« als den angemessenen theologischen Ausgangspunkt der Christologie darstellt. »Die Wer-Frage drückt die Fremdheit und Andersartigkeit des Gegenübers aus, sie enthüllt sich zugleich als die Existenzfrage des Fragenden selbst... So ist die Transzendenzfrage die Existenzfrage und die Existenzfrage die Transzendenzfrage. Theologisch ausgedrückt: allein von Gott her weiß der Mensch, wer er ist.« D. Bonhoeffer, *Christologie*, mit einem Nachwort von E. Bethge und O. Dudzus, München 1981, 10f.

schafft, anstatt zum gemeinsamen Dienst und zur gemeinsamen Teilnahme am Reich Gottes zu befähigen. Positiv ausgedrückt soll Autorität innerhalb des »Leibes Christi« Anteil haben, wie Dietrich Bonhoeffer es sagt, an der Gleichgestaltung mit der Gestalt Christi (Gal 4,19), d.h. mit dem Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen.¹⁴ Autorität in Konformität mit dem Menschgewordenen kommt nicht »von oben« oder »von außen« auf der Einbahnstraße eines »Übermenschentums«, sondern ist ein zutiefst menschlicher und zwischenmenschlicher Prozess, der »Machtausübung« als Teilnahme und (Mit)Teilen des Lebens versteht (Phil 2,5ff). Autorität in Konformität mit dem Gekreuzigten trägt selbsts, wie Bonhoeffer es sagt, die Narben, die Wundmale, die die Sünde schlägt, demütig an Leib und Seele. Sie kann sich über keinen anderen Menschen erheben, sondern steht in Solidarität mit den Sündern. Autorität in Konformität mit dem Auferstandenen »lebt mitten im Tod«, »ist gerecht mitten in der Sünde« und »ist neu mitten im Alten«, d.h. sie nimmt ihre Kraft nicht von der Vergangenheit her (Tradition), sondern vielmehr von der Zukunft her, die Christus schon schafft, und sie gewinnt von daher hoffnungsvolle Perspektive.

5. Autorität, Identität und Integrität

Wenn Autorität tatsächlich als Beziehungsgeschehen begriffen und auch theologisch im Licht der Inkarnation verstanden wird, stellt sich die eigentlich seelsorgerliche Frage: Wer und wie sind wir, die wir Autorität ausüben (oder ausüben müssen)? Die Frage muß sich notwendigerweise stellen, *weil ich meine Beziehungen bin*. Es ist die Frage nach dem Verständnis unserer *Identität*, das seine Auswirkungen auf unser Verständnis von Autorität hat.

5.1. Autorität »im toten Winkel«: psychologische und theologische Aspekte

Wenn ich die Frage nicht stelle oder nur oberflächlich beantworte, laufe ich Gefahr, Autorität »im toten Winkel« auszuüben. D.h. aufgrund mangelnder Identität und bewußter Kenntnis von mir selbst, versuche ich unter Umständen, in einem psychologischem Übertragungsprozess Macht auszuüben und Kontrolle zu gewinnen, über Lebensbereiche, Gefühle, unbewußte Einstellungen usw., die bei mir selbst »im Dunkeln liegen«, und die ich unbewußt auf andere projiziere, um sie in ihnen zu bekämpfen, zu beherrschen oder auch zu vernichten. Genau hier liegt die Grenze zwischen Autorität und *autoritärem Verhalten*. Autoritäres Ver-

¹⁴ Vgl. Bonhoeffer, Ethik, 85ff.

halten strukturiert sich hierarchisch aus den (defensiven) Bedürfnissen einer isolierten und sich bedroht fühlenden Persönlichkeit. Es ist charakterisiert durch Starrheit, Dogmatismus, Absolutismus, Aggressivität, Intoleranz in Bezug auf jegliche Art von Ambiguität und absolutem Gehorsam gegenüber übergeordneten Strukturen und Autoritäten.¹⁵

»Autorität im toten Winkel« ist allerdings nicht nur ein psychologisches Problem, sondern auch ein theologisches. In theologischen Begriffen heißt das Problem *Hybris* und *Götzendienst*. Dietrich Bonhoeffer spricht davon im Zusammenhang seiner Diskussion des Begriffs der Stellvertretung und der Strukturen des verantwortlichen Lebens in seinem Ethik-Fragment. Bonhoeffer schreibt:

»Ein Mißbrauch des stellvertretenden Lebens droht von zwei Seiten: durch die Absolutsetzung des eigenen Ich wie durch die Absolutsetzung des anderen Menschen. Im ersten Fall führt das Verhältnis der Verantwortung zur Vergewaltigung und Tyrannei. Dabei ist verkannt, das nur der Selbstlose verantwortlich handeln kann. Im zweiten Fall wird das Wohl des anderen Menschen, dem ich verantwortlich bin, unter Mißachtung aller anderen Verantwortlichkeiten, absolut gesetzt, und es entsteht eine Willkür des Handelns, die der Verantwortung vor Gott, der in Jesus Christus aller Menschen Gott ist, spottet. In beiden Fällen ist Ursprung, Wesen und Ziel des verantwortlichen Lebens in Jesus Christus gelehnet und die Verantwortung zu einem selbstgemachten abstrakten Götzen geworden. [...] Als stellvertretendes Leben und Handeln ist Verantwortung wesentlich ein Verhältnis von Mensch zu Mensch.«¹⁶

Ich meine, daß man im Sinne des bisher Gesagten und auch im Sinne von Bonhoeffers Anthropologie und Christologie durchaus die Begriffe der stellvertretenden Verantwortlichkeit (oder der verantwortlichen Stellvertretung) und der Autorität in gegenseitiger Abhängigkeit verstehen kann. Interessant ist, wie Bonhoeffer den Mißbrauch des stellvertretenden Lebens (Autorität) beschreibt. Ohne daß er das Konzept ausdrücklich einführt, beschreibt er den Mißbrauch – die Krise der Autorität – als einen *narzißtischen Prozess* (so wie er auch den sogenannten »Sündenfall« und *status corruptionis* als narzißtischen Prozess interpretiert¹⁷). D.h. es findet eine Spaltung statt, so daß entweder Größenwahn und Überschätzung des eigenen Selbst im Lebensprozess isoliert werden oder sich das Selbst nur im Spiegel anderer erkennt, definiert und zu bestätigen versucht. Beides hat mit einer Verabsolutierung zu tun, d.h. mit einer Auflösung von Autorität als wirklichem Beziehungsgeschehen.

15 Siehe hierzu auch die ausführliche sozial-psychologische Untersuchung zum Phänomen des Antisemitismus von T.W. Adorno u.a., *The Authoritarian Personality*, New York 1950.

16 Bonhoeffer, Ethik, 240.

17 Ebd., 20ff; D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall / Versuchung*, München 1968, 84ff.

5.2. Autorität und Integrität

So ist eine der wichtigen seelsorgerlichen Fragen hinsichtlich der Autoritätskrise m.E. die Frage nach der Fragmentation oder Integrität unseres Selbst. In diesem Zusammenhang sind die oben erwähnten Beobachtungen zur narzißtischen Kultur und Persönlichkeit hilfreich. Die narzißtische Persönlichkeit¹⁸ ist im Extremfall eine fragmentierte Persönlichkeit. D.h. es ist eine Persönlichkeit, die zwischen *grandioser Selbstüberschätzung* und *idealisierender Fremdwahrnehmung* hin- und hergerissen ist. Sie hat es nicht gelernt, ihr Streben nach Perfektion und ihr Selbstwertgefühl mit ihren Idealen, Ambitionen und Möglichkeiten realistisch zu integrieren. Der Grund dafür liegt in (meist frühkindlichen) Erfahrungen, sogenannten *narzißtischen Kränkungen*, durch die eine solche Person sich als nicht liebenswert oder »nicht gut genug« empfunden hat und diese Erfahrungen internalisierte, so daß sie zu einem festen Bestandteil des Selbstkonzepts wurden. So können narzißtische Kränkungen die Persönlichkeitsentwicklung (d.h. die Entwicklung des Selbst) u.U. so hemmen, daß die narzißtische Persönlichkeit in infantil-narzißtischen Bedürfnissen »steckenbleibt«, sich also ständig in seiner Grandiosität im Spiegel anderer zu erkennen versucht oder die »Verschmelzung« mit einem idealisierten und machtvollen Gegenüber sucht.

Der narzißtische Persönlichkeitsstil ist wesentlich durch *Scham und Wut* bestimmt.¹⁹ Narzißtische Scham²⁰ ist ein tief verankertes Gefühl, als Person »mangelhaft« zu sein und sich verstecken zu müssen, das oftmals eine Fassade der Unangreifbarkeit, Strebsamkeit und Kreativität aufbaut, aber die Person hinter der Fassade einsam und unerkannt bleiben läßt. (Solch narzißtische Scham ist nach der Ansicht vieler Therapeuten einer der Hauptfaktoren für Suchtverhalten.) Scham wird demnach sowohl als treibende und auch hemmende Kraft erlebt. Narzißtische Wut ist eine latente Form von Aggression und Ärger, die aus dem Schamerleben als der Erfahrung einer Bedrohung des Selbst erwächst und sich für erfahrene narzißtische Kränkungen zu »rächen« sucht.

Man kann sich vorstellen, daß, wenn Autorität aus einer »Schamgebundenheit« heraus ausgeübt wird, die Autoritätsperson hinter dem geäußerten Anspruch versteckt bleibt und bleiben muß. D.h. die Person kann

¹⁸ Eine gute Einführung in narzißtische Persönlichkeitsentwicklung bietet S.M. Johnson, *Der narzißtische Persönlichkeitsstil*, Köln 1988.

¹⁹ Vgl. H. Kohut, *Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage*, in: P.H. Ornstein (Hg.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut 1950-1978*, New York 1978, 636ff.

²⁰ Scham ist ein durchaus komplexes seelisches Phänomen. Es gibt sowohl ein »die Würde bewahrendes« Schamgefühl, als auch eine »entwürdigende« Scham. Letztere ist mit dem Begriff der narzißtischen Scham gemeint. Siehe auch die Unterscheidung zwischen *discretion shame* und *disgrace shame* bei C.D. Schneider, *Shame, Exposure, and Privacy*, Boston 1977, 18ff.

sich selbst nicht »ins Spiel bringen«, weil immer die Furcht im Nacken sitzt, daß sie in ihrer empfundenen »Mangelhaftigkeit« als Person zur Schau gestellt wird. Wenn Autorität andererseits von narzißtischer Wut geleitet wird, haben wir es mit autoritärem Verhalten zu tun, das sich in aggressiver Weise gegen andere setzt. Sowohl narzißtische Scham als auch narzißtische Wut pervertieren Autorität als heilsames Beziehungsgeschehen. Die Ausübung von Autorität und Macht mag so in vielen Fällen zu einem Versuch werden, die erfahrenen Wunden zu heilen und die empfundene »Mangelhaftigkeit« zu »reparieren«.²¹

Es muß allerdings deutlich gemacht werden, daß Narzißmus nicht ausschließlich als Pathologie begriffen werden darf. In meinem Verständnis narzißtischer Phänomene und Prozesse beziehe ich mich nicht auf Sigmund Freuds fast hoffnungslose Einschätzung dieses Phänomens²², sondern schließe mich vielmehr Heinz Kohut an, der m.E. richtig feststellt, daß es ein narzißtisches Kontinuum gibt, auf dem wir uns alle zwischen primitiven narzißtischen Bedürfnissen und reifer Selbstannahme, die dann auch objektbezogene Liebe ermöglicht, bewegen.²³ Die oben beschriebenen Phänomene (Fragmentation des Selbst, narzißtische Scham und Wut) gehören in ihren extremen Manifestationen zwar in den Bereich der Persönlichkeitsstörung, sind aber in abgeschwächter Form durchaus Bestandteil »narzißtischer Existenz«, die sich auf dem Weg zu reifer Selbstannahme befindet und unter widrigen Umständen in ihrer Entwicklung zurückgeworfen werden kann und sich dann in regressives Verhalten »rettet«.

21 Aufgrund klinischer Beobachtungen wurden von Schülern Kohuts verschiedene narzißtische Persönlichkeiten unterschieden, die jeweils eigentümliche Verhaltensmuster sogenannter »narzißtischer Reparatur« anwenden: (1) die verlangende Persönlichkeit, die sich in Abhängigkeiten begibt; (2) die paranoide Persönlichkeit, die eigene Scham aggressiv auf andere projiziert; (3) die manipulative Persönlichkeit, die fehlendes Selbstwertgefühl durch Manipulation anderer auszugleichen versucht und sich auf diese Weise mächtig fühlt; (4) die phallische Persönlichkeit, die durch Selbstglorifikation und aggressives Wettbewerbsverhalten Eindruck zu schaffen versucht. Vgl. B. Bursten, Some Narcissistic Personality Types, in: A.P. Morrison, Essential Papers on Narcissism, New York 1986.

22 Die Psychoanalyse hat mit dem Narzißmusbegriff ein durchaus problematisches Erbe übernommen, als dieser Begriff von seinen mythologischen Ursprüngen eine ausgesprochen negative Sicht suggeriert: die Vorstellung des Jünglings Narzissos, der in sich selbst verliebt und blind für die Annäherungen anderer rettungslos in die Abgründe seiner eigenen Subjektivität versinkt und sich diesem Sog nicht mehr entziehen kann. Vgl. auch die Diskussion über Freuds und Kohuts Narzißmusbegriff bei J. Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1990, 34ff.

23 Vgl. H. Kohut, Narzißmus: Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen, Frankfurt a.M. 1995. Der Begriff des »narzißtischen Kontinuums« wurde zwar nicht von Kohut eingeführt, aber auf Grund von Kohuts Beobachtungen und in Übereinstimmungen mit seiner Psychologie des Selbst von seinen Schülern entwickelt; vgl. M.F. Solomon, Narcissism and Intimacy: Love and Marriage in an Age of Confusion, New York 1989, 43ff. Während Freud eine einlinige Entwicklung von Narzißmus zur Objektliebe sah, stellt Kohut fest, daß Narzißmus und Objektliebe zwei unabhängige Entwicklungslinien darstellen.

Nun ist der Begriff der »Selbstannahme« oder gar der »Selbstliebe« in der christlichen Tradition durchaus nicht unumstritten. Im Gegenteil, es war oft die Forderung der »Selbstlosigkeit«, die in Bezug auf Mk 8,35 Parr. als Grundlage ethischen Handelns in der Nachfolge, geistlicher Ausübung von Autorität und als Bedingung des Heils propagiert wurde, bis hin zur Forderung des Martyriums.²⁴ Walter Rebell hat jedoch m.E. richtig festgestellt, daß das Wort vom Leben (ψυχή) verlieren und retten, das ja mit sechs neutestamentlichen Belegen das am häufigsten zitierte Jesus-Wort überhaupt ist (Mk 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lk 9,24; 17,33; Joh 12,25; siehe auch 2Kor 5,15), nicht primär als Martyriums-Paränese zu verstehen ist, sondern von der Zumutung, sich selbst preiszugeben, spricht, »als Ermöglichung einer neuen, gesteigerten Art von Leben. Dieses gesteigerte Leben erweist sich darin, daß man in bisher ungeahnter Weise identisch mit sich selber ist und dabei auch – und auf diesen Aspekt kommt es uns hier besonders an – *gemeinschaftsfähig*.«²⁵ Es ist von einer Grundbewegung menschlicher Existenz die Rede, die nicht bei sich selbst bleibt, sondern auf das Reich Gottes zu aus sich heraustritt, um erst in diesem Prozess zu sich selbst zu kommen.

Jesus selbst sah sehr wohl einen Zusammenhang zwischen Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe. Als er von den Schriftgelehrten nach dem wichtigsten Gebot gefragt wurde, zitierte er Deuteronomium 6,4f und Levitikus 19,18: *»Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden«* (Mk 12,30f). »Selbstliebe« ist im Sinne dieser Worte Jesu – und ich meine im Sinne der neutestamentlichen Botschaft als Ganze – nicht eine egozentrische Selbstgefälligkeit, sondern ist vielmehr die Akzeptanz der grundlegenden Annahme und Einzigartigkeit unserer selbst, die demütig auf Gottes gnädiger Annahme unserer selbst in Christus beruht. Paul Tillich hat es in einer seiner Predigten über die christliche Gnadenerfahrung (Röm 5,20) so ausgedrückt: Akzeptiere die Tatsache, daß du akzeptiert bist.²⁶ So hat es die Frage nach der Integrität von Autoritätspersonen m.E. nicht in erster Linie mit ethisch-moralischen Kategorien zu tun, sondern wird wesentlich von der lebendigen Erfahrung der Gnade her beantwortet. In anderen Worten: bei der Frage nach unserer Integrität geht es um die Frage nach der Möglichkeit unseres Heil-werdens oder Heil-seins, die außerhalb unserer eigenen Möglichkeiten liegt. Erst so kann der Begriff

²⁴ Siehe z.B. D. Bonhoeffers Ausführungen zur Struktur des verantwortlichen Lebens, wo betont wird, daß »nur der Selbstlose verantwortlich handeln kann« (Ethik, 240).

²⁵ W. Rebell, Zum neuen Leben berufen: Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum, München 1990, 15f. Vgl. auch ders., »Sein Leben verlieren« (Mk 8,35 parr.) als Strukturmoment vor- und nachösterlichen Glaubens, in: NTS 35 (1989), 202-218.

²⁶ P. Tillich, The Shaking of the Foundations, New York 1948, 153ff.

der »charismatischen Autorität« wirklich verstanden werden. Charismatische Autorität ist in diesem Sinne ihrem Wesen nach nicht in erster Linie »begeisterte« Autorität, sondern »begnadete« Autorität, d.h. Autorität, die aus der Erfahrung der göttlichen χάρις lebt und von daher ihre Überzeugungskraft gewinnt. In dieser Gnadenerfahrung liegt die »unmögliche Möglichkeit« begründet, daß wir versöhnt werden mit Gott, anderen und uns selbst. Versöhnung – die Erfahrung des Heil-werdens in den verschiedenen Dimensionen unseres Menschseins – ist letztlich die Grundlage von Integrität. So ist Integrität nach pastoraltheologischem Verständnis in erster Linie eine soteriologische und seelsorgerliche Kategorie und erst in zweiter oder dritter Linie eine ethisch-moralische Kategorie.

Es gibt m.E. ein weiteres Jesuswort, das auf diese Dimension des Zusammenhangs von Autorität und Integrität verweist. In der Bergpredigt (Mt 5,48) heißt es: Seid vollkommen (τέλειοι), wie euer Vater im Himmel vollkommen (τελειός) ist. Diese Aufforderung steht im Zusammenhang des Gebots der Feindesliebe und mag es von daher vordergründig nahelegen, die Vollkommenheit, von der hier die Rede ist, ausschließlich als ethischen Imperativ zu verstehen. Ich meine jedoch, daß aus dem Zusammenhang deutlich wird, daß es hier nicht um einen ethischen Perfektionismus geht, sondern um ein geistlich-seelisches Heil-sein oder Ungeteilt-sein im oben angedeuteten Sinn, d.h. um Integrität der Persönlichkeit, die Beziehungsfähigkeit und (Objekt)Liebe »ohne Ansehen der Person« ermöglicht. Der Bezugspunkt – das Vorbild für die Hörer – ist Gottes ungeteilte Zuwendung zu allen Menschen; »denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte« (Mt 5,45). So gibt die Parallelstelle im Lukasevangelium wohl den Sinn dieser Aufforderung wieder, wenn es dort heißt: »Seid barmherzig (οἰκτιροῦντες), wie es auch euer Vater ist« (Lk 6,36). Die Vollkommenheit, die Integrität, von der im Zusammenhang der Feindesliebe die Rede ist, beruht demnach wohl auf dem Erleben und Verstehen der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, die bedingungslos allen Menschen gilt. Auch aus psychologischer Sicht macht solch eine Interpretation durchaus Sinn. Feindbilder und daraus erwachsende Aggressivität entstehen ja nicht zuletzt durch die Übertragungsprozesse einer in sich fragmentierten Persönlichkeit, die zwischen einem »guten« (akzeptablen) und einem »bösen« Selbst (»Schatten«) gespalten ist und durch paranoides Verhalten die psychische Spannung, die solche Fragmentation erzeugt, aufzulösen versucht, indem sie all das auf andere überträgt, was sie in sich selbst nicht wagt, anzusehen, anzunehmen oder anzugehen.²⁷

²⁷ Vgl. auch S. Keen, *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination*, San Francisco 1986.

5.3. Autorität als »Gnadengabe«

So möchte ich an dieser Stelle (und fast zum Schluß meiner Überlegungen) eine pastoraltheologische Definition von Autorität versuchen: *(Geistliche) Autorität ist die gestalterische und auch visionäre Kraft zum Dienst der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat, die aus der geistlich-seelischen (Gnaden)Erfahrung des Heil-werdens erwächst und ihren Ausdruck in kompetenter und beziehungsstiftender Leitung oder Mitarbeit in der Gemeinde Christi findet. Als solche ist Autorität eine Gnadengabe.*

Wenn in dieser Definition vom »geistlich-seelischen Heil-werden« die Rede ist, soll damit nicht ein pelagianischer Heilsoptimismus wiederbelebt werden oder eine reine Psychologisierung der Gnadenerfahrung ausgesagt werden. Vielmehr gilt nach biblisch-theologischem Verständnis, daß Gnade eine Wirklichkeit ganz auf Seiten Gottes ist; aber es gilt auch, daß Gottes Gnade einen geschichtlichen und sozialen Lebenszusammenhang schafft, der sich als konkrete Beziehungswirklichkeit konstituiert.²⁸ Der Begriff der Gnade bezeichnet also Gottes Handeln zugunsten unseres Heils – auch unseres seelischen Heil-werdens –, das in seinem Ursprung außerhalb unserer eigenen Möglichkeiten liegt (*zuvorkommende Gnade*), aber innerhalb unserer Möglichkeiten in seinen Auswirkungen Gestalt annimmt (*mitwirkende Gnade*). Gnade als Heilshandeln Gottes ist die Wiederherstellung von Integrität (in Beziehung zwischen Mensch und Gott, Mensch und Mitmensch, Mensch und Mitwelt und Mensch und Selbst) und ist darin die Überwindung von Spaltung, Fragmentation und Konflikten, die in ihren vielfältigen Dimensionen den *status corruptionis* charakterisieren. So schafft Gottes Gnade Handlungsfreiheit (oder »Autoritätsbefugnis«), die sowohl Selbstwille als auch (falsch verstandene) Selbstverleugnung transzendiert und auf der Erfahrung und Annahme beruht, daß wir angenommen sind, und die sich in der Nachfolge Christi verwirklicht.

6. Praktisch-seelsorgerliche Überlegungen für Seelsorger/innen

Gnade ist ganz Wirklichkeit auf Seiten Gottes, aber sie verwirklicht sich in der konkreten, lebendigen (u.U. auch symbolisch vermittelten) Gnadenerfahrung des Heil-werdens und der Versöhnung, des Angesehen- und Angenommen-werdens. Hier liegt der Grund für seelsorgerliche Überlegungen. Gnade ist Wirklichkeit auf Seiten Gottes, die in unsere Wirklichkeit eingeht²⁹ und unsere Wirklichkeit gestaltet und verwandelt.

²⁸ Vgl. auch O.H. Pesch, *Frei sein aus Gnade: Theologische Anthropologie*, Freiburg i.Br. 1983, 79; 83.

²⁹ Auch das deutsche Wort »Gnade« an sich, das von seinem germanischen Stamm

Der theologische Angelpunkt für diese Aussage ist die Inkarnation: Das Wort, in dem das Leben war, wurde Fleisch und hat unter uns gewohnt, und aus seiner Fülle haben wir empfangen, Gnade über Gnade (siehe Joh 1,1-16). Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst (2Kor 5,19).

Auch wenn gelten muß, daß man theologische Aussagen nicht von psychologischen Erkenntnissen und Annahmen her abstrahieren darf, spiegelt die Inkarnations-Christologie des Neuen Testaments m.E. durchaus psychologische Weisheit wieder. In psychotherapeutischer Sicht wird *Empathie*, d.h. ein akkurates Einfühlungsvermögen, als Voraussetzung – und in manchen therapeutischen Ansätzen sogar als wesentliches Mittel – des Heilungsprozesses hin zur psychischen Integrität erkannt.³⁰ Empathie ist zum einen das Element, das für uns alle ein gesundes »entwicklungspsychologisches Klima« in unseren frühen Beziehungen schafft. In therapeutischer Hinsicht bezeichnet Empathie das verstehende Einfühlen in die Lebenssituation und Erfahrungswelt anderer, das einerseits eine grundlegende und unvoreingenommene Annahme der Person vermittelt und andererseits Fragmentation aufdeckt und die Person mit sich selbst konfrontiert. Wenn solche Konfrontation im Kontext verstehender und unbedingter Annahme stattfindet, kann sie zu einem Ansatzpunkt für positive Veränderung und psychische Heilung werden. Auf dem Hintergrund eines solchen Verständnisses kann die Inkarnation m.E. in pastoralpsychologischer Perspektive (und zugegebenermaßen etwas reduktionistisch) als Gottes ultimativ empathisches Handeln gegenüber der Menschheit verstanden werden. Der Begriff der Empathie bezeichnet nicht lediglich ein Zuhören, sondern eine heilsame Beziehung, nicht lediglich die Bereitschaft, Worte zu empfangen, sondern die Bereitschaft, sich intensiv auf die Sinn- und Erfahrungswelt einer anderen Person einzulassen und sie verstehen zu wollen, und durch solch aktives Verstehen Hilfe zur Veränderung und Heilung zu leisten. Der Quäker Douglas Steere hat das so ausgedrückt: Empathie bedeutet, daß man eine andere Seele – ein anderes Selbst – in einem Zustand der (Selbst)Enthüllung und (Selbst)Entdeckung »hört«.³¹ In gewissem Sinn kann man Empathie so wohl im Zusammenhang der *gratia illuminationis*, der erleuchtenden Gnade, verstehen. In der Entwicklung kirchlicher Seelsorge spielte die Erkenntnis, daß Gottes Gnadenhandeln vermittelt und erfahrbar wird, insofern eine Rolle, als sie bis zum Anfang des dreizehnten Jahrhunderts zur Ausbildung eines *Sakramentssystems* führte. Nun ist der Sakramentsbegriff ja gerade in freikirchlichen Kreisen nicht unumstritten. Was m.E. jedoch im Sa-

her die Grundbedeutung des »Sich-Neigens« aufnimmt, deutet auf ein solches Verständnis hin.

³⁰ Vgl. auch C.E. Rowe / D.S. Mac Isaak, *Empathic Attunement: The »Technique« of Psychoanalytic Self Psychology*, Northvale 1989.

³¹ D.V. Steere, *On Listening to Another*, New York 1955, 14.

kramentsverständnis positiv ausgedrückt wird, ist die Einsicht, daß Gottes Gnadenwirken, das Integrität schafft, konkret erfahrbar, vermittelt und auch »verleiblicht« wird. Die Gefahr eines solchen Verständnisses liegt darin, daß Gnadenvermittlung zur »magischen Praxis« wird und man meint, im Sakrament nicht nur vermitteln zu können, sondern auch verfügen zu können. (Es gibt aber wohl auch »freikirchliche« Seelsorger/innen, die zwar eine sakramentale Praxis vehement ablehnen, aber in ihrer eigenen Seelsorgepraxis ein durchaus »magisches« Verständnis deutlich werden lassen.)

Wenn Autorität im oben angedeuteten Sinn als »Gnadengabe« verstanden wird, die wesentlich mit unserer Integrität zusammenhängt, muß m.E. notwendigerweise gelten, daß die, die Autorität ausüben, auch bereit sein müssen, Seelsorge in Anspruch zu nehmen. Seelsorge kann in diesem Sinn als Hilfe zur Integrität, als Raum der Gnadenerfahrung verstanden werden, in dem Annahme und Konfrontation, Vergebung und Heilung möglich werden. Gottes Heilswirken ist damit nicht punktuell verstanden, sondern als ein Prozess der »Heiligung«, der als Lebensgestaltung und Lebensentfaltung seinen Ausdruck findet. Meine Vermutung ist, daß manche Autoritätskrisen im pastoralen Dienst mit einer Vernachlässigung dieser seelsorgerlichen Dimension des eigenen Dienstes zusammenhängen.

Solche Seelsorge für Seelsorger/innen könnte verschiedene Formen annehmen. Sie mag sich in spontanen oder regelmäßigen seelsorgerlichen Begegnungen zwischen zweien verwirklichen. Eine Supervisionsgruppe würde eine andere Möglichkeit der Seelsorge darstellen. Denn recht verstanden ist pastorale Supervision nicht lediglich Lernen durch (administrative) Aufsicht eines Supervisors, sondern ist wesentlich Seelsorge für Seelsorger/innen, die auf Integrität und Integration abzielt. In kompetenter Supervision würden in »Fallbesprechungen«, die einzelne Teilnehmer/innen vorstellen, durch empathische Analyse, Konfrontation und theologische Reflexion Hilfe geleistet, Autorität nicht »im toten Winkel« auszuüben. Solche Supervision ist durchaus nicht nur für Anfänger/innen im pastoralen Dienst geeignet. Aus Erfahrungen in seelsorgerlicher Tätigkeit in den USA weiß ich, daß dort erfahrene Klinikseelsorger, Ausbilder in der klinischen Seelsorgeausbildung und Pastoren mit therapeutischer Zusatzausbildung regelmäßige Supervisionsstunden (sog. »peer supervision«) nachweisen müssen, um ihre Akkreditation aufrecht zu erhalten. Eine andere Möglichkeit der Seelsorge für Seelsorger/innen bestände in der Teilnahme an einer Seelsorgegruppe, in der nicht »Fälle« vorgestellt werden, sondern in der Personen sich selbst mit ihren Bedürfnissen, Konflikten, Frustrationen und Erfolgen, Ängsten und Freuden offenbaren, seelsorgerlichen Anspruch, Zuspruch und Konfrontation in Beziehungen erfahren. (Der jeweilige »Autoritätsstil« würde sich in solch einer Gruppe sehr schnell offenbaren und Reaktionen hervorrufen, die Reflexion oder Korrektur bedingen können.)

Zum Schluß noch ein Wort zu einer Form der Seelsorge für Seelsorger/innen, die in protestantischen Kreisen oft vernachlässigt wurde: die *Beichte*. Ein rechtes Verständnis von Beichte hat wenig mit dem Stereotyp eines dunklen und anonymen Beichtstuhls zu tun, in dem jemand dem Bekenntnis »sündiger Taten« lauscht. Beichte hat es sowohl mit der Anerkennung der Gebrochenheit unserer Existenz zu tun als auch mit dem Anerkennen der Gnade Gottes, die über dieser Existenz steht. So hat Bonhoeffer in seiner kurzen Schrift *Gemeinsames Leben*, die aus den Erfahrungen der Lebens- und Lerngemeinschaft einer Theologengruppe von 1935-1937 in Finkenwalde entstanden ist, die Beichte als ein »Gnadenmittel«, als ein »Sakrament in Beziehung« bezeichnet. In der Beichte, so schreibt Bonhoeffer, geschieht der Durchbruch zur Gemeinschaft, der Durchbruch zum Kreuz und der Durchbruch zur Erneuerung des Lebens.³² Im Prozess der Beichte kann die Möglichkeit des Heilwerdens wirklich werden, indem konkrete Überwindung isolierender und zerstörerender Scham geschieht, Gnade erfahren und Vergebung ausgesprochen wird und Gestalt gewinnt in seelsorgerlicher Beziehung. Geistliche Autorität, die auf geistlich-seelischer Integrität beruht und sich als Beziehungsgeschehen versteht, ist ein Prozess im Werden (in ntl. Begrifflichkeit »Heiligung«) und ist auf seelsorgerliche Wachstumshilfe angewiesen. Solche Einsicht erfordert von Autoritätspersonen die Bereitschaft, sich anderen gegenüber zu öffnen und Scham zu überwinden, sich mit sich selbst konfrontieren zu lassen, Vergebung und Gnade gelten zu lassen und in Beziehungen wirklich werden zu lassen. Das mag für manche viel gefordert scheinen, ist aber im Grunde nicht mehr, als wir von der Kanzel oder in seelsorgerlichen Begegnungen von anderen erwarten oder erhoffen.

Bibliographie

- Adorno, T.W. u.a., *The Authoritarian Personality*, New York 1950
- Beintker, H. (Hg.), *Martin Luther: Die reformatorischen Grundschriften*, Bd. 1, neu übertragen und kommentiert, München 1983
- Bonhoeffer, D., *Christologie*, mit einem Nachwort von E. Bethge und O. Dudzus, München 1981
- , *Ethik*, hg. von E. Bethge, München 1984
- , *Gemeinsames Leben*, München 1982
- , *Schöpfung und Fall / Versuchung*, München 1968
- Burck, R. / Hunter R., Art.: *Pastoral Theology*, in: R. Hunter (Hg.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Nashville 1990
- Bursten, B., *Some Narcissistic Personality Types*, in: A.P. Morrison (Hg.), *Essential Papers on Narcissism*, New York 1986

³² D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, mit einem Nachwort von E. Bethge, München 1982, 96ff.

- Carroll, W., *As One with Authority: Reflective Leadership in Ministry*, Louisville 1991
- Johnson, S.M., *Der narzißtische Persönlichkeitsstil*, Köln 1988
- Keen, S., *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination*, San Francisco 1986
- Kohut, H., *Narzißmus: Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen*, Frankfurt a.M. ⁹1995
- , *Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage*, in: P.H. Ornstein (Hg.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut 1950-1978*, New York 1978
- Lasch, Chr., *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1978
- Lütz, D., *Für die Freiheit des Evangeliums!*, Berlin ²1995
- Pesch, O.H., *Frei sein aus Gnade: Theologische Anthropologie*, Freiburg i.Br. 1983
- Rebell, W., »Sein Leben verlieren« (Mark 8,35 parr.) als Strukturmoment vor- und nachösterlichen Glaubens, in: NTS 35 (1989), 202-219
- , *Zum neuen Leben berufen: Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum*, München 1990
- Rowe, C.E. / Mac Issak, D.S., *Empathic Attunement: The »Technique« of Psychoanalytic Self Psychology*, Northvale 1989
- Scharfenberg, J., *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen ²1990
- Schleiermacher, F., *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, hg. von J. Frerichs, Berlin 1850
- Schneider, C.D., *Shame, Exposure, and Privacy*, Boston 1977
- Schweizer, E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich ²1962
- Solomon, M.E., *Narcissism and Intimacy: Love and Marriage in an Age of Confusion*, New York 1989
- Steere, D.V., *On Listening to Another*, New York 1955
- Tillich, P., *The Shaking of the Foundations*, New York 1948
- Toulmin, S., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago 1990
- Weber, M., *Economy and Society*, hg. von G. Roth / C. Wittich, New York 1968

#320

»Also Exegese! ...« oder:
»Was man nicht versteht, soll man auch
nicht praktizieren«

#335

Ein Briefwechsel zwischen Adolf Pohl und Kim Strübind
zum Taufverständnis im Neuen Testament (1)

bearbeitet von Kim Strübind

Vorbemerkung

Der nachstehende Briefwechsel ist das Ergebnis einer Begegnung zwischen Adolf Pohl und dem Bearbeiter anlässlich eines Treffens der Pastoren und Pastorinnen der Vereinigung Berlin-Brandenburg am 17. Januar 1995 in der Gemeinde Berlin-Blankenfelde. Thema der Beratungen war die Novelle des Taufartikels für die »Rechenschaft vom Glauben« in der Form, die dem Bundesrat am 26. Mai in Bochum vorgelegt werden sollte. In zwei kurzen Einstiegsreferaten wurden die Probleme der bisherigen Ost- und Westfassung des Taufartikels sowie des Neuentwurfs der Bundesleitung dargestellt. Die von westlicher und östlicher Seite geäußerte Kritik an dem Entwurfstext war unter den Pastoren und Pastorinnen einhellig – unabhängig von den ansonsten durchaus divergierenden Meinungen hinsichtlich der Bedeutung der Taufe: Der vermeintliche »Konsens« innerhalb des höchst umstrittenen dritten Absatzes (s.u. Anlage 1) enthalte keine materiale Basis, sondern bestätige nur den bestehenden Dissens. Theologie werde hier nicht dazu benützt, theologische Sachverhalte zu präzisieren, sondern dazu, diese gerade zu verschleiern, um eine Einheit im Taufverständnis zu suggerieren, die gerade materialiter nicht besteht. Es kamen jedoch auch die Schwächen der bisherigen im Osten bzw. im Westen bestehenden Fassungen zur Sprache.

Dieses Gespräch fand seine Fortsetzung in einem Briefwechsel zwischen dem ehemaligen Dozenten des Buckower Seminars für Neues Testament, Adolf Pohl, und dem Bearbeiter, damals Pastor in Berlin und Stipendiat des Graduiertenkollegs »Religion und Normativität« an der Universität Heidelberg. Die im Verlauf des – noch nicht abgeschlossenen – literarischen Gesprächs geäußerten Argumente wollen ein Zeugnis dafür sein, daß es sich lohnt, im theologischen Gespräch aufeinander zu hören. Und ferner dafür, daß es möglich ist, auch im Dissens beieinander bleiben

und – für alle Seiten gewinnbringend – miteinander zu reden. Durch die Veröffentlichung dieses brüderlichen Streitgesprächs soll überdies versucht werden, Theologie lebendig, aktuell und nachvollziehbar zu machen. – Das Doppelzitat der Überschrift geht einerseits auf Pohls unten abgedruckten Brief vom 17.3.1995 zurück (s.u., S. 149) und ist andererseits dem Brief Strübinds vom 7.6.1995 entlehnt (s.u., S. 162). Beide Zitate möchten als Konzentrat einer notwendigen innerbaptistischen Diskussion angesehen werden, die auch für das zwischenkirchliche Gespräch von Belang sein könnte.

Der Briefwechsel wurde geringfügig bearbeitet und beschränkt sich auf den argumentativen Teil des Gesprächs. Auslassungen werden durch [...] gekennzeichnet, um den eher im Plauderton geäußerten Meinungen und Mutmaßungen ihren privaten Charakter zu belassen. Redaktionelle Ergänzungen des Bearbeiters, die das Verständnis erleichtern oder Korrekturen markieren, werden durch eckige Klammern [] gekennzeichnet, ebenso der Seitenumbruch im jeweiligen Originalbrief (z.B.: [2]). Die typographische Angleichung und die Verbesserung von Tippfehlern wurde stillschweigend vollzogen. Die Anmerkungen entstammen, soweit sie nicht in eckigen Klammern stehen, dem Original.

Kim Strübind an Adolf Pohl (Berlin, 28. Februar 1995)

Verehrter, lieber Bruder Pohl,
im Zuge der Taufdiskussion innerhalb unseres – durch die Wende ganz anders gewordenen – Gemeindebundes hat sich, wie Du spätestens seit unserem Treffen in Blankenfelde weißt, auch der Theologische Arbeitskreis der »Initiative Einheit zwischen Ost und West« des Themas angenommen und ein kleines Gutachten verfaßt. Da Du zu den nun schon legendären Vätern der sogenannten »Ostfassung« zählst, möchte ich Dir gerne unsere Stellungnahme zur Novellierung des Taufartikels in der »Rechenschaft vom Glauben« beiliegend zusenden. (Anlage 2)

Angesichts der m.E. nicht minder problematischen »anthropozentrischen« Ostfassung mag das Lesevergnügen auf Deiner Seite allerdings einige Trübungen erfahren. So bedauerlich dies auf der persönlichen Ebene ist (Deine von mir sehr geschätzten Beiträge in unserer Hauspostille »Die Gemeinde« lese ich immer als erstes und voller Vergnügen!), so unvermeidlich scheint mir die Kritik auf der Sachebene. Mit meiner diesbezüglichen Kritik habe ich ja bereits in Blankenfelde [Treffen der »Pastorengeschwisterschaft« Berlin-Brandenburg am 17.1.1995] nicht hinter dem Berg gehalten. [...]

Tatsächlich bin ich angesichts mancher Formulierungen der Ostfassung (und der Westfassung im übrigen auch) immer noch fassungslos: Gemeint sind jene Stellen, die, im Widerspruch zum sprachlichen Befund des Neuen Testaments, den Menschen als Subjekt an die Stelle Gottes

rücken (so v.a. im Abs. 2-3). Die »Anthropologisierung« theologischer Aussagen hatte vor bald 500 Jahren noch die Reformation ausgelöst (was im Baptismus aufgrund seines – an sich begrüßenswerten – theologischen Pluralismus' wohl nicht zu erwarten ist).

Um meine Kritik an einer Taufauffassung als »Bekenntnishandlung« zu bündeln: Ich halte ein Taufverständnis im Sinne eines menschlichen Bekenntnisaktes für eine – typisch neuzeitliche – Verirrung, die im Neuen Testament keine Anhaltspunkte hat und das kultische (nicht gleichzusetzten mit »sakramentale«) Denken des Urchristentums marginalisiert oder ganz negiert, wobei *theologische* Aussagen im Neuen Testament *anthropologisch* [2] gedeutet werden. Die dagegen zu erhebenden religionsgeschichtlichen Einwände sind m.E. erheblich und lassen sich nicht zuletzt am Tauf- und Abendmahlsverständnis aufzeigen.

Ich hege den Verdacht, daß sich manche Kreise im Baptismus eher Zwingli aus dem 16. Jahrhundert stammenden, humanistischem Weltbild verpflichtet wissen, als den vorneuzeitlichen Autoren des Neuen Testaments. Mit dem Verlust der antiken »dynamischen« (Käsemann) Weltauffassung und des konkreten »Sitzen im Leben« neutestamentlicher Überlieferungen verlieren wir aber zugleich seelsorgerlich und liturgisch relevante Dimensionen des Glaubens der ersten christlichen Generationen. Die Konsequenz scheint mir die zu sein, daß alle gottesdienstlichen Handlungen zum »Bekenntnis« werden, bzw. dem »missionarischen Zweck« untergeordnet werden. So auch die Taufe, deren tröstliches, heilvolles Wort durch ein »Bekenntnis« und eine an Kant erinnernde »Selbstverpflichtung« des Täuflings ersetzt wird.

Hier werden m.E. sekundäre Motive mit dem Wesen der Sache vertauscht: Dieses Taufverständnis wirkt auf mich so, als feiere der autonome Mensch der Neuzeit vor allem seine hehren ethischen Ideale und seine angeblich ach so bedeutsame »freie Glaubensentscheidung« – nicht aber den rechtfertigenden, Menschen und Teufel bezwingenden Gott, dessen schöpferisches Wort *allein* uns zu neuen Menschen macht.

Ich bin, nachdem ich längere Zeit ein unkritischer Anhänger der »Bekenntnistaufe« war, aufgrund des Neuen Testaments zu der entgegengesetzten Ansicht gelangt: Wenn denn in Taufkontexten partout von einem Bekenntnis die Rede sein soll, dann kann die Taufhandlung bestenfalls ein affirmatives Bekenntnis *Gottes* zum Täufling sein, das diesen vom Glauben (Bekehrung) her zu neuem Glauben an das in der Taufe Zugesagte ruft (vgl. Röm 1,17). Die dafür geltend zu machenden Gründe sind u.a.:

1. Trotz einer Vielzahl von verschiedenen Taufinterpretationen deutet das Neue Testament die Taufhandlung an keiner Stelle als ein menschliches Bekenntnis (Dein Hinweis auf Röm 10,9f überzeuge wen will – nur mit aller exegetischen Willkür läßt sich hier eine Aussage über die Taufe extrapolieren).

2. Das Fehlen von Bekenntnisaussagen in Taufkontexten kann nicht mit Hilfe einer vermeintlich sprachlichen Zurückhaltung des Neuen Testa-

ments gegenüber der Bekenntnisterminologie gerechtfertigt werden, da diese im Urchristentum nicht nur weit verbreitet, sondern auch in einem für heutige Verhältnisse beispiellosen Maß differenziert war.¹

3. Ein Bekenntnis ist ein sprachlicher Akt: In der Taufhandlung ist aber der Täufling stumm. Der Redende ist der Täufer, der Gottes Zusage mit Hilfe der Taufformel sprachlich vermittelt.

4. Der Täufling wird in neutestamentlichen Tauftexten als passiv und rezeptiv geschildert. Sein Handeln *in der Taufe* wird nicht profiliert (im Gegensatz zu seinem Handeln *nach* der Taufe, Röm 6,1ff).

5. Wäre Taufe wesentlich *Bekenntnistaufe*, so sollte sie am besten *Selbsttaufe* sein (vgl. Proselytentaufe im Judentum und die mir aus eigener Anschauung [3] bekannte Taufpraxis der Jerusalemer Baptistengemeinde). Der Täufling »läßt« sich im Neuen Testament auch nicht taufen, sondern »wird« getauft und »wird« durch das Wirken des Heiligen Geistes – und nicht seines Bekenntnisses – der Gemeinde eingegliedert (1Kor 12,13).

6. Das dominierende [logische] Subjekt der Taufhandlung ist *Gott* (Tit 3,5) bzw. *Christus* (Eph 5,26) oder der *Heilige Geist*: 1Kor 12,13, nicht der Mensch. Die Taufe ist die rituelle Abbildung bzw. dramatische Darstellung des soteriologischen Geschehens, bei dem der Mensch ein Empfangender ist. Er bekennt nicht, sondern hört und nimmt im Glauben an, was er hört bzw. »somatisch« erfährt.

Zum Bekennen bleibt dem Christen allemal noch genügend Zeit und Raum. Das Neue Testament markiert ja die gottesdienstlichen Orte dieses Handelns. In der Taufe hat der Mensch zu hören, was er eben nicht und schon gar nicht sich selbst zusagen kann: *Daß er auf wunderbare Weise Gottes Eigentum geworden ist*. Die Taufe sagt mir nicht nur, daß ich einmal so gläubig war, daß ich mir diese Handlung gefallen ließ, sondern daß Gott sein mächtiges »Ja« zu meinem Leben gesprochen hat, in das ich durch meinen Glauben einwilligen darf.

Nun ist dieser Brief aus einem gewissen Erklärungsnotstand heraus doch länger geworden als beabsichtigt. Wenn ich Deine Geduld über Gebühr beansprucht habe, so sieh mir dies bitte nach. Mein Anliegen ist: *Ich möchte gerne und zudem so genau wie möglich wissen, was Taufe im Urchristentum war und darum auch weiterhin ist*. Und ich möchte, daß unsere Glaubensgemeinschaft ihre Tauf-Orthopraxie, die ich nachdrücklich bejahe, mit einer sachgemäßen Deutung der Taufhandlung in Verbindung zu bringen vermag. Die bisherigen Versuche können wohl das Gespräch darüber anregen. Zu überzeugen vermag mich keiner, der nicht

¹ Vgl. z.B. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin / New York 1978, 9-57 (§ 2: Vorliterarische Formen, vgl. bes. 23-40). Es ist durchaus sinnvoll, den unter uns farblosen Begriff des »Bekenntnisses« in der dargebotenen Weise zu differenzieren, wie es übrigens auch im Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft üblich ist (vgl. Psalmenforschung).

philologisch präzise arbeitet und in aller gebotenen [...] Selbstkritik auf neutestamentliche Überlieferungen zu hören bereit ist.

Über eine Antwort von Deiner Seite und damit eine Fortsetzung des Dir von mir aufgenötigten Gesprächs würde ich mich sehr freuen.

Mit brüderlichen Grüßen bleibe ich

Dein

[gez. Kim Strübind]

Anlage [Stellungnahme des Theologischen Arbeitskreises]

Adolf Pohl an Kim Strübind (Buckow, 6. März 1995)

Lieber Bruder Strübind,

empfange heute wenigstens einen ganz herzlichen Dank für Deinen ausführlichen Brief vom 28.2.1995 mit der »Stellungnahme«. [...] Auch beim Lesen der Leserbriefseite in der »Gemeinde« [= Wochenzeitschrift des BEFG] Nr. 6 empfand ich, daß sich das Taufgespräch unter uns im Stadium des Chaos befindet. Ich reagierte sofort mit einem Leserbrief, der voll auf Dich gemünzt ist, der aber bis heute nicht erschien. Ich weiß nicht, ob der Schriftleiter diesem Thema noch einmal Raum gewähren kann [vgl. »Die Gemeinde«, Nr. 12, 7].

Aber ich empfinde jetzt, daß Leserbriefe hier nicht das richtige Instrumentarium sind, sondern daß Du den besseren Weg gegangen bist, indem Du einen Briefwechsel vorschlägst. Wenn ich es möglich machen kann, werde ich am 14. März am Treffen [der Pastorengeschwisterschaft] teilnehmen. Danach will ich Dir schreiben und mich zur Sache äußern.

Ich bin bestimmt kein Harnack-Fan, aber seine Rede vom »unendlichen Wert der Menschenseele« finde ich gut. So bist Du also eine große Kostbarkeit Gottes und ich wohl auch. Es grüßt Dich in brüderlicher Verbundenheit

Dein

[gez. Adolf Pohl]

Adolf Pohl an Kim Strübind (Buckow, 17. März 1995)

Lieber Bruder Strübind,

das Kommen zum Pastorentreff in Neukölln am letzten Dienstag konnte ich leider nicht möglich machen. Aber ich wollte Dir (s. meine kurze Antwort vom 6. März) in jedem Fall anschließend etwas zu unserer Sache schreiben. Das soll jetzt geschehen.

Vorausgeschickt sei eine für mich neue Erkenntnis zum Taufgespräch in unserem Bund. In dieser Erkenntnis könnte sich m.E. auch ein »Zauber-

schlüssel« verbergen, der unsere verfahrenere Lage aufschließt und uns gemeinsam ein wenig weiterführt. Es ist die Erkenntnis einer großen Schwäche am Taufartikel von 1977 [Westfassung] bzw. 1978 [Ostfassung], an der ich auch mitschuldig bin. Der Abschnitt ist zwar überschrieben »Glaube und Taufe«, bringt aber über den Glauben in den fünfeindrittel Zeilen nur dessen Außenansicht zur Sprache, nur ganz abstrakt eingeleitet: »Gottes Geist befähigt den Menschen ...« Der Leser müßte schon auf den Gedanken kommen, in den Abschnitten 1,2 und 3 nachzuschauen, ob da vielleicht noch mehr und anderes über den Glauben zu lesen ist, was denn auch der Fall ist. Aber der Leser kommt nicht auf diesen Gedanken. Jedenfalls – so zeigt es sich in der Diskussion – stürzt er mit schlafwandlerischer Sicherheit am Glauben vorbei auf die Taufe. Und nun wird endlos an der Taufe an sich herumgequetscht. Dabei sind doch mit dem präbaptismalen [= vor der Taufe geschehenden] Wirken Gottes im Glauben über die theologischen Implikationen der Taufe schon wesentliche Entscheidungen gefallen. Ich lese bei Dir, daß auch für Dich der baptistische Konsens (»Tauf-Orthopraxie« und Glaube als »Taufvoraussetzung«) verpflichtend ist. Das Schlimme ist nur, daß wir unseren Konsens vernachlässigen statt ihn breit zu entfalten. Wir haben damit einen Schlüssel verloren! Wenn sich uns allerdings diese Glaubensgrundlage entzogen hat, wenn für uns beim »Kommen des Glaubens« [Gal 3,23] nichts oder fast nichts kam (kein »mächtiges ›Ja« Gottes zu meinem Leben«, kein Geistempfang, kein Empfang des Abgabebets, kein Heil und keine Seligkeit), müssen wir ja die Taufe danach befragen. Irgendwie muß es ja kommen, denn es gehört nun einmal zum Evangelium. Damit gelangen wir praktisch zu einer Deutung der Taufe, die zur Säuglingstaufe paßt. Dort liegt es ja am Tage, daß das präbaptismale Handeln Gottes entfällt.

(Hier noch ein Bezug zu einem anderen aktuellen Thema: Wenn's beim Gläubigwerden nicht so recht kam und mit der Taufe eben auch nicht? Dann kommt es mit der Geisttaufe! Wenn es aber damit auch nicht kommt, dann wird einem eine zweite, eine dritte Geisttaufe vorgehalten usw. Immer neue Sakramente werden erfunden und suggestiv eingeredet. Zugleich versickern Christuspredigt und Christuserkenntnis.)

Nun habe ich nicht von *dem* Schlüssel gesprochen, sondern nur von *einem* Schlüssel. Auch die Taufexegese ist notwendig. Auch Du argumentierst, wo Du über die Taufe redest oder schreibst, mit beeindruckendem Ernst vom Neuen Testament. Du kannst bei meiner Tauflehre eben Deine Bibel nicht wiederfinden. (Der Ausdruck »meine Tauflehre« hier nur der Kürze wegen!). Du bist »fassungslos«, siehst da einen Rückfall in den Humanismus Zwinglis und noch hinter die Reformation zurück, hörst die Sprache des aufgeklärten autonomen Menschen, mindestens eines ahnungslosen Opfers dessen. Du siehst in meiner Tauflehre eine »Anthropologisierung theologischer Aussagen ... im Widerspruch zum sprachlichen Befund des Neuen Testaments«. Es ist wunderbar, wie offen

Du damit herauskommst. Ich empfinde das als Kompliment. Du traust mir zu, daß mit mir noch sachlich zu reden ist. Also Exegese! [2]

Ja, Röm 10,9-10 ist für mich eine der impliziten Taufstellen. Zuerst kam Seeberg 1903 damit heraus, ihm folgen die letzten Römerbrief-Kommentare: Michel 1954, Schmidt 1962, Käsemann 1974, Wilkens 1980, Zeller 1985 und Stuhlmacher 1989. Natürlich ist solch ein Urteil nie zu beweisen, so daß man solche Stellen in kontroversen Gesprächen aus methodischen Gründen vermeiden und sich auf die expliziten Taufstellen beschränken sollte. Das bezieht sich dann aber auch auf die impliziten Taufstellen, die Du unter Punkt 6 ins Feld führst (Tit 3,5 und Eph 5,26; nicht alles Nasse in der Bibel bezieht sich auf die Taufe! Das weiß gerade der Alttestamentler).

Was mich an Röm 10,9-10 interessierte, war natürlich der Begriff »Bekenntnis«. Was mich aber unabhängig vom Taufbezug jetzt noch interessiert, ist dies: Verbindest Du mit der Homologese in Röm 10,9-10 dieselben Dir unangenehmen Empfindungen, die Eure Stellungnahme in Punkt 4 [= Stellungnahme des »Theologischen Arbeitskreises«, s.u.] gegenüber der Bekenntnistaufe vorbringt: »Verwaltungstechnisches Phänomen«, »Bereich amtlicher Bescheinigungen«, »gehört nicht wesentlich zur Sache« usw.? Natürlich hat der Begriff »Bekenntnis« den von Euch geschilderten Sitz im Rechtswesen und kann darum jene Assoziationen wecken. Aber welche Heilswörter der Bibel haben keinen profanen Hintergrund! Ständig wurden solche Ausdrücke eingemeindet, sogar *vornehmlich* aus dem juristischen Bereich. Christus ist eben nicht gekommen, neue Vokabeln zu erfinden. Also, könntest Du »Bekenntnis« als Strukturelement des Glaubens verstehen? Etwa so: »In der homologia wendet sich der Glaubende von sich weg und bekennt, daß er alles, was er ist und hat, durch das ist und hat, was Gott getan hat« (Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, [91984], 319).

Das »Bekenntnis« gehört in den größeren Bereich »Gehorsam des Glaubens«. Mit dieser Wendung rahmt Paulus seinen Römerbrief (1,5 und 16,26). In dieser großen Selbstvorstellung nennt er als den Zweck seines Dienstes, die Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen, eben zum Bekenntnis: »Herr ist Jesus!« Ist das nun eine Anthropologisierung? Ist das nicht eher ihr Ende, der radikale Gegensatz zum Selbstruhm? »Abraham gab im Glauben Gott die Ehre« (Röm 4,20).

Wenn ich sehe, wie bei uns die einen die Bezeichnung der Taufe als Gehorsamsakt mitleidig abschieben und die anderen vor dieser Kritik hilflos zurückweichen, kann ich das nur unter der Rubrik einordnen: »Der unbekannte Paulus«. Ebenso Deine und anderer Reserve gegenüber einer Betonung der Taufe als *Glaubens*taufe, also einer Taufe »auf das Bekenntnis des Glaubens«. Diese Formel ist doch wie alle Formeln nur ein Kürzel. Selbstredend geht es um den Glauben an Jesus als den Herrn, also gerade um einen öffentlichen Abschied vom Anthropozentrismus, den Du mit Recht nicht magst. Laß mich Dir sagen, daß ich das Pathos,

mit dem Du theozentrisch Theologe sein willst, mit Dir teile. Aber wenn ich feststelle, daß die grundlegende Darstellung des Heils in Röm 1,18 bis 5,21 39mal die Wortfamilie »Glaube« enthält, ohne daß überhaupt ein Wort über die Taufe fallen muß (und im Galaterbrief bis 3,27 sind es 23 Stellen), dämmert mir, daß »glauben« des Menschen einzige Weise ist, Gott Gott sein zu lassen.

Weil lange Monologe den Dialog ersticken können, breche ich den Brief hier ab. Mir geht es jetzt wirklich um Deine Antworten. Im nächsten Brief möchte ich mich über die passive Form von βαπτίζω und über die Taufformel »auf den Namen« äußern.

In brüderlicher Verbundenheit und mit herzlichem Gruß bin ich

[gez. Dein Adolf Pohl]

Kim Strübind an Adolf Pohl (30. März 1995)

Lieber Bruder Pohl,

herzlichen Dank für Deine beiden Briefe, die ich mit großer Aufmerksamkeit und beträchtlicher Spannung gelesen habe. Ich nehme mit Freude zur Kenntnis, daß unser kleiner Dissens nicht zur Sprachlosigkeit führen und auch nicht in ein kategorisches μή γένοιτο einmünden muß. Meine »Empörung« hast Du ja sehr wohl wahrgenommen und nun keineswegs mit pathetischer Theatralik beantwortet, sondern in der Dir eigenen großzügigen, weisen und liebevollen Art, die einen Grandseigneur und »elder statesman« auszeichnet. Schon um dieser weisen Gelassenheit willen gelten Dir alle meine persönlichen Sympathien auch weiterhin!

Nicht ganz sicher bin ich mir, ob es tatsächlich zutrifft, daß wir bundesintern unseren Taufkonsens vernachlässigen (Vorgängigkeit des Glaubens vor der Taufe), wie Du anmerkst. Ich bin eher der Ansicht, daß die [...] immer wieder beschworenen *notae ecclesiae* [= kirchliche Wesensmerkmale] unseres Bundes von eben dieser Bundesgemeinschaft nie wirklich ratifiziert wurden. Unser Bund stellt ja eine Art Binnenökumene [...] dar, in der so ziemlich alles geglaubt und auch verworfen wird, was sich im Neuen Testament und in der Theologiegeschichte phänomenologisch als Orthodoxie oder Häresie erfassen läßt. Etwas überspitzt ausgedrückt: *Der Dissens über fast alles ist gerade unser Konsens*. Selbst vor dem Opfer heiligster baptistischer Traditionen wie der »Glaubentaufe« (ein typisch baptistischer Terminus) schreckt man in der gegenwärtigen Diskussion nicht zurück, wie die Diskussion um eine »offene Mitgliedschaft« zeigt [...].

Meine Theorie ist, nebenbei bemerkt, daß die nie definierte Rede von der »Erfahrungstheologie« – semantisch und von der theologischen Logik her eine *contradictio in adjecto* – die Wurzel dieses Übels ist. [...] Subjektivismus ist ja nichts anderes als konsequente Erfahrungstheologie,

denn er gründet in der Normativität des individuellen Erlebnisses. Nicht etwa die Glaubenserfahrung, aber sehr wohl die Erfahrungstheologie ist die Todfeindin der Reformation und wohl auch eines guten Teils der neutestamentlichen Überlieferung gewesen.

Dieser kleine Exkurs soll lediglich meine Skepsis hinsichtlich einer möglichen »Konsensbildung« innerhalb unseres Bundes unterstreichen, von der gegenwärtig viel die Rede ist. Nicht umsonst bemühen sich die Verfasser des neuen Taufartikels ja gar nicht mehr, diesen Konsens sprachlich zu materialisieren. Aus diesem Artikel kann und soll, wie man nun ausdrücklich zugesteht, jeder das Seine herauslesen. [...] Nur wissen wir damit immer noch nicht, *was Taufe eigentlich ist*. Aber an dieser Frage ist eine bloße Orthopraxis auch nicht sonderlich interessiert.

Dennoch hast Du ganz sicher recht: Die Verteidigung von »Glaube«, »Bekehrung« und »Rechtfertigung« als präbaptismale Phänomene und ihr soteriologischer Ereignischarakter verbinden zumindest uns beide und auch viele andere, wohl die meisten unserer Bundesgeschwister. Mit Dir glaube auch ich keineswegs, daß die Taufe eine nachträgliche und notwendige »Objektivierung« des Heilsempfangs darstellt, die nun als ein subtiler Ersatz für die Geisterfahrung so vieler Enthusiasten herhalten muß. Wenn ich die Taufhandlung mit einer Formulierung von Gerhard Barth dem Wesen nach als eine *Heilszusage* Gottes beschreibe, dann unter der Prämisse, daß diese Zusage selbst ein nicht objektivierbares Credendum [= etwas, das geglaubt werden soll] darstellt. [2]

Die Taufe als Heilszusage entfaltet ihre Potenz m.E. im permanenten Leben des Christen ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Insofern – und nota bene: *nur* insofern! – ist sie Gottes machtvolles »Ja« zu unserem Leben. Um einen oben genannten Ausdruck aufzugreifen: Der Glaube »ratifiziert« postbaptismal [= nach der Taufe], was Gott *in* der Taufe zusagt, indem er Gott sogar gegen Vernunft und Erfahrung recht gibt. Diese m.E. schöne und wundervolle Pointe geht uns verloren, wenn die Taufhandlung selbst schon zum Glaubensakt und Bekenntnis erklärt wird. Warum fällt es uns so schwer, zunächst einmal unseren Gott das Seine tun und sagen zu lassen? Zum Glauben und Bekennen bleibt uns allemal genug Zeit – ein Leben lang.

Nicht *Objektivierung* des Heils habe ich mit der Taufhandlung im Auge, wenngleich daran insofern ein Körnchen Wahrheit steckt, als daß Gottes Wort *in* (und in gleicher Weise auch *vor*) der Taufe immer schon gültiges und schöpferisches Wort ist, das vollbringt, was es sagt. Aber Objektivität beschränkt sich auf Empirie und ist ein immanentes und insofern allgemein nachprüfbares Kriterium. Leider sind wir frommen Menschen sehr darum bemüht, wie Du selbst durchaus beklagst, uns des Heils durch Objektivierungen zu vergewissern und somit das Glauben hinter uns zu lassen. Natürlich ist dies Illusion und führt in zermürbende seelsorgerliche Aporien und Gesetzeszwänge [...]. »Soteriologische Objektivität« in diesem Sinn kann (und will wohl auch) die Taufe niemals vermitteln.

Heilszusage ist nämlich gerade keine Heilszueignung, auch wenn bei Gerhard Barth beide Begriffe bedauerlicherweise manchmal synonym verwendet werden. Eine Zusage kann gehört oder überhört werden. Sie ist wie eine Verheißung auf *Erinnerung* angelegt.² Ist Taufe insofern nicht nur Initiation (was sie gleichwohl auch ist), sondern zugleich lebensbegleitende und im Glauben anzunehmende machtvoll Zusage, dann wird auch verständlich, warum das Neue Testament so gerne auf die Taufe rekurriert, selbst wenn diese bei den Lesern längere Zeit zurückliegt.

Zwar gibt es soteriologisch durchaus Wichtigeres als die Taufe (1Kor 1,17), nämlich den Glauben. Ich stimme gerne Deiner schönen Formulierung zu, daß für Paulus der Glaube die »einzige Weise ist, Gott Gott sein zu lassen«. Zugleich bin ich davon überzeugt, daß Paulus, in charakteristischer Differenz zu den Deuteropaulinen, am Taufphänomen grundsätzlich kein gesteigertes Interesse hatte. Sie gehörte für ihn längst zur *regula fidei*, die er, wie anderes Traditionsgut auch, seiner Theologie nutzbar machte, wo es nötig war. Darum kann es nicht verwundern, daß wir keine Abhandlung über Taufe, wohl aber mehrere Exkurse zum Thema »Glaube / glauben« bei ihm vorfinden. Taufe und Glaube begegnen bei ihm m.W. ja auch nur an einer, freilich religionsgeschichtlich hochinteressanten Stelle, an der es inhaltlich um den Glauben und sein »Kommen« geht (Gal 3,25-27). Die Parallelisierung von Glaube und Taufe weist dabei auf eine gemeinsame *punktueller Konvergenz* (Vergewisserung bzw. Bestätigung der Gotteskindschaft, auf die Paulus hier aufmerksam macht). Punktuelle Konvergenz ist aber etwas anderes als Identität.³

Ein weiteres Beispiel: Die unorthodoxen Korinther üben ganz ungestört die (bei allen aufrechten Baptisten Haarsträuben hervorrufende) »sakramentale« Vikariatstaufe (1Kor 15,29), ohne daß der Apostel hier entsetzt Einhalt geböte. Im Gegenteil – sie paßt ihm hier ausgezeichnet in den argumentativen Kontext seiner Auferstehungslehre! Analog gerät in Röm 6 nicht eigentlich die Taufe, sondern die Ethik und der absurde Vorwurf der Anomie in den Blick, was [in 15,29] lediglich von der Taufe her entfaltet bzw. widerlegt wird.

Diese drei genannten Taufstellen offenbaren ebenso wie die Formulierungen in 1Kor 1,12-17 eine starke Affinität des, wie Du treffend schreibst, »unbekannten Paulus« zu einem sakramentalen (oder besser: effektivistischen) Taufverständnis. Daß Paulus in der Taufhandlung (wie im Abendmahl auch) eine reale Begegnung mit Christus assoziierte,

² Tatsächlich liegt die Stärke lutherischer Tauftheologie gerade in der Betonung des Verheißungscharakters der Taufe. Man kommt sein Leben lang »nicht über die Taufe hinaus«, wie Luther treffend feststellte. Was kann es auch Größeres geben als die Zusage, Gottes Kind zu sein und mit dem Kyrios alles geschenkt zu bekommen?

³ Taufe und Glaube meinen, anders als von Uwe Swarat angenommen, gerade nicht »dasselbe«. Zwar sind beide Begriffe aufeinander bezogen, aber gerade nicht inhaltsgleich, weil das in der Taufe Zugesagte m.E. ein Credendum und damit Objekt des Glaubens ist.

kann ja nur schwerlich bestritten werden. Weil der Mensch in Taufe und Abendmahl dem Kyrios begegnet, darum ist es für ihn gerade von zentraler Bedeutung »auf wen« man getauft ist (1Kor 1,12ff). [3] Taufe ist daher kein illustratives Beiwerk von bloß vergangenem Geschehen [gemeint ist die Bekehrung] oder lediglich Ausdruck dafür, daß ein Mensch jetzt glaubt. Sie sagt vielmehr in ritueller Konkretion, *was* (sic!) er denn konkret fortan glauben und auch bekennen darf. Aus diesem Grund hat die Taufe der Bekehrung chronologisch auch schleunigst zu folgen. Die Taufe macht eindeutig, was die diffusen und ambivalenten Bekehrungserfahrungen oft nicht in gleicher Klarheit zum Ausdruck bringen. Ich möchte die Taufe eine »dramatische Verdichtung« von Gottes Heilszusage (in der Bekehrung) nennen, die der zum Glauben Gekommene bereits heilvoll, aber womöglich nicht eindeutig genug gehört hat. Durch die Objektivität (hier ist dieser Ausdruck angebracht!) des stets in gleicher Weise erfolgenden rituellen Vollzugs [der Taufe] wird der Boden subjektiver Eindrücke, denen kein Mensch für immer trauen kann, verlassen und überwunden. Genau das ist der gute Sinn einer rituellen Handlung. Die rituelle Gleichförmigkeit macht m.E. die Taufe seelsorgerlich so wertvoll. Der Glaube gründet fortan nicht mehr im momentanen pneumatischen Erlebnis, sondern erfährt durch den mit Sprechakten versehenen Ritus seitens des Täufers eine für alle Christen in jeder Hinsicht »einmalige« Konkretion, auf die sich der Glaube künftig stützen darf.⁴ Nun zu einer anderen Anfrage Deines Schreibens. Gegen das *Bekennen* habe ich grundsätzlich gar nichts. Im Gegenteil! Ich halte unsere liturgische Bekenntistradition gegenüber dem Urchristentum für eher verarmt. Mir wird in Baptistengemeinden *zu wenig* bekannt, was wohl in den von mir bereits beklagten antikirchlichen Ressentiments begründet sein dürfte. Bei uns redet man vom »Bekennntnis« und meint damit meist die »Information über den persönlichen Glaubensstand«, nicht jedoch das, was Du mit dem Zitat aus Bultmanns Theologie (S. 319) zurecht für das Bekennen reklamierst. Akklamationen und Homologien fallen m.W. in unseren Reihen ganz aus, lediglich in charismatischen Gemeinden findet man gelegentlich doxologische Homologien. Die Frage ist für mich daher nicht, ob wir Bekenntnisse tolerieren sollten, sondern wo sie hingehören: Auf jeden Fall in den *Gottesdienst* (aus dem sie der Baptismus gerade

4 Im übrigen: Ich halte es für außerordentlich ärgerlich, wenn in baptistischen Stellungnahmen zur Taufe immer wieder behauptet wird: »Wer zum Glauben kommt, begehrt für sich die Taufe.« Unsinn! Wer außerhalb eines baptistischen Kontextes zum Glauben kommt, begehrt gar nichts, außer bei Christus zu sein. Wenn er zugleich auch die Taufe begehrt, dann nur deshalb, weil schriftkundige Menschen den Betreffenden darauf hinweisen, daß er dies jetzt tun solle. Da die Taufhandlung unter uns, wie ich meine, weitgehend nicht oder zumindest häufig miß-verstanden wird, »begehren« wir sie auch nicht wirklich, es sei denn als Gehorsamsschritt oder Attest der vollen Mitgliedschaft einer Ortsgemeinde mit Vereinsstatus, die wir meist wohl eher aus anderen Gründen als der Taufpraxis attraktiv finden

verbannt hat!) – aber nicht in die *Taufhandlung*. Die Verortung des Bekenntnisses in der Taufhandlung ist nach meiner unmaßgeblichen Meinung gerade die unglücklichste und ungeschickteste Wiederbelebung eines urchristlichen liturgischen Elements! Denn in der Taufe spricht m.E. nichts dafür, was uns nötigen könnte, sie gerade als ein Bekenntnis deuten zu müssen, zumal das Neue Testament zunächst ganz andere Zusammenhänge mit »Bekenntnis« in Verbindung bringt als die Taufe.

Das Bekennen würde ich auch nicht als eine »Anthropologisierung« theologischer Sachverhalte bezeichnen. Denn Bekennen ist *per definitionem* ein durch Menschen zu vollziehender Akt. Es gehört in den Bereich menschlicher Antwort auf Gottes liebevolles Heilshandeln. Zwischen *diesen* beiden Bereichen (Handeln Gottes und Handeln des Menschen) möchte ich jedoch durchaus unterscheiden, selbst wo – von mir unbestritten – beide Bereiche aufeinander bezogen bleiben.

Der *juristische Rahmen*, den der neue Taufartikel als sprachliche Form wählt, ist keineswegs der einzig im Neuen Testament denkbare oder in Verwendung stehende. Schon Paulus lehrt uns ja, daß das Evangelium in juristische oder philosophische Kontexte übersetzt werden kann. Daß eine juristische Terminologie in der Auseinandersetzung mit dem Judentum bzw. dem Judaismus das geboteneren »Sprachspiel« (Wittgenstein) darstellt als die Reflexion der paganen »Sophia«-Traditionen im Kontext des 1Kor, ergibt sich durch die Briefadresse, d.h. die Hörer bzw. Leser der apostolischen Botschaft, denen er sich bekanntlich so konform wie möglich zu machen versuchte (1Kor 9,19-23).⁵ [4] Problematisch wird die Angelegenheit dort, wo ein sprachlicher und gedanklicher Bezugsrahmen zum alleinigen Interpretament des Evangeliums wird, wie es durch die Formulierungen des neuen Taufartikels geschieht. Hier wird die Sache von der Form her verstanden – bei Paulus ist es m.E. umgekehrt. Das Ergebnis ist die juristisch-forensische Verengung der δικαιοσύνη θεοῦ (ein typisch protestantisches Phänomen), wogegen Käsemann bereits in den 60er Jahren mit beachtlichen Argumenten Sturm lief.

Typisch protestantische Malaisen treten auch dort zutage, wo man behauptet, vom Neuen Testament zu reden und dieses mit dem juristischen Interpretationsrahmen des Röm (oder Gal) gleichsetzt! Klaus Bergers Polemiken gegen diese reduktionistischen »Neutestamentler« sind mir hier stets ein warnendes Korrektiv gewesen (auch wenn ich den Römerbrief persönlich über alle Maßen schätze!).

Zu den von Dir genannten Auslegungen von Röm 10,9f: Ich besitze eine stattliche Reihe von Kommentaren, außer Schmidt und Zeller alle von Dir genannten Werke und stütze mich daher auf diese.

⁵ Die durchgängig zu beobachtende Freiheit des Apostels im Umgang mit vorgegebener Tradition ist ja in der Tat erstaunlich, wie gerade die überraschende – einem historisch arbeitenden Exegeten – vielfach Probleme bereitende Pointe der apostolischen Auslegung von Dtn 30,14 im Kontext von Röm 10,9f zeigt. S.u.

1. Was *Michel* betrifft, so gebe ich Dir recht.

2. In *Käsemanns* berühmten Röm-Kommentar (HNT) fiel mir jedoch auf, daß der Gelehrte keineswegs behauptet, Röm 10,9f sei auf die Taufe zu applizieren. Im Blick auf die sachliche Berechtigung der ungewöhnlichen Verbfolge behauptet Käsemann lediglich: »Das tritt noch deutlicher zutage, wenn [sic!] man die Akklamation in den Rahmen des Taufvorgangs stellt (Dodd; Michel) ...« (ebd., 281). Daß er sich zu denen rechnet, die diese Ansicht vertreten – nämlich Dodd und Michel –, ist damit keineswegs behauptet, sondern als bloßer Eventualis im Sinne einer Stärkung der eigenen (*Käsemanns*) Argumente verwandt. Der vermeintliche Kronzeuge redet hier – zwar nicht von der grammatischen Form, aber von der Logik her – im Konjunktiv!

3. *Käsemanns* Schüler *Stuhlmacher* ist hier in gleicher Weise vorsichtig, wenn er hinsichtlich des Christusbekenntnisses in Röm 10 ausführt: »Wir kennen es in zweifacher Form, nämlich als kurze, kraft des Hl. Geistes gesprochene Anrufung Christi: »Herr ist Jesus« (vgl. 1Kor 12,3) und als inhaltlich ausgeführtes Lehrbekenntnis (= Credo), das im Missions- und Taufverständnis [sic!] seinen Platz hat« (NTD, 139). Mehr als diese vorsichtige Andeutung zweier Möglichkeiten, von denen sich nur eine auf die Taufe bezieht, ist nicht gesagt – und ist wohl auch nicht zu sagen.

4. Mit *Wilckens* stimme ich gerne überein, »daß die Korrespondenz von πιστεῖν und ὁμολογεῖν ... als solche liturgisch bedingt ist« (EKK VI/2, 227), nur darf »liturgisch« nicht auf den Taufgottesdienst verengt werden, wie *Wilckens* unter Berufung auf v. Campenhausen auch festhält. Denn Homologien und Akklamationen hatten ihren Ort wohl nicht nur im Bereich der Taufe, sondern stellten ein doxologisches Grundelement des Gottesdienstes der bereits Getauften dar (*Käsemann*).

Jedenfalls handelt es sich bei dieser Stelle (Röm 10,9f) um ein Summarium, das als christliche »eiserne Ration« (H. Vogel) die zuerst zu sagenen Dinge »Glauben und Bekennen« behandelt. Paulus spricht hier vom allezeit nahen »Wort des Glaubens«, mithin auf der anthropologischen Ebene der *reactio hominis*, die eine gegenüber der Gesetzesobservanz alternative Antwort zur *actio Dei* darstellt. Da aber die Taufe nach meinem Dafürhalten vor allem in den Bereich der *actio Dei* gehört, scheint mir hier so oder so nicht der Ort, um von der Taufe zu sprechen.

Mit Summarien (wie Röm 10,9f), da sind wir uns wohl einig, läßt sich zudem alles und nichts beweisen. Das partielle Interesse des Apostels an Tauffragen mag ein übriges dazu beigetragen haben, daß von Taufe in diesem Zusammenhang nicht die Rede ist.

Als Freund traditionsgeschichtlicher Analysen ist mir natürlich deutlich, daß Christus »nicht gekommen ist, neue Vokabeln zu erfinden«. Ich habe gar nichts gegen die »Taufe« [hier bildlich zu verstehen] ursprünglich profaner Begriffe, auch wenn ich die Behauptung für überzogen halte, daß alle Heilswörter der Bibel einen profanen Hintergrund besitzen. Sühne- und Opfervorstellungen haben wohl nie in profanen Zusammenhängen

gestanden. Religionssgeschichtlich wird man ebenso gut das Umgekehrte anzunehmen haben: daß kultische Terminologie und Praxis im Laufe der Zeit profanisiert wurde. Dies ließe sich u.a. anhand der Schlachtpraxis im Alten Testament aufzeigen, die erst im Dtn »profanisiert« wird.

Aber dies sind im Grunde Nebenschauplätze unseres Gesprächs. Ich habe nun lange genug, wohl zu lange, monologisiert. In der Hoffnung, Dir dennoch etwas Stoff zu einer mit neuerlicher Spannung erwarteten Replik geliefert zu haben, bleibe ich

mit herzlichen Grüßen von Haus zu Haus

[gez. Dein Kim Strübind]

Adolf Pohl an Kim Strübind (Buckow, 20. April 1995)

Lieber Bruder Strübind!

Von Herzen danke ich Dir für Deine ausführliche Antwort vom 30.3., die neue Bereiche geöffnet hat, so daß unser Briefwechsel noch nicht leerläuft. Da finden sich auch so manche hellwache exegetische Beobachtungen, die ich begrüße. Ich beginne hier mit einigen Gedankensplittern, zu Deinen Ausführungen. Das hält den Dialog lebendig, ohne daß wir alles ausdiktieren können und Du auf jeden Punkt antworten mußt. Anschließend die beiden exegetischen Themen, die ich in meinem letzten Brief angekündigt hatte.

– Ja, unser Bund ist bunt, ein wahrer tropischer Regenwald mit einer enormen Artenvielfalt. Vielleicht wird demnächst einem von uns die Vikariatstaufe groß.

– Was heißt, »Glaubenstaufe« sei »typisch baptistisch«? Jedenfalls legt auch das Neue Testament diese Begriffskombination nahe. Die Oncken-Gemeinde in Hamburg von 1834 war aus einem Bibelkreis über die Apg erwachsen. An deren Bekehrungsgeschichten las man diese Struktur Glaube-Taufe ab. Markante Stellen in anderen Schriften bestätigten diesen Eindruck, etwa Mk 16,16; Gal 3,26-27.

– Ja, wir sind mit dem gesamten Neuprotestantismus durch den Individualismus geschädigt. Dazu s. unten.

– Ja, »zum Glauben und Bekennen bleibt uns allemal genug Zeit – ein Leben lang«. Im Fall der Taufe ging es aber um den Anfang damit, also um das *Grundbekenntnis*, um den Übertritt des Christseins aus dem Verborgenen in das Öffentliche, aus dem Privaten ins Gemeindliche, aus dem Subjektiven ins Verbindliche, aus dem Erkennen ins Bekennen. Mindestens das sagt eben auch Röm 10,9-10: Zum Heil des Menschen gehört, daß sein Glaube aus dem »Herzen« in den »Mund« gelangt. Es heißt nicht: Ihr werdet meine Gläubigen sein!, sondern: Ihr werdet meine Zeugen sein! Bei der Taufe geht es nicht noch einmal um Beseligung des seligkeitssüchtigen Einzelfrommen, diesmal noch klarer, tiefer, kon-

kreter, gewisser und herrlicher. Die Taufe ist kein Komparativ zur Bekehrung, sondern hat ihr Proprium. Es besteht in der öffentlichen Parteinahme für Jesus und seine Gemeinde in der Kraft des Geistes. Ich verwende hier »Parteinahme« im vollen Wissen um die Belastung des Begriffs, um zu schocken und falsche Tiefsucht zu vertreiben. Damit zurück zum Ausgangspunkt: Unser Leben im Glauben und Bekennen hat eine Geschichte. Diese hat wie alle Geschichte einen Anfang. Anfängen muß man treu bleiben. Darum die paulinischen Erinnerungen an die Taufe. Diesen Dienst tun m.E. auch Stellen wie Hebr 3,1; 4,14 und 10,23.

– Was Du von der Heilszusage Gottes und von seinem schöpferischen Ja-Wort sagst, finde ich im Neuen Testament immer auf die Verkündigung des Evangeliums bezogen. Du würdest das natürlich nicht leugnen, beziehst dies Geschehen aber in gleicher Weise – sogar in »einmalig« gesteigerter Bedeutung! – auch auf die Taufhandlung, genauer: auf die rituellen »Sprechakte seitens des Täufers« (S. 3, oben). Wenn ich [2] diese Tauflehre zurückverfolge, gelange ich leider nicht bis ins erste Jahrhundert, sondern nur bis 400 zum freilich genialen Augustinus. Er überführte die Taufe (und Abendmahl) in die Kategorie des Wortes an den Täufling als Spielart der Verkündigung: Das *verbum visibile* tritt zum *verbum audibile* hinzu! Gottes Zusage erreicht den Täufling nicht mehr nur über das Ohr, sondern jetzt auch zusätzlich über das Auge. Heute wird dies *verbum visibile* gern auch so ausgelegt: Der Mensch wird ganzheitlich erreicht! Er schmeckt, sieht, kaut beim Abendmahl oder fühlt bei der Taufe die Nässe auf jedem Quadratzentimeter seiner Haut. Ich erkenne nicht den seelsorgerlichen Nutzen. Aber theologisch bringt dieser psychologische Unterschied überhaupt nichts. Beide Male ist da der subjektiv wahrnehmende oder auch »unwahrnehmende« und darum weiter schwankende Mensch. Dennoch spricht man und sprichst auch Du mit erhobener Stimme über die hohe Qualität gerade dieser Spielart der Verkündigung aufgrund ihrer besonderen Sinnenträchtigkeit. Sieh da, Augustinus hat frischen, quicklebendigen Nachwuchs! Aber diesen Ausruf muß ich in Deinem Fall etwas dämpfen. Augustinus landet dann über einen eigenwilligen Signum-Begriff (nicht nur Hinweiszeichen, sondern auch Wirkzeichen) doch bei einem »effektivistischen Taufverständnis«, von dem Du Dich auf S. 2 ausdrücklich distanzierst. Für Dich ist Taufe allein *Zusage*, nicht *Zueignung*. Immerhin ist mir jetzt Deine Position klar geworden. Übrigens: Wenn die Taufe Verkündigung in besonderer Überzeugungskraft darstellt, wird es unverständlich, warum Jesus, Petrus und Paulus andere taufen ließen (Joh 4,2; Apg 10,48; 1Kor 1,17).

– Den Satz »Wer zum Glauben kommt, begehrt für sich die Taufe«, hast Du mißverstanden (Anm. auf S. 3). Es ist ja kein Erfahrungssatz, sondern er spiegelt Dogmatik ab. Die Bereitschaft zur Taufe geht nicht auf eine Offenbarung zusätzlich zum Glauben zurück. Sie ist auch nicht einfach dem Einzelgewissen überlassen. Glaube rechter Art drängt auf die Lippen, in die Öffentlichkeit, in die Unwiderruflichkeit und in die Gemeinde.

– Wohin gehört das Bekennen (S. 3)? Jedenfalls dorthin, wo es erfragt wird, also in einen dialogischen Rahmen. Bekennen oder Verleugnen geschieht »vor den Menschen«, die einen befragen (Mt 10,32 vgl. V. 19–20). Jesus bekannte, befragt von Pilatus (1Tim 6,13). Petrus wurde befragt von Jesus (Mk 8,29) und bekannte; dann im dunklen Torweg von der Magd befragt, leugnete er (Mk 14,68.70). Johannes der Täufer wurde von der Jerusalemer Untersuchungskommission befragt »und bekannte und leugnete nicht« (Joh 1,20). Gefolterte Christen wurden von Saulus befragt und lästerten (Apg 26,11) usw. Auf diesem Hintergrund ist aber auch bei der Johannestaufe eine Befragung vorauszusetzen, wenn es in Mk 1,5 heißt, daß die Taufwilligen »ihre Sünden bekannten«. So bildeten Täufling und Täufer eine Bekenntnisgemeinschaft. In dieser Tradition stand auch die christliche Taufe:

Nach 1Petr 3,21 wird in der Taufe – um *ἐπερωτήμα* zu umschreiben – innerhalb einer Befragung eine bejahende Erklärung abgegeben, im Sinne einer rechtsverbindlichen Einwilligung (ein Synonym zu *ὁμολογία*).

Die sekundäre Lesart in Apg 8,37 spricht Bände über die selbstverständliche Praxis bei Taufen im 2. Jh.

Vor allem: Es wurde getauft »auf den *Kyrios* Jesus« (Apg 8,16; 19,5). *Kyrios* hat formgeschichtlich seinen Sitz im Bekenntnis (1Kor 12,3; Röm 10,9; Phil 2,11).

Schließlich zeigt schon das Taufen auf den »Namen« Bekenntnis-Kontext an. »Name« hängt im Griechischen wie im Deutschen mit »nennen« zusammen. Man ließ sich nicht nur *im* [3] *Gedanken* an Jesus taufen, sondern bekannte ihn vor vielen Zeugen als den Herrn. Man bekennt ihn mit dem *στόμα* (Röm 10,9–10). Die Taufhandlung ist also mit dem stomatischen Geschehen verbunden. Um sie herum bildet sich eine Bekenntnisgemeinschaft zwischen Täufer, Täufling und Gemeinde. Voraussetzung dieses Geschehens ist, daß vorgängig »von ganzem Herzen und von ganzer Seele« das Evangelium empfangen wurde. Es ist Antwortgeschehen. Erklärung antwortet auf Erklärung, wie etwa Dtn 26,16–19: »Du hast Dir heute von Jahwe erklären lassen, daß er dein Gott sein wolle ... und Jahwe *hat dich heute die Erklärung abgeben lassen*, daß du ihm als Eigentumsvolk angehören willst ...« Aber auf die Verwurzelung neutestamentlichen Bekenkens im alttestamentlichen Bekennen (auch in den Psalmen!) will ich jetzt nicht weiter eingehen.

– Die juristische Terminologie (S. 3, unten) würde ich nicht so leichthin dem Judentum überlassen. Hier komme ich auf den Individualismus der Neuzeit zurück. Er hat uns unserer eigenen Lebenswirklichkeit entfremdet. In Wahrheit bewegen uns Gerechtigkeit, Recht und Gericht aufs stärkste. Es gibt ja auch keine Gemeinschaft, die nicht Rechtsgemeinschaft wäre, oder sie wäre eben Chaos. Es gibt auch keine Gemeinschaft mit Gott, die nicht Rechtsgemeinschaft wäre. Immer wieder nimmt Gott mit dem Menschen Beziehung auf in Form von Bünden. Platonische Liebe zu Gott gilt der Bibel nichts. Das weiß das Judentum aufgrund seiner

Schriften einfach besser als wir. Aber diese menschheitliche Erfahrung der Rechtskategorie, die auch außerhalb des Judentums wahr ist, reicht bei uns leider nicht ins Oberstübchen hinauf, wird nicht ernsthaft bedacht. Wir leisten uns den Luxus des Individualismus, Personalismus, Existentialismus – eine brotlose Kunst.

– Ja, mein Satz, alle Heilsworte der Bibel besäßen einen profanen Hintergrund, war zu schwungvoll. Es hätte heißen müssen: einen paganen Hintergrund.

Damit komme ich endlich zu den beiden angekündigten exegetischen Themen. Zwei repräsentative Sätze vorausgeschickt: »Denn im Namen Gottes getauft werden ist nicht von Menschen, sondern von Gott selbst getauft werden. Darum ob es gleich durch des Menschen Hand geschieht, so ist es doch wahrhaftig Gottes Werk« (Martin Luther, Großer Katechismus). Und sinngleich aus dem 2. Vaticanum, Konstitution über die Heilige Liturgie 8: »Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selbst tauft.« Frage: Wie begründest Du exegetisch und wie begründet die großkirchliche Tradition exegetisch diese leidenschaftliche Behauptung der Taufe als *opus Dei*? Ich stoße immer wieder auf drei Begründungsversuche. *Erstens* mit Hilfe einer Fülle angeblich impliziter Taufstellen. Ich schrieb schon, daß man auf solche Belege im Streitfall verzichten sollte. *Zweitens* mit der Taufvokabel im Passiv, *drittens* mit der Taufformel »auf (εἰς) den Namen / Person«.

Zur *durchgängig passiven Taufvokabel* (Apg 22,16 als Sonderfall). Unstrittig ist die Taufe damit keine Selbsttaufe, worin sie sich unübersehbar von den jüdischen Waschungen absetzt (man wäscht [4] sich in der Regel selbst). Aber ist sie deswegen schon ein *opus Dei*? Wäscht nun Gott? Ist dies Passiv selbstredend ein *passivum divinum*? Es erscheint ja auch bei der Johannestaufe. Dort aber heißt es eindeutig, daß Gott nicht mit Wasser tauft (sechsmal überliefert!) und daß vielmehr Johannes der im Passiv steckende aktive »Täufer« ist, auch für die christliche Taufe. Gott will Taufe, befiehlt Taufe, sendet Täufer (1Kor 1,17), aber ist nicht Wassertäufer. – Ich mache darauf aufmerksam, daß der Täufling abgesehen vom technischen Vollzug bei seiner Taufe durchaus aktiv ist: Er bekleidet sich (Gal 3,27), er ruft den Namen des Herrn an (Apg 22,16), er legt seine Erklärung ab (1Petr 3,21). Er wurde ja auch imperativisch aufgefordert, sein Getauftwerden zu veranlassen (Apg 2,38).

Zur *Taufformel mit εἰς*. Dies εἰς wird

1. gern lokal aufgenommen und dann mit »in ... hinein« übersetzt: In Christus hineintaufen, so daß es zu einer tiefen Seinsbindung und Schicksalgemeinschaft kommt. Da es aber im Neuen Testament auch Taufen εἰς Johannes, Mose und Paulus gibt und da in diesen Fällen eine entsprechende Vorstellung abwegig wäre, scheidet m.E. dies sprachliche Verständnis aus. Auf die Darlegung der theologischen Bedenken verzichte ich hier.

2. Häufiger wird dies »εἰς einen Namen / eine Person« mit dem Gebrauch im vulgärhellenistischen Giro-Wesen erklärt: »auf jemandes Konto buchen«. So erreicht man den Sinn: Die Taufe übereignet an den Herrn. So willkommen diese Möglichkeit ist, so unwahrscheinlich ist sie auch, und zwar sowohl sachlich als auch sprachlich. Ich bleibe hier wieder bei der sprachlichen Frage. Es wird übersehen, daß der Ausdruck als Bank-Terminus relativ jung ist; daß er im Neuen Testament nicht speziell in Taufbezügen steht und seine viel breitere Verwendung (bei Exorzismus, Heilung, Predigt, Salbung, Bestrafung, Versammlung u.a.) sich unmöglich aus dem Bankwesen erläutern läßt; daß er in dieser Breite eigentlich ungriechisch ist und einen Semitismus darstellt (kultisches בְּשֵׁם ; als Übersetzungsvarianten auch Wiedergabe mit $\epsilon\upsilon$ oder $\epsilon\pi\iota$). Entsprechend der Sinn auch beim Taufgebrauch: kultische Bezugnahme auf Jesus als den *Kyrios*. Von dieser Anrufung durch den Täufling auch durch den Täufling selbst spricht ausdrücklich Apg 22,16. Sie geschieht im Kontext der Rettung, gemäß Joel 3,5 (vgl. Apg 2,17-21). Der Erstanrufung in der Taufe folgen immer neue Anrufungen, so daß Getaufte fortan »Herrennamen-anrufer« heißen können (im Partizip: Apg 9,14.21; Röm 10,12; 1Kor 1,22; 2Tim 2,22). Übrigens ist diese Anrufung als kultische Handlung auch immer zugleich Ausrufung, Zeugnis vor der Gemeinde, vgl. das Loben Gottes »vor der Gemeinde« in den Psalmen (22,26; 40,10.11; 116,14.18). So ergibt sich organisch das Demonstrative der Taufe, das Du moniert hast.

Die expliziten Taufstellen des Neuen Testaments erwähnen nichts häufiger als eben diese Herrennamen-anrufung in irgendeiner Form, verkürzt als $\epsilon\iota\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ wie in Röm 6,3 bis hin zur trinitarisch ausgebauten Form in Mt 28,19. Daher ist es methodisch geraten, die Taufhandlung, die ja wie jede Handlung zunächst stumm ist und einer Deutung bedarf, von hier aus zu deuten. Hier haben wir die quasi-Deuteworte zur Taufe. Singuläre Taufaussagen wie etwa die in Röm 6,3-4 und Gal 3,27 sind präzisierend heranzuziehen.

Aber jetzt ist für heute wirklich Schluß. Es grüßt Dich herzlich

[gez. Dein Adolf Pohl]

Kim Strübind an Adolf Pohl (Berlin, 7. Juni 1995)

Lieber Bruder Pohl,

mit nicht geringer Verlegenheit muß ich feststellen, daß ich mit meiner Antwort auf Deinen freundlichen Brief vom 20. April nun schon in einigen Verzug geraten bin. Ich habe dafür allerdings gute Gründe, mit denen ich Dich jedoch nicht im einzelnen langweilen möchte. Der Dialog mit Dir scheint mir gleichwohl um soviel produktiver und wertvoller zu sein, als das enttäuschende Bundesgeschehen in der Tauffrage, die dem Bundesrat

in Bochum nicht einmal eine »Frage« wert war. Im Ergebnis haben wir nun einen Taufartikel, der, bei sorgfältiger Lektüre, zwar meinen Vorstellungen an einigen Punkten näher sein dürfte als dem von Dir vertretenen Standpunkt. Ich empfinde den Diskussionsverlauf sowie die [...] Taktik des »Aussitzens« von Schwierigkeiten gleichwohl als eine Niederlage – nämlich für unseren Bund insgesamt. *Freikirchlich* wäre es gewesen, mutig zu dem in unserem Bund vorhandenen Pluralismus in der Taufdeutung zu stehen. [...].

Nun aber genug mit meiner Larmoyanz. Jeder Bund erhält den Taufartikel, den er verdient. Dies gilt unbeschadet der Ansicht derjenigen, die diesem Bund durchaus etwas Besseres gegönnt hätten als ein mehrdeutiges »Tauforakel« und die Entsorgung östlicher Befindlichkeiten! Zurück zu unserem exegetischen Gespräch, das Du mit wichtigen Argumenten vorangetrieben hast. Dafür schon einmal herzlichen Dank!

Als ich in meinem letzten Brief davon sprach, daß der Begriff »*Glaubenstaufe*« ein baptistisches Konstrukt sei, wollte ich der Beobachtung Rechnung tragen, daß diese Begriffskombination (Glaube und Taufe in einer Genitivkonstruktion) im Neuen Testament nicht vorkommt. Dies könnte daran liegen, daß diese Kombination in neutestamentlicher Zeit noch eine pure Selbstverständlichkeit war. Den *ordo salutis* [= Heilsordnung] (Glaube geht der Taufe voraus) will ich ja auch gar nicht in Frage stellen. Aber die von Dir angeführte Stelle Mk 16,16 versteht die Begriffe »glauben« und »getauft werden« nicht epexegetisch oder als Synonyme, sondern im Sinne eines *ordo salutis* [= Heilsordnung]. M.a.W.: Hier wird keine Synonymisierung der Begriffe intendiert, sondern in Form eines »Kurzkompendiums« die *regula fidei* [= Glaubensregel] festgehalten, die das Zum-Glauben-Kommen der Taufe vorordnet, um eine kirchliche Ordnung zu beschreiben. Dies paßt recht gut zum sogenannten »unechten Markusschluß« (Mk 16,9ff), der bereits ein sehr »kirchlicher« Text ist.

Natürlich gehören Glaube und Taufe zuhause, aber das gilt auch für andere Reihungen von Beziehungsbegriffen. Wenn in Eph 4,4-6 Leib, Geist, Hoffnung, Kyrios, Glaube und Taufe miteinander verbunden werden, dann besitzt diese Reihung auch keinen epexegetischen Charakter! Wer käme auf den Gedanken, aufgrund der – in Eph sogar noch profilierten [2] – *Einheit* der genannten Größen von einer »Leibtaufe«, »Geisttaufe«, »Hoffnungstaufer«, »Kyriostaufer« usw. zu sprechen?

Was Gal 3,23-28 angeht, so werden hier Taufe und Glaube tatsächlich parallelisiert. Aber auch dies schließt das Proprium des einen wie des anderen Begriffs nicht aus. Beachtung verdient schon, daß Paulus in Gal 3 nicht die Taufe, sondern den *Glauben* thematisiert. Glaube und Taufe konvergieren hier lediglich *punktuell* in der Vergewisserung bzw. Bestätigung der Gotteskindschaft (was vorzüglich zu einer als Heilszusage verstandenen Taufe paßt!). Dieser gemeinsame Bezugspunkt von Glaube und Taufe berechtigt aber noch nicht, von einer Synonymität der Begriffe aus-

zugehen. Jede komparative Forschung (wie z.B. Traditions- und Religionsgeschichte) muß in gleicher Weise Kohärenz und Differenz von Begriffen und leitenden Vorstellungen wahrnehmen. Andernfalls könnte man aufgrund der Stellen, in denen »Verkündigung« und »Glaube« kontextuell verknüpft werden, beiden Begriffen einen ähnlichen Sinn unterstellen (z.B. Röm 10,16). Tatsächlich meint der eine Begriff (Verkündigung) lediglich die Voraussetzung des anderen (glauben), wobei überdies zwei verschiedene Partner mit einer je eigenen Handlung beteiligt sind (wir sprechen ja auch nicht von »Verkündigungsglauben« o.ä.).

Die Bezeichnung »Glaubenstaufe« entbehrt dann aber der nötigen Klarheit, weil sie suggeriert (und im Blick auf den Baptismus sogar ziemlich erfolgreich suggeriert), daß Glaube und Taufe keine notwendige Reihenfolge (*ordo salutis*), sondern eine Synonymität der gemeinten Sache beschreiben.

Was mich völlig ratlos macht, ist Dein Insistieren auf der »Öffentlichkeit« bei der Taufhandlung. Dieses Attribut, das eine Deutung der Taufe in Richtung Bekenntnishandlung stützen könnte, ist m.W. in Taufkontexten nicht profiliert. Wo spielt im Neuen Testament die Kopräsenz einer Öffentlichkeit als integraler Bestandteil der Taufhandlung eine Rolle? Was ist mit den Taufstellen, wo keine Öffentlichkeit zugegen ist (Apg 8)? Und vor allem: welche Öffentlichkeit soll denn hier konstitutiv sein: die Angehörigen, die Ungläubigen, die Gemeinde oder alle? (Vgl. die Anmerkungen in der ThAK-Stellungnahme). Die Öffentlichkeit spielt in charakteristischer Differenz zur »öffentlichen« Verkündigung m.E. deshalb keine Rolle, weil es hier um die *spezielle*, dem Täufling geltende Zusage geht. Die von Dir ins Spiel gebrachte und offensichtlich eine Zeugenfunktion wahrnehmende »Öffentlichkeit« kann in neutestamentlichen Taufhandlungen sogar fehlen, ohne daß Taufe oder Täufling dabei einen Substanzverlust erleiden (vgl. ThAK-Stellungnahme). Eine Öffentlichkeit *kann*, muß aber nicht gegenwärtig sein. Die von Dir angemahnte »öffentliche Parteinahme« (S. 1) für den Kyrios hat ihr Recht. Aber diese bezieht sich hinsichtlich ihres Sitzes im Leben nicht auf die Taufe, sondern auf das missionarische Wirken der bereits Getauften. Nur eine reduktionistische Wahrnehmung subsumiert jede Glaubensäußerung gleich als »öffentliche Parteinahme« für den Kyrios (m.E. ist die »Heiligung« der Gemeinde für Paulus viel wichtiger als die Missionsparänese!).

Selbst eine eventuelle Berufung auf 1Kor 12,13 gibt für die Anwesenheit einer Öffentlichkeit nichts her, da der »Leib Christi« für Paulus nicht die Ortsgemeinde, sondern die Ökumene der Kirche ins Auge faßt. In diese hinein wird der Gläubig-Gewordene – durch den Heiligen Geist, der hier nun wirklich ganz eindeutig das [logische] Subjekt der Taufe ist! –, »getauft«. Der von Dir betonte Übertritt aus dem Verborgenen ins Öffentliche macht sich m.E. daher nicht an der Taufe, sondern am missionarischen Zeugnis und Lebensstil fest. Mir fällt auf, daß beide Bereiche (Taufe und Mission) in Deiner Argumentation ohne nähere Begründung in-

eins gesetzt werden. Dies ist für mich zunächst ein bloßes Postulat (meines liebenswerten Gesprächspartners), das ich gerne aus den Texten selbst erschlossen, aber nicht in vermeintlich apriorischer Selbstverständlichkeit präsentiert bekäme. Daß die Taufe der Anfang des Bekenkens ist, wie Du sagst, ist mir gerade nicht in gleicher Weise evident wie Dir (geht das Bekennen nicht schon der Taufe voraus?). Hier bitte ich Dich, mir argumentativ zu helfen. [3]

Zwar stimme ich gerne zu, wenn Du in der Taufe keinen »Komparativ« zur Bekehrung sehen möchtest. Eine in ritualisierter Form vermittelte Heilszusage ist darauf aber auch nicht angewiesen. Zu »eindeutig« existiert streng genommen gar keinen Komparativ: »Eindeutiger« wäre wohl eine Tautologie. Wenn die Taufe das Bekehrungsgeschehen eindeutig macht, ist damit keine Steigerung angedacht. Denn ein Ritus steigert nicht ein Geschehen, sondern »inszeniert« dieses.

Ich denke, daß Du die Zusage an »Einzelfromme« zu Unrecht und vorschnell ein »seligkeitssüchtig(es)« Unterfangen nennst (S. 1). Paulus und wohl auch Jesus haben sich trotz ihrer »universalen« Sendung für manche Einzelfromme viel Zeit genommen. In der Seelsorge, als einer der Zusage in der Taufe vielfach verwandten Form von Verkündigung, vollzieht sich die Zuwendung zum Individuum in gleicher Weise und mit voller Berechtigung, ohne daß dies gleich »seligkeitssüchtig« zu nennen ist.

Gegen ein *verbum visibile* habe ich keine Einwände (S. 2), wohl aber gegen eine Ableitung meiner Ansichten via Augustinus. Ich zähle mich keineswegs zu seinem »Nachwuchs« und habe mich im letzten Jahr in einem Artikel z.B. gegen seine Erbsündenlehre und zugunsten einer biblischen Rede von der Sünde ausgesprochen (vgl. »Die Gemeinde«, 1994, Nr. 34 und 35). Augustins Unterscheidung von »res« und »signum« ist mir viel zu sehr von philosophisch problematischen Prämissen durchsetzt, als daß mir dies exegetisch weiterhelfen könnte. Deine sonst durchaus willkommene Kritik an meiner gegenwärtigen Verbohrtheit greift m.E. zu kurz, wenn Du mich als Apologeten einer abendländischen Tradition einschätzt. Als ich Dir schrieb, daß mein Interesse dem theologischen Verständnis [der Taufe] im *Urchristentum* gelte, meinte ich dies viel ernster. Ich weiß so wenig über dieses Urchristentum, daß ich als wißbegieriger Schüler jederzeit zu einem Frontwechsel meiner Ansichten bereit bin, wenn die Argumente dazu nötigen. Meine gegenwärtige Auffassung von der Taufe ist ja keine apriorische, sondern lediglich das halbwegs stabile Zwischenergebnis eines Umdenkprozesses (d.h. immer noch ein Halbfertigprodukt), zu dem mich gerade die *Exegese* nötigt.

Zurück zum *verbum visibile*: Genau genommen handelt es sich ja dabei um ein semantisches Paradox, wie auch bei der Aussage, daß »das Wort Fleisch wurde«. Warum soll das Wort Gottes nicht analog aus dem Bereich des Hörbaren (Verkündigung) ins Sichtbare (Taufe) drängen? Die dem Neuen Testament in vielem nahestehenden Redaktoren des [alttestamentlichen] Prophetenkanons sowie ihre Nachfolger, die Apokalypti-

ker, sind im Bereich der ihnen zuteil gewordenen Offenbarungen auch den Weg vom *verbum* zur *visio* gegangen.⁶ Und Jesus war kein Feind des Sichtbaren, wenn er seine Jünger nachdrücklich zum »Sehen« auffordert (Mt 6,26). Es gehört nun einmal zum Wesen jeder rituellen Handlung (besonders im Alten Testament, aber beileibe nicht nur dort), daß in ihr »sinnfällig« und »sinnenträchtig« zum Ausdruck kommt, was hier feierlich begangen wird, gerade weil das darin Ausgedrückte nicht rationalisierbar ist und in einem rationalen Bekenntnisakt nicht angemessen vorgebracht werden kann (dazu s.u.).⁷ Zieht Deine Kritik an der »subjektiven Wahrnehmung« nicht ihrerseits den Vorwurf auf sich, einer – neuzeitlichen – Spiritualisierung des spätantiken Denkens zu erliegen? Zudem: Wenn ich Deinen Argumenten folge, dann muß es letztlich egal sein, welcher Ritus als Taufhandlung vollzogen wird. Wenn das Wort von jeder subjektiven Resonanz der sinnlichen Welt zu trennen ist, dann könnte man statt des Wasserritus ebensogut einen Spagat machen oder eine Purzelbaum schlagen! Und warum soll man beim Abendmahl essen bzw. trinken, wenn die Welt des Sensitiven für rituelle Handlungen irrelevant wäre? Warum werden wir dann aufgefordert, zu schmecken und zu sehen wie freundlich der Herr ist? Man [4] könnte es ebensogut auch nur betrachten (was sicherlich hygienischer wäre und manch andere praktische Vorteile aufwies). Ich bin daher beileibe nicht davon überzeugt, daß dieser »psychologische Unterschied« – wenn man die sensitive Erfahrung einer Taufhandlung schon darauf reduzieren möchte – »theologisch nichts bringt« (ebd.).⁸ Ich denke, das *verbum visibile* bringt nicht das *Wesentliche*, denn dies ist und bleibt das in der Taufhandlung zugesagte Wort. Aber die sinnfällige und in diesem Sinne auch »sinnliche« Erfahrung ist damit nicht überflüssig, sondern empirische Explikation dieses Wortes: Gottes Heil meint tatsächlich den ganzen, den »somatischen« Menschen! Sollte man bei Taufe und Abendmahl nicht eher von »Realsymbolen« sprechen, die nach Klaus Berger

»ein Stück dessen realisieren, was sie darstellen. So begründet nach der Auffassung des Paulus das Essen des Brotes beim Mahl wirkliche Gemeinschaft mit der Person Jesu Christi, und ebenso ist die Taufe Mitsterben und Mitbegrabenwerden mit Christus. Sie belehrt nicht nur darüber. Hier ist ein besonderes Verständnis von Leiblichkeit und Ganzheit vorausgesetzt. Das »Eigentliche« vollzieht sich nicht jenseits der leiblichen Aktion, sondern mitten darin. Der körperliche Vollzug ist *pars pro toto*« (Theologiegeschichte des Urchristentums, Heidelberg 1994, 90).

⁶ Dies läßt sich überlieferungs- und redaktionsgeschichtlich belegen. Ich habe dazu einen Vortrag in unserem Graduiertenkolleg in Heidelberg gehalten, den ich demnächst in Form eines Aufsatzes veröffentlichen werde.

⁷ Analog haben auch die Gleichnisse wohl nicht die Funktion, nette Beispielgeschichten zu erzählen, sondern sind Ausdruck der Verlegenheit, vom Reich Gottes überhaupt angemessen zu reden (vgl. 2Kor 12,4). Das Reich Gottes kommt doch gerade *im Gleichnis* zur Sprache (E. Fuchs).

⁸ Auf diesen wichtigen Gesichtspunkt hat Jüngel in seiner Kritik an Barths Taufdeutung aufmerksam gemacht. Vgl. E. Jüngel, Barth-Studien, Gütersloh 1982, bes. 265ff.

(Klaus Berger ist übrigens mitnichten dem Psychologismus erlegen, dem er, wie ich ganz sicher weiß, mit größter Skepsis und manchmal auch mit Spott entgegentritt.)

Wenn die Taufe, wie Du schreibst, das christliche »Grundbekenntnis« ist (S. 1), Dich aber gleichzeitig gegen das Schmecken, Kauen und Fühlen im Rahmen der »Sakramente« zur Wehr setzt, so legt sich für mich hier eine weitere, höchst bedenkliche Konsequenz Deiner Argumentation nahe: Deine Rationalisierung des Sinnlich-Kultischen könnte doch durchaus auf die Taufe ganz verzichten! Wieviel Mißverständnisse erübrigten sich, wenn das Bekenntniss tatsächlich mit dem Munde des Täuflings und nicht mit einem »stummen Bekenntnisakt« [wie dem Taufritus] beginnen würde! Warum also überhaupt noch Taufe, wenn das Bekenntniss jenseits des physischen Taufritus' um so vieles eindeutiger, praktischer und überzeugender ist, während die Taufe eigentlich nur als eine der physischen Welt verborgene Geistestaufe geschieht [...]? M.a.W.: Die widersprüchliche und mißverständliche *Form* des Bekenntnisses, die als »stummes Bekenntnis« eigentlich eine *contradictio in adjecto* darstellt, müßte dort obsolet werden, wo ein Mensch auch ohne Wassertaufe zum Bekenner oder zum »Namensanrufer« wird. Er erfüllt ja dann in nötiger Eindeutigkeit, was er in der Taufe so gerne – und hier nur gebrochen, d.h. in sinnenhafter Mißverständlichkeit – aussagen möchte!

Eine weitere mögliche Konsequenz der homologischen Deutung der Taufhandlung wäre für unseren Bund noch fataler: Mit welcher Begründung kann ein Mensch, der ein bekenntnisthaftes Glaubensleben geführt hat, und sich unseren Gemeinden anschließen möchte, überhaupt noch zur Taufe bewegt werden? Wer ein Leben lang bekannt hat, aber nicht *rite* getauft wurde (und solche Menschen gibt es zuhauf), dem ist die Taufe als (initiatorisches) Bekenntnisgeschehen nicht plausibel zu machen. Hier bleibt dann wohl nur der dumpfe und geistlose Hinweis auf einen angeblichen »Gehorsamsschritt«, der einer Kapitulation vor der Bedeutung der Taufe gleichkommt. *Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren.*

In größere Verlegenheit bringt mich dagegen Deine Anfrage: »Wenn die Taufe Verkündigung in besonderer Überzeugungskraft darstellt, wird es unverständlich, warum Jesus, Petrus und Paulus andere taufen ließen« (S. 2). Freilich teile ich diese Verlegenheit auch im Blick auf die Wortverkündigung: Jesus hat nicht nur andere für sich taufen, sondern auch für sich *verkündigen* lassen. Außerdem ist zum eher »technischen« Vollzug der Taufhandlung (im Unterschied zur Wortverkündigung) kein besonderes »Charisma« notwendig. Festzuhalten bleibt immerhin, daß Paulus eben *auch* getauft hat. [5]

Darf ich Deine Frage in leicht variiert Form an Dich zurückgeben, in der Hoffnung, meine Verlegenheit mit Dir zu teilen: Warum wird den Bekehrten nicht verordnet, sich selbst zu taufen, obwohl das den Bekenntnischarakter hervorheben würde und zudem das Judentum mit seinem Paradigma der Proselytentaufe einen solchen Konversionsritus na-

helegen mußte? Ich bin der Ansicht, daß diese Abweichung von der vorgegebenen rituellen Norm kein Zufall, sondern Ausdruck eines anderen Verständnisses eines Reinigungsritus ist.

Noch einmal zum *Sitz im Leben des Bekenntnisses*, das, wie Du zurecht festhältst, in einen »dialogischen Rahmen« gehört (ebd.). Befragung und Sündenbekenntnis bei der Johannestaufe bilden einen solchen Rahmen und konstituieren meinethalben auch eine »Bekenntnisgemeinschaft«. Tatsächlich gehört dieses Bekenntertum aber in den Zeitraum *vor* der Taufe, d.h. es ist *Taufbedingung*, wie gerade Lk deutlich macht, wenn er im Falle des Fehlens dieser Voraussetzung den Täufer die Taufe verweigern läßt (Lk 3,3-14; auch Apg 22,16 avisiert m.E. das Bekenntnis als Taufbedingung). Daß die Taufhandlung dieses Bekenntnis widerspiegelt, ist damit noch nicht gesagt. Gehört Gott in den von Dir genannten »dialogischen Rahmen« mit hinein, dann ist der Gedanke nicht abwegig, daß nach allem (notwendigen) Sündenbekenntnis nun auch der zu Wort kommt, der allein Sünden vergeben kann. *Ich habe die Vermutung, daß Dein dialogischer Rahmen einfach nicht groß genug konzipiert ist* und daß die horizontalen, d.h. zwischenmenschlichen, zu Lasten der vertikalen, d.h. göttlichen »Rahmenbedingungen« von Dir nivelliert oder ganz ausblendet werden.

Was das ἐπερώτημα εἰς θεόν in 1Petr 3,21 betrifft, so gestehe ich Dir, daß Du mit dieser Stelle tatsächlich den wunden Punkt meiner Überlegungen triffst. Dieses ἐπερώτημα hat mich sozusagen schon manche schlaflose Nacht gekostet (dies ist natürlich eine pathetische Übertreibung!). Es handelt sich um ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament. Deshalb vermag ich nicht mit gleicher Sicherheit wie Du zu sagen, daß es sich hier um ein »Synonym zu ὁμολογία« handelt. Die Grundbedeutung (vgl. Herodot, Herm, Justin) ist wohl eher »Frage / Anfrage« (während ὁμολογία in der sog. Profangräzität eine »verbindliche Erklärung« meint). Eine Anfrage an Gott kann aber auch als »Bitte« verstanden werden, wofür es ebenfalls Belege außerhalb des Neuen Testaments gibt. Eine Bitte (oder Anfrage) ist formgeschichtlich jedoch kein Bekenntnis bzw. keine ὁμολογία! Das eine scheint eher das Gegenteil des anderen zu sein, zumal sich im Bekenntnis prinzipiell die *Gewißheit* des Beschenkten, in der Bitte jedoch die *Ungewißheit* des Bedürftigen artikulieren!

Am ehesten überzeugt mich die behutsame Analyse Gerhard Barths, der den Autor hier eine magisch-sakramentalistische Taufauffassung bekämpfen sieht (analog zu 1Kor 10): Gott kann durch die Taufe nicht zur Gnade gezwungen, sondern allenfalls um den Erweis seiner Gnade gebeten werden. Zudem belegt der Kontext von 1Petr 3, daß die Taufe hier als »Antitypos« zur Rettung in der Arche verstanden wird, wobei der Taufe selbst ein rettender Charakter zuerkannt wird: ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει, eine Aussage, die der Verfasser von 1Petr vor magischer Überinterpretation schützen will und durch die nachklappende Deutung der Taufe als οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν einschränkt.

Die Kyrios-Anrede hat formgeschichtlich sicher ihren ursprünglichen »Sitz im Bekenntnis« gehabt, wie Du schreibst. Freilich lautet die formgeschichtlich ältere und auch bei Paulus nachweisbare Formel wohl: βαπτισθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ bzw. ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ oder εἰς Χριστὸν (Gal 3,27; Röm 6,3; analog auch 1Kor 1,13.15 u.ö.). Daß der eher profan wirkende Jesus-Name durch die hoheitsvolle und gerade für den Bereich hellenistischer Kultur attraktive Kyrios-Anrede in der Zeit des Lk doxologisch »veredelt« wurde, kann eine plausible Erklärung für die wohl sekundäre Hinzufügung der Kyrios-Anrede in der Formel sein.

Nun zur »Namensformel«. An dieser Stelle sind unsere Dissonanzen vielleicht am größten und hier besteht auch innerhalb der Forschung am wenigsten Einmütigkeit. Nach Deiner Vorstellung besagt die Formel im Grunde: »Ich taufe dich auf dein Bekenntnis zu« (bzw. »auf[6]grund deines Anrufens / Bekennens des Namens«). Auch ich halte die Namensformel für einen Semitismus, der alttestamentliches und jüdisches Kolorit verrät. Der »Name« ist im Alten Testament »Exponent der Persönlichkeit« (A.S. v.d. Woude, THAT, 947). Die Verbindung des Namens mit der Präposition כ oder ל (als Äquivalent zu ἐν τῷ ὀνόματι mit Varianten) kann verschiedene Bedeutungen haben, wie Du weißt. Mir will am meisten einleuchten, wenn damit die Präsenz des Heilshandelns Jesu Christi gemeint ist, wie gerade die Stellen belegen, die zwar die Namensformel verwenden, aber keinen Taufkontext aufweisen (vgl. z.B. Mk 9,38-40). Die Belege dafür, daß die »Namensformel« kultischen Kontexten entstammt, was bis in die talmudische Zeit hinein nachweisbar ist, sind so vielfältig, daß mich die homolologische Deutung nicht überzeugt, zumal sich in der Tauf-Namensformel kein Äquivalent zum hebräischen קרא findet, durch das eine »Anrufung« Christi bzw. des Kyrios zumindest plausibler werden könnte. Zudem begegnet das hebräische קרא בשם bzw. קרא לשם im Kontext der Anrufung Jahwes, d.h. des Gebetes, das in seiner juridischen Funktion als Bekenntnis zu reduktionistisch interpretiert wird, wie in der Forschung mittels der Unterscheidung zwischen öffentlicher und persönlicher Frömmigkeit zu Recht festgestellt wird (Westermann; Albertz).

Von daher überzeugt es mich nicht, wenn Du schreibst, daß die expliziten Taufstellen »nichts häufiger« erwähnten, als die Anrufung des Herrennamens (S. 4). Bisher ist lediglich der Beweis erbracht, daß diese Stellen den »Namen« (erst den Jesus-, dann den Kyriosnamen) *erwähnen*. Das »anrufende« Element wird in den Taufformeln gerade nicht genannt (oder bestenfalls dem Täufer zugeschrieben), obwohl sich dies vom Hebräischen קרא (בשם bzw. לשם) doch nahelegen sollte und sich auch sonst im neutestamentlichen Sprachgebrauch findet, wie Deine Belegstellen zeigen. Der Name kann aber nicht nur »angerufen«, er kann auch »gegeben« bzw. »offenbart« werden (Joh 17,6.12) und den kommunikativen Vollzug einer Begegnung mit dem sich selbst erschließenden Gott meinen (vgl. Bultmann, Komm. z.St.).

Die Anrufung Jahwes [im Alten Testament] ist als *Gebet* zudem beileibe

nicht automatisch ein »Bekenntnis« gegenüber den Umstehenden. Dies wird auch in der Bergpredigt deutlich, wo Jesus darauf aufmerksam macht, beim Beten nur ja nicht heimlich den eigentlichen Adressaten der eigenen Worte zu wechseln (Mt 6,5f)! Das Gebet geschieht *coram Deo* oder es wird zur Karikatur. Die Anrufung Jahwes mag hin und wieder ein geradezu trotziges und kontrafaktisches Bekenntnis zum Gott Israels darstellen (Ps 22), aber die *Anrufung* Jahwes mittels der Namensformel ist gerade nicht als ein Bekennen des eigenen Gottesverhältnisses vor Dritten, sondern wohl appellativ-paränetisch zu verstehen.⁹

Sollte jedoch die Namensformel in der Taufe nun doch die Anrufung Christi meinen, wäre immer noch nicht geklärt, *wer* hier der Anrufende ist. Die Taufformel, die die Namensformel enthält, kann m.E. unmöglich dem Täufling, sondern muß dem Täufer zugeschrieben werden, weshalb das »Bekennen« hier schwerlich auf Ersteren zu beziehen ist. Auch Apg 22,16 widerspricht dem m.E. nicht, denn die Anrufung des Namens geht dort der Taufhandlung voraus (s.o.). Das Anrufen des Namens (übrigens steht auch hier nichts von »Bekennen«) gehört also liturgisch wohl in den *Taufkontext* – was ich nie bestritten habe –, aber es ist deshalb nicht mit der *Taufhandlung* identisch, wenn es richtig ist, daß Taufe einen »dialogischen Rahmen« setzt, der Gott und Mensch umfaßt. Der Name wird hier zur Zusage der heilvollen *praesentia Dei*, was sich auch von nicht taufbezogenen »Namensstellen« her nahelegt (Mt 18,19f, dazu s.u.). [7]

Daß es numinose Kommunikationsvorgänge mittels der Anrufung des Namens Jesu Christi im Urchristentum gegeben hat, legt sich z.B. durch Mt 18,19f sowie durch Jak 2,7 (ich halte dies für eine der – Dir so unsympathischen – impliziten Taufstellen im Neuen Testament) nahe: Der im Gottesdienst ausgerufenen oder genannte Name ist Teil eines ritualisierten Kommunikationsgeschehens, das gerade *wegen* seiner nicht rationalisierbaren Numinosität auf rituelle Formen angewiesen ist! Aus diesem Grund gibt es überhaupt rituelle Handlungen, denn Riten beschreiben die Praxis einer nicht mehr rationalisierbaren Kommunikation. Dies ist für den Alten Orient, das Alte Testament und m.E. auch für die Spätantike (einschließlich des Neuen Testaments) mit ihrer bisweilen bizarren Religiosität (ausschließlich des Neuen Testaments) eine pure Selbstverständlichkeit: Paulus scheut sich nicht, Mysteriensprache zu verwenden (Gal 3,27; Röm 6,1ff), und das Urchristentum greift ohne Zögern auf die für uns heute hochproblematische und durch und durch

⁹ Das »Rühmen Jahwes in der Gemeinde« (z.B. Ps 22,23.26) steht dazu nicht im Widerspruch, weil es das Verhalten des Beters beschreibt, dem Gott auf sein Gebet schon geantwortet *hat* (vgl. V 22: »Du hast mich erhört«.)! Es meint gerade nicht den Akt der Anrufung Jahwes, um der Gemeinde den eigenen Glauben zu beweisen oder zu demonstrieren, sondern will nun auch die Gemeinde in den Wirkbereich der heilvollen Antwort Jahwes bringen. Aus dieser Feststellung resultiert die folgende Einladung an die Gemeinde zum Hören auf die Taten Jahwes.

kultische [und sakramentale] Kategorie der »Sühne« als Interpretament des Todes Christi zurück, was im Abendland – vor allem durch Anselm – zu eigenartigen Rationalisierungen im Bereich der sog. Satisfaktions-theorie führte, die der Bibel ganz fremd ist.

Als weiteren Beleg möchte ich auf die im Exil einsetzende »Schechina-Theologie« verweisen, die das Verhältnis von »Name« und Präsenz Jahwes innerhalb des Gottesvolkes aufgriff, was nicht zuletzt im Neuen Testament seinen Niederschlag gefunden hat (um der äußerst komplexen Diskussion willen muß ich Dich hier mit einem Literaturhinweis ab-speisen: Vgl. B. Janowski, Gottes Gegenwart in Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 119-147).

Meine Reserve gegen eine Reduktion der Glaubens auf den *juridisch-forensischen Bereich* will ich nicht als pauschales Verdikt über alles »Rechtliche«, sondern über eine Verrechtlichung aller Theologumena verstanden wissen. Du schreibst: »Es gibt ja keine Gemeinschaft, die nicht Rechtsgemeinschaft wäre, oder sie wäre eben Chaos« (S. 3). Die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit erinnern mich als Alttestamentler an das immer wieder verheißene und eingeklagte messianische Fernziel des Alten Testaments, gegen das ich überhaupt nichts einzuwenden habe. Ganz im Gegenteil. Freilich gilt es zu bedenken, daß Recht und Gerechtigkeit unzureichende Übersetzungen der im Hebräischen ganz anders qualifizierten Begriffe sind (ich erinnere z.B. an die semantischen Studien von Klaus Koch). Die Behauptung, es gebe ein soziales Miteinander nur als »Rechtsgemeinschaft«, ist mir aber zu vollmundig bzw. zu undeutlich. Die Frühzeit Israels scheint nach gut begründeten sozialgeschichtlichen Studien (vgl. Crüsemann, Sigrist, Neu) als »akephale Gesellschaft« so etwas wie eine »geregelter Anarchie« mit nur sehr marginalen Regulativen gewesen zu sein. Für solche Gesellschaften gibt es zahlreiche außerbiblische Belege und innerbiblische Hinweise für die vorstaatliche Zeit, die das Amphiktyonie-Modell Martin Noths ergänzen bzw. korrigieren.

Daß die Getauften fortan »Herrennamen-anrufer« sind (S. 4), wie Du sehr schön übersetzt, steht dem nicht entgegen. Es bestätigt m.E. – gerade umgekehrt – die These, daß die Taufe in ihrem Wesen *keine* Anrufung des Kyrios ist, da die Taufhandlung im Unterschied zur Kyrios-Anrufung einmalig ist und einerseits *Taufbedingung* und andererseits *Taufkonsequenz* zur Sprache bringt, die im Anrufen des Kyrios bestehen.

M.a.W.: Taufen »auf den Namen ...« scheint mir am befriedigendsten dadurch erklärbar, wenn gemeint ist: »aufgrund des Heilshandelns durch ...« (G. Dellling, G. Barth). Mit der Nennung des Namens wird dem Täufling das in Christus gewirkte Heil zugesichert und eine numinose, sich gegen alle Rationalisierungen sperrende Kommunikation mit dem Erhöhten hergestellt. Daß dies dem Menschen der Neuzeit nicht ohne weiteres eingängig ist, mag ich gerne zugestehen. Aber darum kann es in der Exegese historischer Texte zunächst nicht gehen.

Nicht »Denken« und »Bekennen« (S. 3) scheinen mir im Bereich der Namensdeutung die Alternativen zu sein, da beides im Rahmen anthropologischer Deutungen bleibt, deren Trans[8]zendierung in die Vertikale Dir im Bereich der Taufhandlung so unsäglich schwer fällt. In der Anrufung des Namens wird der dialogisch-rituelle Rahmen um eine unsichtbare Dimension erweitert, von deren Effektivität alttestamentliche und neutestamentliche Autoren noch überzeugt waren. Etwa wenn Lk mit der Taufhandlung (zwar nicht unter Systemzwang, aber in großer Regelmäßigkeit) die »Gabe« des Geistes verbindet. Wäre Taufe Bekenntnis, wäre diese Gabe hier rätselhaft bzw. fehl am Platze (es sei denn, man erklärt sie flugs als postbaptismale Gabe).

Auch kann ich ganz und gar nicht nachvollziehen, was Dich zu der Behauptung veranlaßt, daß die Taufhandlung, »wie jede Handlung« angeblich »zunächst stumm« sei. Weder sind Handlungen (wie z.B. Riten) eo ipso immer stumme Akte: auch eine »Sprechhandlung« (wie z.B. ein Bekenntnis oder Verkündigungsgeschehen) ist immer eine *Handlung*. Zum anderen gibt es zahlreiche Handlungen, in denen sich wortlose Akte mit Sprechakten vereinen oder alternieren und so ein wechselseitiges Interpretationsgeflecht bilden. Alttestamentlich wäre hier an Torliturgien (Ps 15; 24) sowie Darbringungs- und Opferriten (Dtn 26,1-11.12-15) und Segenshandlungen zu denken (Num 6,22-24). Auch die Taufhandlung ist ein »Mischritus« zwischen dem Sprechakt des Täufers, der hier ausdrücklich genannt wird, und dem Täufling, von dem nun gerade keine sprachliche Äußerung *in* der Taufe überliefert ist.

Zum *opus Dei* in der Taufe: 1Kor 12,13 ist hier der »missing link« und der unzweideutige Beweis des göttlichen Subjekts, der im Pneuma die Taufe vollzieht. Hier gibt es einfach nichts zu deuten – oder doch? Auch die von Dir vernachlässigten Stellen Eph 5,26 und Tit 3,5 sind nach Meinung so ziemlich aller Fachgelehrten »Taufstellen«. Dies legt sich nicht nur semantisch, sondern schon vom Charakter dieser Briefe her nahe, die im Grunde nichts anderes als Kirchenordnungen darstellen (J. Roloff). In einer Kirchenordnung, die auf dem Weg zur Orthodoxie ist, darf man aber mit Aussagen über die Taufe rechnen, wenn vom »Wasserbad des Wortes« (Taufformel?) und vom »Wasser« und »Wort« die Rede ist. Schon Paulus hatte keine Bedenken, den Exodus als Taufhandlung zu deuten (1Kor 10), weshalb Deine Immunisierung gegenüber den neutestamentlichen »Wasserstellen« eigenartig – um nicht zu sagen: interessengeleitet – anmutet. Was soll denn eine Gemeinde, die mit solchen Kirchenordnungen konfrontiert wird, anderes aus diesen Stellen herauslesen als die doch sehr naheliegende Deutung auf die Taufe, die auch andere neutestamentliche Autoren ohne historische Skrupel vollzogen (vgl. 1Petr 3: Arche und Taufe!)?

1Kor 10 und 1Petr 3 machen den umgekehrten Weg eher wahrscheinlich: Daß nämlich ursprünglich kontingente Wasser-Metaphoriken [des Alten Testaments] im Urchristentum in ein analogisches Verhältnis zur

Taufe gesetzt wurden! Daß Du den exegetischen Kollegen an dieser Stelle nun Willkür unterstellst (vgl. die doppelte Infragestellung durch die Formulierung: »angeblich implizite Taufstellen«, S. 3), könnte schnell zur Retourkutsche werden, wenn sich der gegen Dich wendende Verdacht einschleicht, daß bestimmte Texte nicht als Tauftexte aufgefaßt werden sollen. Zwar ehrt es Dich, hier als exegetischer Einzelkämpfer zu dem von Dir Erkannten zu stehen. Aber Du leistest damit der Vermutung einer von dezidierten Interessen geleiteten Argumentation Vorschub, zumal Du gelegentlich mit noch problematischeren »Taufstellen« (Röm 10,9f) Deinen eigenen text-kritischen Ansatz zu unterlaufen drohst.

Die Distanz zur eigenen Tradition ist wohl nie in vollendeter Reinheit aufzubringen. Aber müssen wir uns nicht selbstkritisch darum mühen, daß wir uns und die Ergebnisse unseres Forschens nicht durch unsere jeweilige kirchliche Einbindung tyrannisieren lassen? Es gibt hier unter den Exegeten zwar immer noch viel (konfessionalistischen) Schatten, aber durch die Religionsgeschichte und eine sich verselbständigende (und in dieser Hinsicht durchaus positive!) historische Kritik eben auch viel Licht. Hinter diesen selbstkritischen Ansätzen sollten wir als Freikirchler nun nicht zurückbleiben. [9]

Aber diese Einwände sind einem so wachen Geist wie dem Deinen wohl bewußt und von Dir sicherlich längst bedacht. In diesem Fall handelt es sich möglicherweise um einen allzu vordergründigen und oberflächlichen Eindruck meinerseits.

Nun schäme ich mich natürlich, Dir so viel Lektürestoff zugemutet zu haben. Aber manches oben Geschriebene stellt ja nichts anderes dar als die Richtigstellung von Mißverständnissen. Möge also die Bewältigung dieser »Altlasten« Deine Gnade – in einem ansonsten so unbarmherzig langen Scheiben wie dem meinen – finden.

Ich grüße Dich ganz herzlich

Dein

[gez. Kim Strübind]

Adolf Pohl an Kim Strübind (Buckow, 24. Juli 1995)

Lieber Bruder Strübind,

bieten wir nicht ein Beispiel für gegenseitige Einfühlsamkeit? Du beginnst und schließt Deinen Brief vom 7.6. mit rücksichtsvollen Bemerkungen, und ich bekunde hiermit, wie peinlich es mir ist, einen wahrlich Nicht-Ruheständler genötigt zu haben, mir acht- bis neunseitige Ausführungen voller gelehrter Einzelheiten [...] niederzuschreiben. Doch ich mach's kurz: Herzlichen Dank!

Laß mich mit Deiner vorsichtigen Anfrage an den »Einzelkämpfer« auf S. 8 beginnen. Ich sehe in der theologiegeschichtlichen Wende im Gefol-

ge der Auklärung ganz wie Du »auch viel Licht«. Der großartige Wahlspruch von 1784 »Sapere aude! Habe den Mut, dich deines Verstands zu bedienen« [I. Kant], hat unermesslichen Gewinn gebracht. Nur nicht zurück ins Mittelalter, dem eine philosophisch-dogmatische Mütze über die Augen gezogen war und die es so ungern hochkrempeelte! Aber nun darf ich sicher auch mit Deiner Zustimmung fortfahren: Programm ist nicht immer schon Praxis! Das zeigt die Theologiegeschichte seit 200 Jahren. Musterbeispiel ist gleich einer der Bahnbrecher, *F. Chr. Baur*. Auf der einen Seite sein verdienstvolles Ernstnehmen der Quellen, dann aber auch sein Verfallensein an Hegelsche Geschichtskonstruktionen, die einem objektiven Ergebnis seiner Textstudien nicht selten kraß entgegenwirkten. Die Pudelmütze wurde also – kaum hochgezogen – schon wieder runtergezogen. Und so ging es jetzt Generation um Generation. Ab jetzt sticht die hohe Anfälligkeit für die jeweilige Zeitphilosophie ins Auge. Die Mütze geht nur so rauf und runter. Da meldet sich einerseits immer wieder der Impuls »Sapere aude!« und darum auch jene Unabhängigkeit. Ganz richtig sprichst Du von einer positiven Verselbständigung gegenüber der Tradition. Aber das Licht mußte sich nicht selten richtig einschleichen und rang schwer mit immer neuen philosophischen Traditionen. Nicht immer war und ist sich die Exegese ihrer bewußt. *F. Chr. Baur* war da noch von erfrischender Offenheit: »Ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig tot und stumm.«

Was heißt jetzt angesichts dieser wildbewegten Szene, »Einzelkämpfer« zu sein? Gehört in dieser Situation die Bereitschaft dazu nicht gerade zu unserem Handwerk? Darf man die Stimmen zählen, wenn man die Wahrheit sucht? Kommst Du nicht auch je und je auf ein Terrain, auf dem Du Dich von gängigen Autoritäten abseilst, Dich dem Fraktionszwang entziehst?

Aber einmal abgesehen von den Zeitphilosophien: daneben müssen wir in der Bibelwissenschaft auch heute noch mit bestimmten Schlagschatten des Mittelalters rechnen. Damit wende ich mich wieder unserem Thema zu. Immer noch ist da eine *breite Phalanx eben nicht unabhängig-kritischer, sondern genuin volksskirchlicher Taufexegese auf dem Plan*. Diese regiert durchaus auch in die historisch-kritischen Arbeitsschritte hinein. Den großen Bibeltheologen der Kindertaufkirchen von Augustin an bis heute muß die Kongenialität für Tauffassungen einer paulinischen Hausgemeinde, in der je und je das Gläubigwerden Außenstehender, ihr Taufbegehren und Getauftwerden miterlebt wird, einfach fehlen. Sie leben nicht in einer vergleichbaren Gemeinde, wollten es auch nicht. Sie haben ihr Zuhause in der Sakramentskirche und Sakramentsfrömmigkeit. Der Beginn des Christseins datiert für sie seit anderthalb tausend Jahren in der Taufe als Säugling. Worin denn sonst? Diese Taufe aber *kann* natürlich nicht die gleichen Implikationen haben wie eine Taufe von Glaubenden. Das reiche präbaptismale Handeln Gottes nach dem Neuen Testament geht dem Säugling ja vollständig ab.

Darauf ist in der Taufe also kein Bezug möglich. In den Mittelpunkt tritt zwangsläufig die Passivität des Täuflings. Diese wird zum Ideal erklärt. Um so herrlicher strahlt Taufe als *opus Dei* auf, jedem Synergismus abhold. Ja, Kindertaufe erscheint jetzt so recht als Führung des Geistes in alle Wahrheit nach Joh 16, als Spitze der Entwicklung. Der Tauftröst wird ganz gewaltig, holt die Taufe doch alles nach, was vorher – gemessen am NT – fehlte. Typisch das Lima-Papier, das der Taufe etwa fünfzig Prädikate zuspricht – alles mit neutestamentlichen Stellen belegt. Das aber ist zum größten Teil nur mit Stellen zu machen, die zuvor zu Taufstellen gemacht werden müssen. Ihre Zahl schwillt an, geht in die Hunderte. M.E. spricht also in den gängigen Kommentaren neben dem *Sapere aude* auch unverkennbar die Stimme der Sakramentsdogmatik und Sakramentsfrömmigkeit. Weiter unten folgen Beispiel dafür. [2]

Hier noch einmal zur Taufe als *opus Dei*. Ich möchte nicht falsch verstanden werden. Taufe ist nicht ein Menschentun, bei dem Gott pausiert. Aber Gott tut in der Taufe nicht alles und jedes, nicht das, was er vorher schon tat (oder was er danach noch tun will). Wir haben keinen vergeßlichen Gott und sollen selber auch nicht vergeßlich sein. Wie ich schon zu zeigen versuchte und heute auf Deine Nachfrage hin vertiefen möchte, ist Taufe Bekenntnis als *pneumatisches Geschehen*, zu dem Gott Wollen und Vollbringen schenkt nach Phil 3,13. Insofern könnte auch ich von der Taufe als *opus Dei* sprechen. Aber der Terminus ist in diesem Fall schon anders besetzt. Er meint in der dogmatischen Tradition die Individualisierung des universalen Heils in Christus für den einzelnen unter dem Vollzug des Ritus durch einen verordneten Diener der Kirche. In Taufgesprächen z.B. in der Aek und in bilateralen Verhandlungen zwischen dem Evangelischen Kirchenbund und unserem Bund in der DDR erlebte ich diese Deutung immer wieder als *conditio sine qua non*. Anzweiflung wurde empört, bei milderer Naturen ärgerlich, mindestens kopfschüttelnd gehört oder eben nicht gehört, nie auch nur diskutiert. Aber wo eigentlich bringt das Neue Testament das wortwörtlich zum Ausdruck, und zwar nicht nur als gewisse Möglichkeit, sondern als sonnenklare und stämmige Aussage, die geeignet ist, eine Sakramentskirche samt Kölner Dom zu tragen?

Damit endlich zu *Deinem Taufverständnis* (vgl. auch ThAK-Stellungnahme). Soweit ich Dich verstanden habe, denkst Du nicht daran, den vollen Sakramentalismus zu übernehmen. Immerhin ist die Taufe auch für Dich Übereignung, und zwar auf dem Weg des Wortereignisses. Die Taufe ist *opus Dei* als *verbum Dei*. Mit Wärme sprichst Du von der Zusage Gottes an den Täufling. Aber dafür müßtest Du Dich jetzt exegetisch einmal stark machen. Mich interessiert, an welcher Stelle des Neuen Testaments man ablesen kann, daß Gott den Getauften bei ihrer Taufe etwas mitteilte und was er ihnen dabei mitteilte.

Auch noch eine Klarstellung zu den *impliziten Taufstellen*: Daß es sie im

Neuen Testament gibt, ist zu erwarten und mir persönlich auch an zahlreichen Stellen sicher. Diese Stellen sind mir auch nicht »unsympathisch«, wie Dein Eindruck war, sondern im Gegenteil wertvoll und bereichernd. Dazu zähle ich eben Röm 10,9f. Aber auch den »schönen Namen« in Jak 2,7 und das »schöne Bekenntnis vor vielen Zeugen« (!) in 1Tim 6,12 möchte ich hier einordnen. Die Röm-Stelle habe ich Dir gegenüber nichtsahnend vorgebracht. Aber in meinem letzten Brief (20.4., S. 2) habe ich für die Taufe als Bekenntnis dann nur auf explizite Stellen zurückgegriffen. (Die Röm-Stelle nannte ich dort nur noch als Beleg für *Kyrios* in der Sprache des Bekenntnisses). *Sobald das Taufgespräch nämlich kontrovers wird, sollte man methodische Disziplin wahren und nur noch mit den hieb- und stichfesten Tauffaussagen des Neuen Testaments arbeiten, statt sich in der Grauzone der vermuteten Stellen zu tummeln.*

Damit beginne ich mit der Beantwortung Deines Briefes von S. 1 an.

– Was die Bildung »Glaubenstaufe« betrifft, scheint mir, daß wir uns da ein bißchen verrannt haben. Man könnte sich darauf einigen, daß solche Wortbildungen eine Art Kürzel sind, die es wie alle Kürzel an sich haben, erklärt werden zu müssen. Auch griechische Genitivbildungen können bekanntlich eine ausgedehnte exegetische Diskussion auslösen. [...] Ich halte auch »Glaubenstaufe« für längst geklärt. Der Ausdruck erinnert an den Platz der Taufe im *ordo salutis* [Heilsordnung]. Er ist wohlbegründeter Gegenbegriff zum *baptismus infantium* [Taufe von Kleinkindern], nach der Etymologie: Taufe derer, die nichts sagen, denen auch nichts gesagt wird, so daß sie nichts hören, kennen, wissen und glauben, also Taufe pur, ohne präbaptismales Wirken Gottes. Nie wollte der Ausdruck »Glaubenstaufe« Glaube und Taufe synonym setzen. Das ist nur bei Dir so angekommen.

– Bei der Taufe in Apg 8 keine Öffentlichkeit? (S. 2) Also lenkte der Minister die Pferde selbst, beim Lesen der Rolle, für die er ja beide Hände benötigte, hatte er sich die Zügel über den Hals gehängt? Und ließ Philippus sich den Glauben des Taufbewerbers nicht ausdrücklich ins Ohr sagen? Aber weder Deine Argumentation mit dieser Geschichte (und den anderen Acta-Geschichten, vgl. ThAK-Stellungnahme, Anm. 4) noch meine Antwort ist hier seriös. Man sollte nicht das Schweigen eines Textes zu bestimmten Punkten unbesehen vor den eigenen Wagen spannen. Darum nehme ich jetzt Deine *Frage nach der Öffentlichkeit der Taufe* anders auf. Der Glaube hat wie der Heilige Geist zunächst einen Spezialbezug zur Verborgtheit des menschlichen Herzens, in das nur Gott hineinschaut und in der nur Gott selbst erneuernd hineinwirken kann. Das tut er unter der Verkündigung (Apg 2,37; 8,37; 15,9; 16,14; Röm 5,5; 6,17; 8,27; 10,10 usw. usw.). Aber der Glaube bleibt – gegen eine Lieblingsvorstellung des Neuprotestantismus – nicht auf das Herz beschränkt, er bricht aus im Wort und gewiß auch in der Tat. »Ich glaube, darum rede ich [2Kor 4,13].« Der Glaube gibt sich zu erkennen, genauer: Er gibt laut Gott die

Ehre! Gott will Antwort auf seine Herrlichkeit, und zwar nicht nur in einer Innenwelt oder Hinterwelt oder Überwelt, sondern in *dieser* Welt. Wer die Taufe begehrt, will Gottes Wirken nicht mehr in seiner eigenen Innerlichkeit und Privatheit anhalten, sondern sich heute schon in das Geschehen hineinstellen, in das bei der Parusie der ganze Kosmos hineingerissen wird: »Alle Zungen werden bekennen: Herr ist Jesus!, zur Ehre Gottes, des Vaters« (Phil 2,11). [3] Die Schöpfung wird auf ihren ursprünglichen Sinn zurückgeführt, nämlich geschaffen zu sein als *theatrum gloriae Dei* (Calvin). – Daß der Täufling bei seiner Taufe im engeren Sinn missioniert, war nicht gesagt und auch nicht gemeint. Er treibt in diesem Augenblick nicht Mission, eher *ist* er jetzt zusammen mit der Gemeinde Mission Gottes.

Daß die Deutung der Taufe als Bekenntnis in der Taufdiskussion so ungerührt abgeschmettert wird, zeigt, daß uns dieser biblische Rahmen der *ὁμολογία* weggeplatzt ist. Zu den Dimensionen dieses Begriffs lies bitte einmal O. Michel, ThWNT V, ab S. 199, besonders 211-217. Zu diesen Dimensionen gehört auch allerlei Bekennen vor und nach der Taufe, wie Du richtig ins Spiel bringst. Wo liegt das Proprium der Taufhomologie?

1. Sie geschieht unwiederholbar, in grundlegender Einmaligkeit. Zwar wird lebenslang auf sie zurückgegriffen (besonders im Hebräerbrief), aber die Gemeinde läßt sich nicht jeden Sonntag mal taufen, wie sie aber jeden Sonntag ihr Glaubensbekenntnis sprechen könnte. Mit der Taufhomologie tritt der Erlöste in den Exodus ein (1Kor 10,1f). Dieser Eintritt ist nicht auf Wiederholung angelegt, weil er ja sonst auf ständige Abbrüche des Exodus angelegt wäre. Nachfolge fängt nicht mehrmals an, aber man bleibt dem Anfang immer treu.

2. Im Unterschied zu anderen Bekenntnissen ist die Anfangshomologie auch fest mit einer vielsagenden Wasserhandlung verbunden. Was sagt sie? Die Wassersymbolik meint in diesem Fall nicht die Reinigungswirkung des Wassers wie bei den jüdischen Waschungen, sondern eben wie bei der Johannestaufe die bedrohende, aber gebändigte Todesflut des Jordan (Mk 1,9), bzw. des Schilfmeeres (1Kor 10,1f), bzw. der Sintflut (1Petr 3,21).

3. Schließlich unterscheidet sich dies Bekenntnis von allerlei Bekenntnissen dadurch, daß es nicht solo und nicht einsam geschieht. Selbstverständlich ist bei einem Eintritt in den Exodus Gottes Volk gegenwärtig, mindestens in Gestalt eines Täufers. Mit das Auffallendste an der Johannestaufe und in ihrem Gefolge an der christlichen Taufe war der Umstand, daß sie keine Selbsttaufe war, wieder abstechend von jüdischen Waschungen.

Diese drei Merkmale heben die Taufe auch aus einer privatpersönlichen Beseligung, aus einer bilateralen Begegnung der Seele mit ihrem Gott heraus und stellen sie in einen forensischen Rahmen oder eben in die Kategorie der Öffentlichkeit. Diese ist für mich also weder ein numerischer noch ein eng missionarischer Begriff.

– Einschub zu 1Kor 12,13 (S. 2). Kann man in V. 13a das »Getauft-Werden ἐν πνεύματι«, wenn auch geborgen in fast der gesamten exegetischen Literatur, einfach gegen »ἐν ὕδατι« austauschen? Spricht Paulus hier wirklich von der Wassertaufe? Dem steht zweierlei entgegen:

1. Die Wendung »taufen ἐν πνεύματι« erscheint wörtlich im Täuferwort Mt 3,11, aber gerade als Antithese zur Wassertaufe. Die Urchristenheit hat diesen Spruch sechsmal überliefert! In diesem Sinne hat sie diese Wendung also im Ohr. Es legt sich nahe, die Wendung an dieser siebten und letzten Stelle im Neuen Testament genauso zu verstehen, also als Hinweis auf Geisttaufe [...].

2. Wie ist V. 13c zu deuten? Gegen die Deutung auf das Herrenmahl spricht, daß Paulus hier auf ein *einmaliges* Ereignis der Vergangenheit anspielt, was nicht zur wöchentlichen Mahlfeier paßt. Aber auch der Taufbezug (zusätzlich zu V. 13a) will in V. 13c nicht recht passen. Das Taufwasser wird nicht getrunken. Ein befriedigendes Verständnis ergibt sich m.E., wenn man die beiden Geistaussagen V. 13a.c als eine Art *Parallelismus membrorum* nimmt, wobei das zweite Glied das erste näher bestimmt: Wir alle erfuhren die Geistestaufe, und zwar (kai epexegeticus) im Sinne der im Alten Testament verheißenen eschatologischen Geisttränkung (Ströme auf das Dürre, Jes 44,3; Heilsbrunnen, Jes 12,3; Wasserbäche, Quellen, Jes 41,8; Volkstränkung, Jes 43,20 usw.). An eine Erfüllung dieser Erwartung durch einen kirchlichen Ritus dachte weder das Alte Testament noch das Neue Testament. – E. Schweizer neigt der Deutung von V. 13c auf die Taufe zu und bemerkt: »Es wäre dann die einzige Stelle, wo Paulus ausdrücklich den Geistbesitz auf die Taufe zurückführte« (ThWNT VI, 415, Anm. 563). Die Kirche lehrt aber gerade diese Taufwirkung zentral. Sind es diese Umstände, die ihre Exegeten hier unwillkürlich an der Taufdeutung festhalten lassen und vom »sapere aude« abdrängen?

– S. 3 beginnt ein besonders engagierter und bemühter Abschnitt Deines Briefes. Es geht Dir um die Taufe als *verbum visibile*. (Nebenbei: dogmengeschichtlich schwimmst Du hier nun einmal in der Kiellinie Augustins, unbeschadet sonstiger Differenzen). Das »Wesentliche« sei zwar »das in der Taufhandlung zugesagte Wort« (S. 4; dazu habe ich oben schon nachgefragt). Aber die »sinnliche Erfahrung« der Handlung sei »nicht überflüssig« wegen der Ganzheit des leibhaftigen Menschen. Frage: War nicht schon das Hören der Verkündigung vor der Taufe eine sinnliche Erfahrung? Selbst die Radiopredigt oder Lesepredigt kommt nicht abstrakt auf uns zu. Das gilt übrigens bis hin zum Sprachschatz der Predigt. Für das Geistige haben wir überhaupt keine Wörter, also muß das Sinnliche dafür eintreten. Warum zusätzlich auch noch etwas Visuelles? Weil der Mensch besser sehen als hören kann? Ist es vielleicht wichtig, daß er in der Taufe sogar auch noch die Nässe fühlt? Wenn es um Komplettierung menschlicher Sinneserfahrungen geht, wäre diejenige Taufe am vollkommensten, bei der man auch noch etwas riecht. Und

[4] wieder mein stures Fragen: Wo deutet sich solch ein Interesse in den neutestamentlichen Taufstellen an, am Wasser, an der Sichtbarkeit der Rituale, am Somatischen? Verglichen mit den sinnenträchtig reich ausgestalteten Kultdramen in der damals anschwellenden Mysterienfrömmigkeit, die dann in der Alten Kirche freie Bahn bekommen sollte, scheint das Taufritual des 1. Jahrhunderts arm. Nur spricht das nicht für rationalistische oder spiritualistische Tendenzen damals. Zu bedenken wäre vielmehr die Breite und Mächtigkeit des Pneumatischen schon als präbaptismales Phänomen (etwa Gal 3,1-5). Hier lag auch für das Christwerden der Schwerpunkt, wie ein flüchtiger Blick in die Apg und Briefe zeigt. Die Taufe klappte fast nur nach. Volkskirchliche Exegese dreht das um und muß das umdrehen, weil präbaptismal nichts da ist.

Weiter: Du führst (schon auf S. 3) noch einen anderen Grund für das *verbum visibile* an: Die sinnenträchtige Handlung sei notwendig, »weil das darin Ausgedrückte nicht rationalisierbar ist« (noch einmal stark auf S. 7 oben betont). Gemeint ist wohl, daß die Taufe dem transrationalen Inhalt des Wortes Gottes besser gerecht wird als mündliche Verkündigung, so daß sie den Gewißheitsgrad steigern kann. Sie schafft noch den Rest, den die Predigt nicht geschaffen hat. So aber spricht das Neue Testament weder von der Predigt noch von der Taufe. Wieder ist an 1Kor 1,17 zu erinnern. Dieser Vers ist für mich übrigens besonders ehrwürdig, weil es die literarisch älteste Taufstelle ist. Unter diesem Vorzeichen tritt urchristliche Taufe für uns ans Licht. – Du verweist in einer Fußnote, S. 3, auf die Gleichnisse: »Das Reich Gottes kommt doch gerade im Gleichnis zur Sprache.« Eben: zur Sprache, nicht zu Gesicht!

Aber gleich zu Anfang (S. 3, Mitte) machst Du einen Versuch einer theologischen Anbindung: »Warum sollte Gott nicht« das, was er nach Joh 1,14 mit seinem ewigen Wort gemacht hat, »analog« auch in der Taufe wiederholen? Dieses Hinüberziehen jener analogielosen Gottestat in andere Bereiche ist unerlaubt, so beliebt es auch in der Dogmengeschichte ist. Alles Mögliche wird zum *Christus prolongatus* [= »verlängerter Christus«; Ausdruck für die bleibende Präsenz Christi in der Welt]: Im Katholizismus die Kirche, in der lutherischen Orthodoxie die Schrift, heute gern alle möglichen Manifestationen, in denen Gott je und je »Fleisch wird«. Ich stehe gewiß auf der Seite derer, die sich gegen [eine] neuzeitliche Verkopfung des Christseins wenden und für [eine] Bejahung des auch leibhaften Menschen und der ganzen Schöpfung einstehen. Aber bitte mit anderen Argumenten, ohne diese Über-Höhung! [...]

Wichtig sind Deine Frage an mich: Warum Taufe gerade so und warum überhaupt Taufe? Stellen sich diese Fragen aber nicht gegenüber jedweder Taufauffassung? Ganz bestimmt hätten wir da eine andere Handlung, wenn Jesus Grönländer gewesen wäre oder wenn Gott jenen Typ in Neandertal bei Düsseldorf statt Abraham erwählt hätte. Unsere Wassertaufe trägt in der Tat den Stempel des antiken Orients. Aber auf diese Fragen muß man anders antworten als durch sakramentale Aufladung

der Taufe [...] (Könntest Du mit dem Begriff »Gehorsamsschritt« auch etwas Positives verbinden?)

Zu Deiner direkten Frage an mich (S. 5, oben), warum nicht Selbsttaufe, s.o. zu »Öffentlichkeit der Taufe« ...

– Zu 1Petr 3,21. Weil es sich bei ἐπερώτημα um ein Hapaxlegomenon [= ein nur einmal im Neuen Testament vorkommendes Wort] handelt, nicht nur im Neuen Testament, sondern auch in der LXX [= Septuaginta, antike griechische Übersetzung des Alten Testaments], werden wir beide vorsichtig sein. Wie ich (mit anderen) zu meiner Entscheidung komme: Wenn es wirklich nur ganz schmucklos um eine Gebets**bitte** gehen sollte, hätten aus der biblischen Gebetssprache genügend geläufige Ausdrücke zur Verfügung gestanden, etwa αἰτημα, εὐχή, παράκλησις, δέησις. Um so mehr sticht hier das auffallende ἐπερώτημα heraus. Man sollte diese Vokabel nicht so schnell eibnen, vielmehr mit einer speziellen Aussage rechnen. Eine Verdeutschung, die davon nichts mehr spüren läßt, ist nicht geraten. Das zugrundeliegende Verb, zig-mal im Alten Testament und Neuen Testament, heißt »fragen«, nur an zwei umstrittenen (!) Stellen (das kommt bei Dir nicht zum Ausdruck) nähert es sich der Bedeutung »bitten«. Aber von dieser äußerst schmalen philologischen Basis aus leitet ein Teil der Exegeten auch für das Substantiv die Bedeutung »Bitte« ab. *Dafür gibt es aber keinen einzigen Beleg.* Das ist ihr eigenes Zutun. Das Substantiv heißt entweder »Befragung«, was hier keinen Sinn ergibt, oder, was sich immerhin in Texten des 2. Jahrhunderts belegen läßt, »Gelübde, Versprechen, Zusage, Angelobung«. Wichtig [ist], daß aber schon das Verb als terminus technicus für die Vertragsfrage gängig war. Diese beiden nachprüfbaren philologischen Fakten, nicht meine dogmatische Vorprägung, legen es nahe, das Substantiv hier sinngleich oder ähnlich wie ὁμολογία zu verstehen.

So entscheiden sich z.B. auch N. Brox, 1Petr (EKK), Leipzig ²1986 und W. Schenk, EWNT II, 53f. – Vielsagend, über welche Gedankengänge hinweg sich L. Goppelt, 1Petr (KEK), Göttingen 1978, der den lexikalischen Befund deutlich sah (S. 259), dann doch für »Bitte« entschied: Er behauptet, dadurch werde man »dem Kontext unserer Stelle wie der hinter ihr stehenden besonderen Tauftradition am besten gerecht«, denn – so sieht er nach S. 258 diese Tradition – das gute Gewissen »wird nach einhelliger Auffassung der neutestamentlichen Schriften nicht durch eine Bekehrung, sondern durch die Taufe vermittelt«. Hier sehe ich das mit Händen zu greifen, was ich vorhin »genuin volkskirchliche Taufexegese« nannte. Sie regiert kräftig in die historisch-kritische Arbeit hinein. [5]

– Zur Namensanrufung in der Taufe (S. 5). Verhält sich denn das Anrufen Jahwes im Gebet alternativ zu einem Vorgang mit juridischer Bedeutung, also mit Bekenntnischarakter?

Und was erwähnen die expliziten Taufstellen denn noch häufiger von der Taufe als die Anrufung des Herrennamens (S. 6)?

Schließlich: Nach welcher Taufstelle wird bei der Taufe der Name »gegeben« bzw. »offenbart« (S. 6, Mitte)?

Du siehst in Apg 22,16, daß zwar der Täufling selber anruft (S. 6, unten), aber trennst dessen Anrufen von der Taufhandlung selbst. Du sezierst mir hier zu penibel. Taufe besteht doch nicht nur aus den drei Sekunden, in denen das Wasser aufgewühlt wird. Man sollte nicht erwarten, daß der Täufling in diesen Sekunden den Mund aufmacht und – Wasser schluckt. Aber auch der Täufer wird nicht gerade mitten in der Bewegung sprechen. Taufe ist eben eine konzertierte Aktion mit Eröffnung, Mitte und Schluß, mit Täufer und Täufling und Gemeinde, mit Wort und Tun, mit Dank und Bitte. Die Namensanrufung durch Täufer *und* Täufling gehört als das, was der Handlung ihren Sinn gibt, an den Anfang.

– Laß meinen schönen Satz (er stammt wirklich von mir) von der »Rechtsgemeinschaft« nicht an der Übersetzungsfrage scheitern (bei Dir S. 7)! Ich habe gerade darauf vertraut, zu einem Alttestamentler zu sprechen, dem der Vollklang des Begriffs zur Verfügung steht, gleich wie man nun verdeutscht.

– Zu 1Kor 12,13 s.o. Natürlich mußt Du, um das *opus Dei* zu belegen, in den Bereich der impliziten Taufstellen überwechseln, also auf Stellen wie Eph 5,26 und Tit 3,5 zurückgreifen (S. 8, Mitte): »Was soll denn eine Gemeinde ... anderes aus diesen Stellen herauslesen als ...?« Zunächst: Λουτρόν ist hier das eine Mal durch ἐν ὁσμᾷ erläutert (Eph 5,26), das andere Mal mit πνεύματος ἁγίου (Tit 3,5). Also die Antwort: Aus Eph 5,26 las die Gemeinde heraus, was sie selber erfahren hatte: Ihre eigene Reinigung vom Heidentum ἐν ὁσμᾷ, also unter der Erstverkündigung des Evangeliums, »als ihr gläubig wurdet« (1,13-14). Aus Tit 3,5 las sie heraus, was sie von sich selber und anderen kannte, eben ihre »Rettung durch das Bad der Wiedergeburt, und zwar (kai epexegeticus) Erneuerung des heiligen Geistes«. In diesem Fall zeigt die Fortsetzung (V. 6) besonders deutlich, daß nicht an Wasser gedacht ist, in das man eingetaucht wird, sondern das über einen »ausgegossen« wird. Diese »Ausgießung in reichlichem Maß« vergegenwärtigt die zahlreichen Verheißungen der Propheten über eine eschatologische Heimsuchung durch das Pneuma. Wie die Urchristenheit die Erfüllung dieser Verheißungen erfuhr, zeigt das Neue Testament. Nirgendwo [sic!] eine Koinzidenz von Taufe und Geistempfang!

Nun aber endlich Schluß! Nur noch dies: Deine »Gemeinde«-Artikel über den Heiligen Geist im Alten Testament waren für mich ansprechend [vgl. »Die Gemeinde«, 1995, Nr. 22, 4f, und Nr. 23, 4-6]. Der Form spürte man ab, daß Du es mit der Gemeinde gut meinst.

Es grüßt Dich ganz herzlich

Dein

[gez. Adolf Pohl]

Kim Strübind an Adolf Pohl (Berlin, 3. August 1995)

Lieber Bruder Pohl,

meinen aufrichtigen Dank für Deinen Brief vom 24. Juli! Wie Du habe auch ich große Freude an unserer Korrespondenz, die für mich bereits wichtige Erkenntnisse zutage gefördert hat. In Anlehnung an Ps 133,1 möchte man formulieren: »Siehe, wie fein und lieblich ist es, wenn Brüder einträchtig miteinander verschiedener Meinung sind«! Es ist für unser Gespräch sicher sehr hilfreich, daß wir nicht als kirchenpolitische Funktionäre, sondern als freie Brüder offen miteinander kommunizieren. Und siehe da: Ohne Kompromißzwang ergeben sich immer wieder überraschende Klärungen, Konvergenzen und gegenseitiges Verständnis, wo anfänglich (zumindest auf meiner Seite) nur »Fassungslosigkeit« herrschte (vgl. meinen Brief vom 28. Februar).

Dein Schreiben enthält, mit Luther gesprochen, exegetisch manche »harte Nuß«, mit der ich mich noch gründlicher auseinandersetzen muß, als es gegenwärtig geschehen kann. Ich möchte darum meine Antwort auf zwei Briefe verteilen. Dies hat auch den Vorteil, daß unser Gespräch nicht mit weiter wachsenden Konvoluten überlastet wird (ich habe hier ein ganz schlechtes Gewissen) und ich Dich zudem nicht übermäßig lange auf eine Antwort warten lassen muß.

Ich möchte zunächst die mir leichter erscheinenden Anmerkungen (freilich kann man sich hier bisweilen gewaltig täuschen!) eingehen. Daß ich Dich in der Taufdiskussion als exegetischen »Einzelkämpfer« titulierte, ist von mir weniger despektierlich gemeint, als es den Anschein haben kann. »Folge der Mehrheit nicht zum Bösen« (Ex 23,2) – dieser wichtige Grundsatz alttestamentlicher und rabbinischer Hermeneutik, der in den Schriftpropheten grandiose menschliche Gestalt gewinnt, ist eine Ermächtigung zur Parrhesia, gerade der »Partisanen« Gottes. Im exegetischen Gespräch darf es ausschließlich um das gehen, was einleuchtet und nachvollziehbar ist.

1. Vielleicht verdient es unser Gespräch, daß wir einmal *unsere Gemeinsamkeiten* stark machen, auch wenn es bei den Differenzen erst so richtig spannend wird. Was wir offensichtlich beide nicht wollen, ist eine *konfessionelle Exegese* – sie wäre überdies ein Widerspruch in sich. Von daher stehen wir in einem kritischen Verhältnis zur Dogmatik, wenngleich an verschiedenen Fronten. Deine Front ist eine bestimmte Form *sakramentaler Volkskirche* (die ich auch nicht will), meine Front eher die drohende Verwilderung einer vermeintlich einzig auf die Bibel hörenden *Konventikel-Kirche*, deren Provinzialismus durch eine heillose Verhaftung fast ihrer gesamten Tradition im 19. Jahrhundert weder der Bibel, noch dem 20. oder gar 21. Jahrhundert gerecht wird. Unsere Freikirche mit ihren vielfach gebrochenen Binnentheologien [...] hat das $\sigma\omega\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ manchmal auf ein mit bürgerlichen Tugenden angereichertes

»Leibchen Christi« reduziert, ohne sich überhaupt noch ernsthaft die Frage der Gründerzeit zu stellen, ob wir das vor dem Kyrios wirklich sein *dürfen*: ein Sonderklub autonomer (und insofern ganz und gar nicht neutestamentlicher) Gemeinden mit separater Kirchenleitung usw. Nicht nur die sakramentale Volkskirche, auch unser BEFG ist in die Jahre gekommen!

[...] [2] [...] Exegese ist für mich [...] zunächst mit Selbstkritik gegenüber meiner eigenen, d.h. der baptistischen Tradition verbunden. Denn wenn wir uns das Privileg herausnehmen, »besser« Kirche zu sein, als dies in den bisherigen Modellversuchen geschieht, müssen wir dafür gute, hieb- und stichfeste Gründe (besonders auch in der kirchentrennenden Tauffrage) haben. Dies gilt umso mehr als die parallele Existenz verschiedener Konfessionen vom Neuen Testament her nicht legitimiert werden kann und immer nur ein unglückliches Provisorium bis zur Wiederherstellung geordneter kirchlicher Zustände bleiben darf. Ich schreibe Dir dies, damit Du verstehst, weshalb mir die Diskussion um die kirchentrennende Tauffrage so wichtig ist.

Darin gebe ich Dir recht: Der *Beginn des Christseins* (S. 1) gründet ganz sicher nicht in der Taufe unmündiger Säuglinge. Auch das päbaptismale Handeln Gottes ist in der Tat reichhaltig und hinsichtlich der unseligen Frage nach der »Notwendigkeit«, das Eine, was wirklich not tut, um »gerettet« zu werden. Für »heilsnotwendig« *erachte ich die Taufe durchaus nicht*. Von daher trifft mich Deine Sakramentalismus-Front nicht. Weder ein »voller« (S. 2). noch ein irgendwie partieller Sakramentalismus berührt hier die kontroverse Sachebene unseres Gesprächs. Sakramentalismus ist unter der Bedingung eines *ex opere operato* [= Wirksamkeit einer Handlung aus ihrem Vollzug] (ich bin gerade auch hier ein Gegner Augustins!) nicht quantifizierbar. Dein unscharfer – und eben darin typisch freikirchlicher – Sakramentsbegriff, den Du nur den Gegnern ganz (und mir halb) unterjubilst, droht hier unserem Gespräch das Profil zu nehmen. Ein Sakrament ist zunächst nichts anderes als eine *heilsvermittelnde Instanz*. Man kann darum sogar die Verkündigung als protestantisches »Sakrament« auffassen, da durch sie das Wort Gottes zum Menschen kommt. Mit einer solch diffusen Verwendung des Begriffs ist aber nichts gewonnen. Wir sollten daher nicht von »Sakramentalismus« sprechen, es sei denn, wir meinten dies in jenem spezifischen Sinn des von uns beiden abgelehnten augustinischen *ex opere operato* mit seiner gesetzlichen, rationalistischen und fundamentalistischen Verengung der Tauffrage auf sogenannte »Heilsnotwendigkeiten«. Diese uns von der Tradition aufgenötigte Lehre halte ich für eine unselige theologische Phantasie- und Humorlosigkeit, die wir uns von anderen Kirchen nicht aufnötigen lassen dürfen.

Was Du über Passivität (des Säuglings) und Abwehr des *Synergismus* aus landeskirchlicher Optik beschreibst, ist leider bisweilen nur allzu wahr (wenngleich es meine Position, wie ich mehrfach darzulegen ver-

suchte, noch nicht berührt). Soteriologischer Synergismus ist von Übel, egal von wem praktiziert, seien es die Galater oder andere Christen. Freilich scheinen mir manche Baptisten – phänomenologisch betrachtet – selbst eifrige »Semipelagianer« [= Lehre des 5. Jahrhunderts, die den Menschen durch eine angeblich freie Glaubensentscheidung an seinem Heil mitwirken läßt] zu sein (vgl. die Unbefangenheit, mit der bei uns, trotz Röm 6, eine zwischen Glaube und Unglaube wählende und neutrale »Entscheidungsfreiheit« des Menschen propagiert wird). Da Gott zur Taufe Wollen und Vollbringen bewirkt, wie Du schreibst, ist sie tatsächlich bereits ontologisch, d.h. vor dem eigentlichen Vollzug, schon ein *opus Dei* (S. 2). Hier winkt ein erfreulicher Konsens unseres Gesprächs! Zwar bin ich nicht ganz so sicher wie Du, daß der Terminus »*Glaubenstaufe*« unter uns »längst geklärt« (ebd.) ist. Streng genommen bleibt dieser Ausdruck immer noch ein sprachlicher Pleonasmus, da eine Taufe ohne Glaube ein Ding der Unmöglichkeit ist (selbst bei den bösen Landeskirchlern, die darum zum Surrogat eines stellvertretenden Glaubens über Eltern bzw. Paten greifen). Aber man kann den Begriff tatsächlich in dem von dir explizierten Sinn in *bonam partem* und als polemischen Gegenbegriff zum *baptismus infantium* verstehen. Also meinethalben »*Glaubenstaufe*«.

Einigkeit auch hinsichtlich eines *erweiterten Taufverständnisses*, das die eigentliche rituelle Handlung liturgisch einbindet und mit einem Bekenntnis (1Tim 6,12) vernetzt. In weiten Kreisen des Urchristentums wird ein die Taufhandlung begleitendes Bekenntnis gehört haben, was für mich auch nie fraglich war (vgl. meinen Brief vom 7.6.). Ich schlage aber vor, daß wir *Taufe im weiteren Sinne* (Taufgottesdienst mit liturgischem Rahmen und einem anläßlich der Taufhandlung gesprochenen Bekenntnis) von einer *Taufe im engeren Sinne* (das eigentliche Taufgeschehen) unterscheiden. Dies bietet sich an, da es sich bei der Taufe (im engeren Sinne) um ein komplexes Ritual handelt, dessen Elemente – wie bei allen Riten – je für sich sinn geladen sind. Sicher, Taufe meint nicht nur jene »drei Sekunden« (S. 5) des Untertauchens. Die Exegese hat uns freilich gelehrt, daß es sinnvoll ist, vor allen Synthetisierungen zunächst analytisch an Texte heranzugehen und das Recht einzelner Bausteine innerhalb [3] des Gesamtgewebes zu würdigen, wenn man dieses zu verstehen trachtet. Um wieviel ärmer wären wir ohne die Konturierungen der Form- und Traditionsgeschichte! – *Zur eigentlichen Taufhandlung gehören aber nach dem textlichen Befund lediglich a) das Untertauchen und b) ein deutendes Wort, das nicht vom Täufling selbst gesprochen wird und von mir und anderen als Heilszusage gedeutet wird.* Dagegen gibt es m.W. keine Stelle, die ausdrücklich ein Taufbekenntnis der Täuflinge bei Taufhandlungen vorschreibt. Insofern sollten wir vorsichtig sein, beide Elemente vorschnell miteinander zu kombinieren, selbst wenn sie in einem aus vielen liturgischen Elementen bestehenden Gottesdienst vorhanden sind. Problematisch ist für mich ja nicht, daß sich der Täufling im

Gottesdienst artikuliert. Nur zu! Entscheidend ist jedoch, wann und zu welchem Zweck dies zu geschehen hat. Das mit einiger Wahrscheinlichkeit vor oder nach der Taufhandlung gesprochene Taufbekenntnis (des Täuflings) gehört m.E. als appellatives oder respondierendes Element in den Bereich der Taufvoraussetzungen bzw. der Taufkonsequenz und stellt einen Spezialfall des konventionellen gottesdienstlichen Bekenntnisses (Akklamation / Homologie etc.) der Gemeinde dar.

Daß »Gott dem Getauften bei der Taufe etwas mitteilt« (S. 2) ist streng genommen natürlich unpräzise. Vielen Dank, daß Du auf diese Aporie aufmerksam machst! Genau genommen teilt ja nur der *Täufer* dem Täufling via Taufformel etwas mit. Ich bin der Ansicht, es handelt sich hier um eine Mitteilung »an Gottes bzw. Christi statt« (je nachdem, ob man die »unitarisch-christologische« oder die »trinitarische« Taufformel zugrundelegt). Daß die von mir intendierte Art der *Stellvertretung* nicht aus der Luft gegriffen ist, läßt sich vielfach im Neuen Testament belegen. Sie zeigt sich in der Christus repräsentierenden Verkündigung Pauli, die ein Botschaftsdienst »an Christi statt« ist (2Kor 5). Ist Taufe wesentlich »Heilszusage«, so bestünde hier also eine schlüssige Analogie. Im übrigen können auch Heilungen stellvertretend für Christus durch die Apostel vollzogen werden: Dem Äneas sagt Petrus (Apg 9,34): »Jesus Christus macht dich gesund«, und dann wird er – durch Petrus! – tatsächlich geheilt. Diese Repräsentanz Christi durch seine Boten, die nicht undialektisch im Sinne eines *Christus prolongatus* mißverstanden werden darf (Christus bleibt zugleich unser kritisches Gegenüber), zeigt sich auch in der Tatsache, daß der Christenverfolger Saulus nicht nur das Bodenpersonal des Messias, sondern mit diesen zugleich den Christus selbst verfolgt (Apg 9,4f; vgl Gal 2,20).

Damit ist zwar noch nicht belegt, daß dies auch in der Taufformel der Fall sein muß. Ich sehe diese Annahme jedoch dadurch gestützt, daß die Stimme Gottes bei der Taufe Jesu – für die mit der nachösterlichen Taufe längst vertrauten Synoptiker – die [nachösterliche] Taufformel antizipiert [vgl. Mk 1,11 parr: »Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen«]. Ist diese Parallelisierung berechtigt, sind die (auch dem rabbinischen Judentum vertraute) affirmative Himmelsstimme und nachösterliche Taufformel Äquivalente, zumal der Titel »Gottesohn« nach Ostern seine christologische Exklusivität schnell verliert und nun auf die Glaubenden ausgedehnt wird (Gal 4,6 u.ö. – auch die angebliche »Christusmystik« von Röm 6,3ff gehört m.E. in diesen theologischen Zusammenhang).¹⁰

Neutestamentlich umstritten ist freilich der Adressat dieser Tauf-Zusage: nach Mk 1,11 (das ich für ursprünglicher halte) ist Jesus Christus der

¹⁰ Vgl. Wheeler Robinsons Vorstellung vom Zentralindividuum (»corporate personality«). Hier zeigt sich eine erstaunliche Parallele auch bei der Ausdehnung messianischer Prädikate auf die Jahwe-Treuen. Vgl. dazu B. Janowski, ZThK 90 (1993), 1-24.

Empfänger dieser Zusage, nach Mt 3,17 ist die umstehende Menge durch die Himmelsstimme (»Taufformel«) angesprochen. Da Mt die Taufe Jesu als Teil der allgemein zu erfüllenden christlichen »Gerechtigkeit« ansieht, der sich auch der Gottessohn demütig unterzieht, ist für ihn m.E. (gegen G. Barth) die Taufe Christi durchaus prototypisch für die spätere christliche Taufe, zumal die Leser des Mt alles zu tun gehalten sind, was Christus gelehrt hat (das ganze MtEv ist nachösterlich normativ, Mt 28,18-20). Während Mk also die Taufhandlung als Zusage an den Täufling Jesus von Nazareth deutet, (ab jetzt?) Gottes Sohn zu sein, ist für Mt die Taufe Christi eine Zusage an die kopräse Gemeindeglieder, daß der also Getaufte Gottes Sohn ist. Gewaltig gestützt wird die Zusagefunktion der Taufhandlung (im engeren Sinne) durch die Taufformel (vgl. dazu G. Barths schöne traditionsgeschichtliche Analyse: Die Taufe in frühchristlicher Zeit, 1981, 44ff). Doch dazu ein andermal (vgl. auch meinen Brief vom 7. Juni, S. 5-6). [4]

2. Nun möchte ich einiges zum *Verhältnis von Dogmatik und Exegese* anmerken, zumal ich hier eine prinzipielle Verständigung zwischen uns für sehr aussichtsreich halte. Die von Dir beklagte »volkskirchliche Exegese« ist m.E. (im Unterschied zur Volkskirche selbst) eher eine Randerscheinung geworden, sieht man einmal von einigen pietistischen Zirkeln und ihren Protagonisten ab, die jedoch für das exegetische Fachgespräch irrelevant sind (auch wenn diesen Leuten die »Mehrheit folgt«, s.o.). Tatsächlich ist unsere Taufpraxis (Glaubentaufe) durch die wissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten Jahre und Jahrzehnte durchaus theologisch gesprächsfähig geworden und findet längst Eingang sowohl in die systematische Theologie (Barth, Moltmann u.a.) sowie in das Kirchenrecht, wie das gleichberechtigte Nebeneinander von Kinder- und Gläubigentaufe etwa in der Berlin-brandenburgischen Kirche zeigt. Selbst ausgesprochen lutherische Exegeten wie Eduard Lohse bemühen nicht länger die Aussagen des Neuen Testaments für die Begründung der Kindertaufe, anerkennen vielmehr beide Taufformen als Möglichkeiten heutiger Praxis. Dennoch zeigt sich im zwischenkirchlichen Gespräch immer noch eine durch dogmatische Präjudizien verursachte Unfähigkeit zum Dialog.

Diese ist aber auch auf unserer Seite zu beklagen, z.B. wenn man sich – unter Berufung auf die neupietistische Weltanschauung des 19. Jahrhunderts – beharrlich gegen die Erkenntnisse der Natur- und Bibelwissenschaften sperrt. Die heftig bekämpfte historische Kritik ist jedoch lediglich bestrebt, herauszufinden, »was geglaubt wurde und nicht, ob es zu Recht oder zu Unrecht geglaubt wurde« (G. Strecker). Die von Dir monierte »Sakramentskirche« und »Sakramentsfrömmigkeit« hat, trotz mancher Wiederbelebungversuche, in der protestantischen *Exegese* keine sonderliche Konjunktur. Dies ist eine positive Grunderfahrung meines eigenen Studiums. Selbst im Katholizismus verschiedenster Provenienz gibt es Anzeichen, die Erneuerung der Kirche durch eine Hinwen-

dung zur Bibel voranzutreiben (wenngleich hier die Sakramentskirche tatsächlich immer wieder hinderlich im Wege steht).

Die »konfessionelle Schriftauslegung« spielt sich aber, von Ausnahmen abgesehen, außerhalb der wissenschaftlichen Exegese ab, die ohnehin lediglich die textlichen Voraussetzungen für kirchliche Entscheidungen zu liefern hat. Dogmatisch antiquierte und biblisch fragwürdige Positionen finden sich überall, auch in unseren Reihen. Wer als Einzelkämpfer darauf aufmerksam macht, wird zwar gefürchtet, aber nicht geschätzt. [...] Konflikte werden sublimiert, statt – wie im Neuen Testament – offen ausgetragen. [Die Bundesratstagung in] Bochum hat wieder einmal deutlich gemacht, daß manchen Bundesstrategen die *Taufzahlen* wichtiger sind als die *Tauferkenntnis*. Unbeeindruckt von den Konsequenzen der Erzählung über Davids »Volkszählung« (2Sam 24) und der Tatsache, daß das Bekenntnis »wir sind viele« (Mk 5,9) aus dem Munde der Dämonen und nicht der Gemeinde stammt, wird unter einem fragwürdigen Missionsbegriff eine quantifizierende »Theologie« getrieben, die von geistlichen Buchhaltern diktiert wird! »Folge der Mehrheit ...«?

Ich polemisiere hier deshalb so ausführlich, weil ich nach allen Erfahrungen hüben wie drüben nicht länger die Ansicht vertreten kann, daß wir uns auf der Ebene der »Kirchenleitung« von den bösen Kindertäufern wesentlich unterscheiden. Die »Kirchenpolitik« dominiert längst auch bei uns die Frage nach der Wahrheit bzw. setzt beides miteinander gleich. Also: Schlägt Deine Kritik an der z.T. unhaltbaren Exegetik anderer Kirchen nicht gerade auf uns selbst zurück? Ist nicht der exegetische Wildwuchs, der sich z.B. um besondere [...] »Erfahrungen« legt, ein Indiz dafür, wie sehr gerade wir »unserer« Binnen-Exegese verpflichtet sind? Hier sind mir die historischen Methoden der Bibelwissenschaft allemal lieber, weil diese methodisch kontrollierbar bleiben und ihren Anhängern einen Bußzwang auferlegen, der selbst vor der Ideologie ihrer Protagonisten keinen Respekt kennt: Jeder Kritiker unterliegt hinsichtlich der erkenntnisleitenden Interessen selbst unentrinnbar der historischen Kritik. Der von Dir genannte F.Chr. Baur ist hier ein schönes Beispiel. Vielen Dank für Deine erhellenden Bemerkungen!

Noch ein Wort zu *Augustin* und dem *verbum visibile*. Wenngleich es als eine große Ehre gelten darf, »in der Kiellinie« dieses großen Lehrers der Kirche zu schwimmen (S. 3), bin ich ganz und gar unzufrieden mit deiner vermeintlich »dogmengeschichtlichen« Verortung. Daß Augustin den Apostel Paulus wieder zu kirchlichen Ehren brachte und ihn unter den Bedingungen seiner Zeit neu auslegte, ist [5] nicht hoch genug zu veranschlagen. Was wäre aus Luther ohne Augustin geworden? Gleichwohl schwimme ich dogmengeschichtlich nicht in dessen neuplatonischen Gewässern, denn zu Augustins Tauflehre gehören a) eine rationalistische Erbsündenlehre, b) die neuplatonische Unterscheidung von *res* und *signum* und c) die zwangsläufige Taufe von Neugeborenen und d) ein Sakramentsverständnis *ex opere operato* (s.o.) hinzu. In allen

Punkten lege ich energischen Widerspruch ein! Ich habe nichts gegen die Ableitung von »Ahnengalerien«, zumal wir alle auf den Schultern anderer stehen. Aber die richtigen müssen es schon sein. Meine vermeintlichen Konvergenzen mit Augustin sind hier viel zu schlicht, als daß man dies gleich »dogmengeschichtlich« nennen sollte. Der Begriff des *verbum visibile* ist zwar ein dogmengeschichtlich tradiert. Mehr als eine Analogie sollte meine Verwendung dieses Begriffs jedoch nicht darstellen. Mit Ludwig Wittgenstein und seinen alttestamentlichen Fürsprechern (z.B. James Barr) gilt es zu beachten, daß für die Bedeutung eines Wortes die Makrosyntax bzw. die literarische Form entscheidend ist, nicht der zitierte Begriff. Im Zusammenhang des von mir explizierten Taufverständnisses sehe ich unüberbrückbare Kluften zwischen Augustin und Kim Strübind! Bestenfalls ergeben sich punktuell *phänomenologische* (und insofern ganz und gar nicht dogmengeschichtliche) Konvergenzen. Phänomenologische Anleihen bei Augustin lassen sich problemlos wohl bei allen Theologen finden, die mit den traditionellen Begriffen der Dogmatik argumentieren. Auch Du wirst hier wohl keine Ausnahme machen (wenn ich erst anfangen zu suchen, werde ich auch fündig, s.u.).

3. Nun zum spezifischen *Verhältnis von Hören und Sehen* bzw. anderen sinnlichen Wahrnehmungen in der Bibel. Deinem Brief entnehme ich, daß mein Anliegen in dieser Frage noch nicht hinreichend deutlich geworden ist. Dies zwingt mich dazu, etwas auszuholen, auch wenn meine Formulierungen dadurch z.T. eine gewisse Redundanz aufweisen werden. Das – jederzeit durch sachgemäßere Begriffe ersetzbare – *verbum visibile* verstehe ich im Sinne der religionsgeschichtlichen sowie der religionswissenschaftlichen Forschung, die »dogmengeschichtlich« ganz unverdächtig ist (vgl. z.B. Mowinkel, Gunkel, Bousset, Hölscher, Beyerlin, Stolz, Müller u.v.a.). Im Alten Orient unterscheiden *Mythos* (bzw. im Alten Testament: das »Wort«) und *Ritus* die Bereiche des Hörens und Sehens voneinander, rücken beides jedoch oftmals auch in ein gegenseitiges Verhältnis. Dies gilt besonders dann, wenn der Prophet zugleich Priester ist, wie u.a. Jeremia, Ezechiel und Sacharja. Das Verhältnis von Mythos / Wort und Ritus stellt eine zentrale Frage im Zusammenhang religionsgeschichtlicher Fragestellungen dar, mit der auch ich gegenwärtig im Blick auf die Visionen Ezechiels befaßt bin. Entgegen einem protestantischen Vorurteil zeigt sich in der innerprophetischen Religionsgeschichte eine zunehmende Verlagerung der Schwerpunkte vom *Wort* (דְּבַר) zur *Vision* (חֲזִיוֹן / מִרְאָה). In der Apokalyptik ist der Prophet schließlich fast nur noch Seher, selbst sein »Wort« ist im ambivalenten und insofern stets neu interpretierbaren Bild des Geschauten aufgegangen. Prototypisch ist hier Ez 1 zu nennen, formgeschichtlich eine ursprünglich selbständige Vision (innerhalb des sekundären Zusammenhangs Ez 1-3), die das Sehen dem Hören nicht nur vorordnet, sondern dieses durch das majestätische Bild vom thronenden Gott und seiner Gefolgschaft bereits vollständig ver-

drängt und jenseits des Bildhaften keine weiterführende Botschaft an das Volk enthält als die Darstellung von Himmelswesen! Das Sehen beginnt bereits hier das Hören zu verdrängen (Ez und nicht etwa Sach oder Dan ist der Ahnherr der Apokalyptiker).

Die Tradenten bzw. Redaktoren der prophetischen Überlieferungen haben diesem Verdrängungswettbewerb dadurch Rechnung getragen, daß für sie bereits alles »Schauung« ist, was einem Propheten an Offenbarungen zuteil wurde, selbst wenn es sich überwiegend oder ausschließlich um Auditionen handelt (Am 1,1; Jes 1,1; 2,1; Mi 1,1; Nah 1,1; Hab 1,1; Ob 1,1). Dies hängt mit einem späteren Prophetenbild zusammen, das in die Apokalyptik mündet. Während bei Amos (und bei Jesaja) die Vision noch Dienerin des dominierenden Wortereignisses ist, vertauschen sich die Wertigkeiten in (spät-)nachexilischer Zeit. Die Vision und nicht das Wort ist zum Ausweis des Propheten bzw. Apokalyptikers geworden, selbst wenn die Vision sprachlich vermittelt wird oder Gesprächsstoff enthält. Ihr Inhalt sind primär *Bilder*. Dies geht einher mit der symbolistischen »Verrätselung« (Wellhausen) des ursprünglich allgemeinverständlichen Wortgeschehens. Jetzt wird auch ein vermittelnder *ange*[6]-*lus interpre*s notwendig (erstmal Ez 8,2ff), eine Aufgabe, die ursprünglich der Prophet selbst wahrgenommen hatte.

Diese Entwicklung hat jedoch eine Vorgeschichte: Sowohl »nomadische Seher« (vgl. Mowinckel, Fohrer, Vetter) wie Bileam (vielleicht auch Samuel), als auch die Zeichenhandlungen der Propheten machen deutlich, daß es mit dem »Wort« (דְּבַר) in der Bibel nicht so lutherisch zugeht, wie man dies im Blick auf den Bibelkanon durchaus wohlwollend meinen möchte. Wenn zudem beachtet wird, in welcher Quantität der göttliche Imperativ des »Hinsehens« (hebr.: רָאָה, gr.: ὁδοῦ) im Bereich der angeblich rein wortorientierten Prophetie (und im Neuen Testament) begegnet, mag man Deinen wohl despektierlich gemeinten Hinweis auf eine »Komplettierung« der Predigt (S. 3) nicht unwidersprochen hinnehmen. Selbst Jesus fordert in guter weisheitlicher Tradition dazu auf, die Lilien des Feldes auf das Auge wirken zu lassen, um durch das Betrachten von Blumen etwas über Gottes Providenz zu lernen (Mt 6,28). Und warum wird ein Angelpunkt der Apg, die Heidenmission, wohl mittels einer dreimaligen Vision von den unreinen Tieren (Apg 10,9ff) gedeutet (was in der Apologie von Kap. 11 erneut betont wird), wenn Petrus der Sachverhalt ohne alle visionäre Dramatik durch die seit Pfingsten ergehende Stimme des Heiligen Geistes mitzuteilen wäre (so in 10,19!). Etwas salopp gefragt: Wozu dann noch das visionäre Brimborium? Sollte die sinnfällige Beziehung von Vision und deutendem Wort nur (eine an sich überflüssige) Redundanz zum längst hinreichenden Wortgeschehen sein? Für uns Protestanten vielleicht – für Lukas offensichtlich nicht.

Mit diesen Ausführungen antworte ich auf Deine – wohl rhetorisch gemeinte – Frage (S. 3) in aller Eindeutigkeit: *Ja, selbstverständlich kann der Mensch weitaus besser sehen als hören!* Dies ist m.W. längst anthropolo-

gisches Allgemeinwissen. Dafür gibt es aber auch zahlreiche biblische (sogar neutestamentliche) Belege. Indirekt wird die Prävalenz des Sehens sogar durch Paulus bestätigt, der das auf das Wort bezogene »Glauben« lediglich für eine – freilich unverzichtbare – Vorstufe des eschatologischen »Schauens« hält (2Kor 5,7), das er zweifellos für vorzüglicher hält! Daß der Apostel selbst in der Gegenwart nicht völlig auf das »Schauen« zu verzichten gewillt ist, zeigen Stellen wie Röm 11,22 und 2Kor 3,18.

Die Dominanz des Sehens über das Hören ist nicht nur a) durch die Verdrängung des Radios durch das Fernsehen eindrucksvoll belegt, sondern b) religionsgeschichtlich durch den Siegeszug der Apokalyptik über die Prophetie, c) biologisch dadurch, daß ein Mensch innerhalb eines definierten Zeitraumes zimal mehr Informationen durch Sehen aufnehmen und verarbeiten kann als über das Hören und d) linguistisch durch die unvermeidliche Verwendung von Metaphern in unserem Sprachgebrauch. Die Verwendung von Vergleichen, Bildern, Gleichnissen und Metaphern zeigt, daß Sprache die in uns gespeicherten Bilder abruf bzw. an diese appelliert. (Auch die Computertechnik hat sich diesen Umstand in den vergangenen Jahren zunutze gemacht, als sie verbale Anleitungen zunehmend durch graphische Benutzeroberflächen ersetzte).

Dies gilt nun gerade auch für die *Gleichnisse Jesu*: Zwar kommt in ihnen das Reich Gottes *zur Sprache*, wie Du zu Recht einwendest (S. 4). Aber selbstverständlich kommt es dabei auch zu *Gesicht*! Ansonsten wäre die Verwendung eines allen Hörern geläufigen (und insofern bei ihnen abrufbaren) Bildes wie dem eines korntträgigen Ackerfeldes unnötig. Jesus könnte ja das Reich Gottes auch in thetischen Sätzen explizieren. Daß er es nicht tut, liegt wohl daran, daß er vom Reich Gottes nicht anders als in Bildern reden *kann*, um sich verständlich zu machen.¹¹ Sehr schön und m.E. völlig sachgemäß hat Helmut Thielicke die Gleichnisse als »Bilderbuch Gottes« bezeichnet. Gleichnis und Metapher entschränken die Sprache auf visuelle und andere sinnliche Wahrnehmungen (wie z.B. die Erfahrung der »Hitze des Tages«, die Beschwerden des Berufslebens usw. – vgl. Mt 20). Solche sinnlichen Wahrnehmungen werden durch die Sprache angeregt und in Erinnerung gerufen und nicht etwa ersetzt.

Freilich ist das Sehen ohne das deutende Wort ambivalent, weshalb das Wort unverzichtbar bleibt, während die anderen sensitiven Wahrnehmungen zumindest nützlich sind und von den Apokalyptikern (auch denen des Neuen Testaments) äußerst geschätzte Medien des Offenbarungsempfangs sind. Wenn gesagt [7] werden kann: »Schmecket und sehet wie freundlich der Herr ist« (Ps 34,9) und ein frommer Mensch der Bibel sein Glück darin findet, »die schönen Gottesdienste des Herrn zu schauen« (Ps 27,4), dann wird Dein bilderstürmerisches Pathos fragwür-

¹¹ Lassen wir an dieser Stelle einmal die heute umstrittene »markinische Gleichnistheorie« beiseite, die, falls sie im Wredeschen Sinne korrekt sein sollte, jedenfalls der Redaktion und nicht Jesus von Nazareth anzulasten ist.

dig, welches das »Wort« von allem Sinnlich-Empirischen aseptisch abzuheben versucht. Die kalte Unfreundlichkeit vieler Versammlungsräume unserer Gemeinden zeigt jedenfalls, wie weit wir uns vom alttestamentlichen und vom neutestamentlichen (und erst recht dem himmlischen: Offb 4; 21) Gottesdienst entfernt haben. Idealerweise sollte gerade im (Tauf-)Gottesdienst alles zusammenkommen, was eine unhaltbare Erkenntnistheorie auseinanderdividiert: Verbum, visio, actio Dei und reactio hominis [= Wort, Schau, Aktion Gottes, Reaktion des Menschen]. Dem »Wort« kommt in diesem Zusammenhang eine anleitende und deutende Funktion zu. Ich möchte es als das *Gleitmittel der Kommunikation des Leibes Christi* bezeichnen, aber es darf nicht mit der Kommunikation selbst gleichgesetzt werden, die sich auf vielfältige pneumatische Weise – ubi et quando visum est Deo [Confessio Augustana, 1530, Artikel V: »wann und wo es Gott gefällt«] – vollzieht, eben auch in rituellen und letztlich nicht rationalisierbaren empirischen Handlungen wie Taufe und Abendmahl.

Um dies auf die Taufe zuzuspitzen: In ihr begegnen *verbum* und *visio* in geradezu kongenialer Weise. Die Reduzierung dieses Geschehens auf einen Wortakt (egal ob Gott oder Mensch Urheber dieses Wortes sind) ist gerade aufgrund der Verschmelzung aller Dimensionen des Sinnlichen im Taufritus nicht einzusehen und stellt ein dogmatisches Postulat dar. Selbstverständlich ist auch das Hören der Predigt eine sinnliche Wahrnehmung (S. 3). Aber diese Art der Wahrnehmung hat keinen Anspruch auf Exklusivität, selbst wenn man im Glauben und nicht im Schauen lebt. Auch Paulus lebt nicht nur vom bloßen Hören, wie oben dargelegt. Von daher darf – und soll – durchaus auch die Nässe des Wassers gespürt und meinethalben auch etwas »gerochen« werden (S. 3), wenn dadurch die Annahme des gottlosen und verlorenen Menschen nur sinnfällig (»existentiell«) zum Ausdruck gebracht wird.

Noch einmal zum Thema »Komplettierung« des Heils durch die Taufe (S. 3). Du wirfst den Kindertäufern vor, mit Hilfe der Taufe alles nach- und einzuholen, was es an christlichem Heil gibt. Diese Kritik ist berechtigt! Aber unterliegst Du nicht andererseits einem ähnlichen Reduktionismus, wenn Du den (Tauf-)Ritus in gleicher methodologischer Monotonie durch das »Wort« ersetzt?

Wie sehr selbst das Neue Testament den Bereich des Empirisch-Sinnlichen theologisiert, zeigt nicht zuletzt die *theologia crucis* [= Kreuzestheologie] des Apostels Paulus, der in seinen leidvollen Erfahrungen die Stigmata Christi erkennt bzw. erkennen will (z.B. Phil 3,10). In Kol 1,24 wird dies sogar dahingehend interpretiert, daß der Apostel nun tatsächlich und *ex pressis verbis* eine sinnlich erfahrbare »Komplettierung« der Leiden Christi propagiert! Und werden in der Optik der Apg nicht eindeutige »Komplettierungs- oder Ergänzungshandlungen« durch die Apostel vorgenommen, denen Lukas offensichtlich ein Monopol auf die Weitergabe des Heiligen Geistes zugesteht und die gegenüber dem »le-

diglich« auf das Wort stützenden Evangelisten als übergeordnete und spendende Instanz präsentieren (Apg 8,12-17)? Manch anderer hat mit der Taufe sogar erst – die Bekehrung offensichtlich »komplettierend« – den Heiligen Geist empfangen (19,5f).

Aber dies ist im Grunde ein von Dir vom Zaun gebrochener Nebenkriegsschauplatz. *Denn in der Taufe geht es nach meiner Erkenntnis gar nicht um »Komplettierungen« aporetischer verbaler Heilsvermittlungen.* Dies ist eine viel zu enge, rationalistische Sicht der Dinge (in diesem rationalistischen Systemzwang vermeintlicher »Notwendigkeiten« scheint gerade Du methodisch Augustin viel näher zu stehen als ich). Mein Credo lautet: *Soteriologisch* ist das Wort der Verkündigung völlig ausreichend. Aber was ist dagegen einzuwenden, wenn dies in einer sinnfälligen, objektiven (ritualisierten) und äußerst ansprechenden Weise dem ganzen leibhaftigen Menschen durch die Taufe kräftig bestätigt wird? Nicht einer soteriologischen Komplettierung, sondern einer *modalen* Auslegung der Heilszusage rede ich das Wort. In diesem Sinn schrieb ich in meinem Brief vom 7. Juni (S. 3): »Ein Ritus steigert nicht ein Geschehen, sondern »inszeniert« dieses«. In unserem ThAK-Gutachten verleihen wir dem dadurch Ausdruck, daß wir sagen (vgl. ebd., S. 4): »Die Taufe gibt dem Täufling nichts anderes als es das Evangelium zusagt, aber sie gibt es anders (oder: in anderer Form)«. Natürlich kennt das Neue Testament »Komplettierungen« (s.o.), so wie es übrigens auch ein Wachstum im Glauben kennt (2Kor 10,15).

Warum soll es also trotz zahlloser exegetischer Belege und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse im Blick auf menschliche Wahrnehmungen keinen rituellen »Rest« geben, den die Predigt nicht auszudrücken in der Lage ist? Der Mensch hat bekanntlich fünf Sinne, wobei es für die Prävalenz des einen oder anderen keine schöpfungstheologische Begründung gibt. Jes 6,9 stellt jedenfalls einen un[8]zweideutigen Zusammenhang zwischen *Hören und Sehen in der Verkündigung des Propheten* her! Für Jesus hat das Auge als »Licht des Leibes« sogar eine besondere Dignität (Mt 6,22 par). Und sind nicht auch die *σημεῖα* Christi im JohEv als sichtbare (wenngleich ohne deutendes nicht hinreichende) Selbstoffenbarungen des Erlösers zu verstehen (Joh 12,37), die sogar dem einleuchten müßten, der Jesu Worte (!) nicht begreift (5,36; 10,37f; 14,11)? Joh kommt damit sogar einer auf das sichtbare Wunder fixierten *θεῖος ἀνὴρ-Christologie* [Erweis der Göttlichkeit Christi durch Wunder] bedenklich nahe (vgl. aber 20,29). Weder die Propheten (Zeichenhandlungen) noch die Apostel haben m.E. eine Korrespondenz von Hören und Sehen in Frage gestellt. Nicht einmal der Heilige Geist ist in seiner Funktion als Gebetshelfer nur wortorientiert, wenn er uns von unseren armseligen, um Worte ringenden Gebeten durch ein Seufzen erlöst (Röm 8,26).

Berücksichtigt man den ganzen Bereich des alttestamentlichen Kultus (der in der römischen Kirche eine bemerkenswerte, wenngleich fragwürdige Fortsetzung findet), so will mir Deine Abwertung des Empirischen nicht einleuchten. Ich erinnere an das schöne Wort Oetingers, daß die

»Leiblichkeit das Ziel aller Wege Gottes« sei, also auch des Wortes. Man muß dazu gar nicht die Inkarnationschristologie bemühen (die in Gefahr steht, zu einem Prinzip zu werden. Hier ist Deine Kritik berechtigt!). Aber bereits das »Wort« ist alttestamentlich zugleich eine Handlung (דָּבָר hat bekanntlich beide Bedeutungen), modern gesprochen: es hat die Fähigkeit, sich zu materialisieren. Wie unser praktischer Theologe an der Kirchlichen Hochschule, Klaus-Peter Jörns, zu sagen pflegte: Das Wort vermag sich bei den Hörern »einzubilden«. Predigt ist dann die Kunst der »Einbildung« des Wortes in unserem Leben. Durch den sprachlichen Verweis auf Bilder, die auch dem Hörer nicht nur »vor Ohr«, sondern vor Augen stehen, entschränkt sich das Wort und wird Bild. Im Ritus vermag dieses Wort schließlich sogar zur Handlung zu werden (דָּבָר). Und genau das ist m.E. in der Taufe der Fall: *Wort, Bild und Handlung werden eins und interpretieren sich gegenseitig*, indem sie sich an den ganzen (somatischen) Menschen wenden. Denn dem ganzen Menschen (selbst der von Dir schnöde übergangenen Nase!) gilt Gottes Heil, auch wenn dieses überwiegend sprachlich vermittelt und insofern erst gedeutet wird.

Daß Sprache in der Lage ist, Wirklichkeit zu setzen und zu verändern, steht für mich [...] außer Frage. Die rituelle Darstellung des Heils in Taufe und Abendmahl mag aber gerade uns – in dieser Hinsicht gefährdete – Menschen der Neuzeit davor bewahren, Gottes Heil für seine Geschöpfe mit einer philosophischen Theorie zu verwechseln. Die Verleiblichung des Heils hat gerade einer der »wortorientierten« Ahnherren der Reformation, Martin Luther, in seinem Nachdenken über Taufe und Abendmahl treffend erkannt.

Deine Position, die auf eine Polarisierung von Wort und anderen Wahrnehmungen (wie der visuellen) hinausläuft, scheint mir ein tatsächlich zwischen uns stehendes hermeneutisches Problem zu sein. Ich halte diese Differenzierung jedoch für eine Chimäre längst obsoleter Auseinandersetzungen. Dagegen setzte ich die exegetisch begründbare These, daß *Gottes Wort zur Selbsttranszendenz, d.h. auf eine sinnlich wahrnehmbare Verleiblichung drängt*. Das »Wort« entfremdet sich durch diese Verleiblichung keineswegs, sondern kommt auf diesem Wege zu seinem schöpfungsgemäßen Ziel (E. Käsemann). Lese ich Deinen Brief richtig, so scheinen sich selbst an diesem Punkt Möglichkeiten eines Konvergenz anzudeuten (S. 4). Hören und Sehen, Schmecken und Fühlen bilden eine unter der Regie des deutenden (und insofern »eindeutigen«) Wortes stehende Einheit, die nur die abendländische Metaphysik auseinanderzureißen in der Lage war. Alttestamentlich und m.E. auch neutestamentlich ist das Wort nicht aseptisch, will heißen: ohne empirischen Bezug zu haben, selbst wenn es der Empirie im Modus der Anfechtung begegnet und dieser mittels der *theologia crucis* standhält: »Auch wenn ich nichts von dir spüre, bleibe ich stets bei Dir ...«

Dein Kampf gegen verschiedene »Gewißheitsgrade« (S. 4) scheint ein mir klammheimlich untergemogeltes Kuckucksei zu sein. Aufgrund der

vorangegangenen Briefe ist mir deutlich, daß dies eine Deiner Hauptfronten ist, an denen Du kämpfst – allerdings hier nun gerade nicht als »Einzelkämpfer«! Ich bin Dir an dieser Stelle näher, als Du glaubst. Gewißheit gewinnt ein angefochtenes Gewissen sicher nicht nur aus einem korrekt vollzogenen Ritus (1Kor 10), sondern aus dem deutenden und zusagenden »Wort«, das freilich, wie im Fall der Taufe, einen Ritus begleiten und dirigieren kann. Insofern kann der Ritus durchaus im Dienst der Vergewisserung stehen (vgl. prophetische Zeichenhand[9]lungen!). Hier verdient der Hinweis Beachtung, daß in der Taufe Wort *und* Ritus in einer *entente cordiale* zusammenstehen.^[12] Die Taufhandlung ist also mitnichten wortlos.

Mit dem Ausdruck »Gehorsamsschritt« (ebd.) vermag ich durchaus etwas Positives zu verbinden. Paulus kann u.a. in Röm 1,5 von einem »Gehorsam des Glaubens« sprechen, wobei der Genitiv wohl explikativ zu verstehen ist. Ist der Gehorsam jedoch ein Gehorsam des *Glaubens*, so ist er auf ein existentielles, ein die ganze Person ergreifendes »Verstehen« angelegt. Denn Glaube ohne Verstehen gibt es nicht, bzw. verkommt zum Aberglauben (hier ist Bultmann recht zu geben). Taufe als Gehorsamsschritt wird in unseren Kreisen jedoch nicht immer als ein *verstehendes* Glauben gedeutet. Sehr im Gegenteil! Wo davon [= Taufe als Gehorsamsschritt] die Rede ist, fehlen meist die Argumente, die für die Taufe (z.B. von Landeskirchlern) geltend zu machen sind. Jesu Taufbefehl wird als autoritäres, nicht hinterfragbares Axiom verstanden, dem nur militärischer Gehorsam entspricht. Aus dem gläubig-verstehenden Gehorsam wird als ultima ratio schnell ein Kadavergehorsam! Solchem Mißbrauch des Gehorsams gegenüber bekräftige ich meine *These, daß man das, was man nicht versteht, auch nicht praktizieren soll*.

4. Mit zwei kleineren Repliken will ich diese schon wieder recht umfangreichen Ausführungen beschließen.

Die von »uns« (ThAK) kritisch angefragte *Öffentlichkeit* in der Taufe mag im Fall der Taufe des Philippus durch einen »Kutscher« o.ä. meinet halben – wohl mehr schlecht als recht, wie Du selbst zu empfinden scheinst – präsent gewesen sein. Aber Hand aufs Herz: Was ist mit einer solchen Argumentation gewonnen? Beachtlich ist doch das völlige Schweigen der Perikope über die Anwesenheit weiterer Personen. Erinnerung Deine rührende Bemühung um den »Kutscher« nicht ein klein wenig an die neologischen rationalistischen Spielereien des 18. Jahrhunderts? Sollte der Kutscher des Philippus die fehlende Öffentlichkeit repräsentieren, so wäre – in rationalistisch analoger Manier – gleich weiterzufragen, warum denn der gute Philippus nicht auch die dienstbare

¹² Vgl. W.H. Schmidt, Wort und Ritus. Beispiele aus dem Alten Testament, PTh 74 (1985), 68–83.

Entourage des Ministers in das missionarische Gespräch einbezogen hat. Sollten die Lakaien des Eunuchen nicht in gleicher Weise Nutznießer von Wort und Taufe werden? Wahrscheinlicher ist doch von der ganzen szenischen Disposition her vorausgesetzt, daß das Geschehen auf diese beiden Menschen (Eunuch und Evangelist) beschränkt zu denken ist. Die fehlende Erwähnung einer Öffentlichkeit ist darum m.E. auch keine bloße Nachlässigkeit. So zeigen etwa die Wundergeschichten formgeschichtlich durch ihren »Chorschluß« [M. Dibelius], daß eine Öffentlichkeit, sofern sie von Belang ist, durchaus in Erzählstoffen einen sinnvollen und wichtigen Ort haben kann. Das Verschweigen einer dritten Person bzw. einer Öffentlichkeit, die auch sonst bei Taufhandlungen m.E. keine konstitutive Rolle spielt, legt doch recht nahe, daß die Anwesenheit Dritter bei der Taufe ein *Adiaphoron* darstellt. M.a.W.: Mag die Öffentlichkeit bei der Taufe *kopräsent* sein oder nicht – ihre Beiwohnung spielt (in der Optik des Erzählers) für das Wesen der Taufe keine Rolle (anders in der eigenwilligen Umdeutung von Mk 1,11 / Lk 3,22 durch Mt 3,17).

Einen gleichsam »privaten« Charakter vermittelt auch die *Taufe des Apostels Paulus* in Apg 9,17-19a: Nicht einmal Zeit zum Essen hatte der Apostel zwischen Bekehrung bzw. Heilung und Taufe! Nachdem es ihm im Gefolge des Zuspruchs durch Ananias wie Schuppen von den Augen fiel, meldet Lukas schon präkulinarischen Taufvollzug (V 19). Die szenische Disposition erweckt beim Leser möglicherweise sogar den Eindruck einer Haustaufe, was manchen gewieften Baptisten den Schweiß auf die Stirn treiben oder ihn gar zur Anfechtung der apostolischen Taufe verleiten könnte (was, wenn in diesem Haus keine »Mikwe« für eine ausreichende Menge Wasser zur vollständigen Körperbedeckung zur Verfügung gestanden hat? – nicht auszudenken ...). Manche »exegetischen« Spielereien lassen sich wohl nur mit einer gehörigen Portion Humor ertragen. Was für die Umstände der Taufe des Eunuchen gesagt wurde, gilt auch hier, mit der Ausnahme, daß die *Kopräsenz* einer Öffentlichkeit in Apg 9,10-19 noch unwahrscheinlicher ist als in Apg 8. Auch hier ist wohl nicht mit der Vergeßlichkeit oder der Nachlässigkeit des Autors zu rechnen: Im selben Kapitel weiß Lukas die in diesem Fall wichtige Öffentlichkeit geschickt in Szene zu setzen (Apg 9,7!).

Dies läßt m.E. nur den Schluß zu, daß die Öffentlichkeit kein *konstitutives* (d.h. unabdingbares) sondern nur ein *akzidentielles* Element der Taufhandlung darstellt. Die Forderung nach einer angeblich [10] notwendigen *Kopräsenz* diffuser Öffentlichkeiten ist für eine auf das Wesentliche konzentrierten *Rechenschaft vom Glauben* damit nicht zu rechtfertigen. Sie ist nach meiner bisherigen Erkenntnis das ideologische Postulat einer Glaubensgemeinschaft, die ihre gottesdienstlichen Elemente ausschließlich auf demonstrativ-evangelistische Gesichtspunkte reduziert und damit liturgisch verarmt. (Zugleich ist dies ein Musterbeispiel für konfessionelle Exegese, die den von Dir beklagten landeskirchlichen Scheuklappen in nichts nachsteht!).

Eine letzte Bemerkung hinsichtlich der *Rechtsgemeinschaft*. Da sie Dir so am Herzen liegt, will ich sie Dir nur ungerne madig machen. Ludwig Köhler hat ihr in einem Anhang seines von mir sehr geschätzten Büchleins (*Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953, 143ff) ein schönes Denkmal gesetzt. Jedoch bitte ich zu beachten, daß Recht (משפט) und Gerechtigkeit (צדקה / צִדְקָה) im Alten Testament herzlich wenig mit unserer Vorstellung von einem verfaßten »Recht« gemein haben. Das rabbinische, von Christen [...] übernommene Tora-Verständnis – ursprünglich betraf die Tora kultische und nicht ethische Normen (Jer 18,18) – darf hier nicht ins Alte Testament hineingelesen werden. Die Propheten rekurrieren in ihrer harschen Kritik nirgends auf ein verfaßtes Recht (משפט) meint eher die auf Regierungsgeschick beruhende Sicherung der sphärisch verfaßten »sozialen Lebensordnung«. Mit unserem Verständnis von Gerichtsbarkeit und Rechtsstaat hat dies [...] wenig zu tun. Alle Versuche der Exegese, einen Bezug zwischen verfaßtem »Recht« und prophetischem Wort herzustellen, sind als gescheitert anzusehen, bzw. entstammen einer späteren Fiktion.¹³ »Recht und Gerechtigkeit« meinen im Alten Testament jedoch nicht juristische Rechtsbestimmungen, sondern heilvolle Lebenssphären im Sinne eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs, die den Erhalt und die Konvivenz des Gottesvolkes sichern. Ich erinnere an Klaus Kochs in der alttestamentlichen Forschung berühmten Aufsatz (»Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?«), in welchem er der Septuaginta die Schuld an der »Verrechtlichung der Theologie« gibt: »Hier, in der Septuaginta, wird die Religion in Rechtsbegriffe gefaßt, nicht schon im Alten Testament!«^[14]

Ich breche ab, Dir nun neuerlich eine *tabula rasa* hinterlassend, die möglicherweise manches Kopfzerbrechen oder Kopfschütteln auslösen mag. Ich bedauere, mich nicht kürzer fassen zu können. Die Komplexität der in Frage stehenden Dinge ist einfach zu erdrückend. Meine leise Hoffnung ist, daß Du aus diesem Konglomerat die eine oder andere Anregung für eine Fortsetzung unseres Gesprächs entnehmen kannst. In herzlicher, alle Kontroversen weit überragender Verbundenheit

Dein

[gez. Kim Strübind]

¹³ Der den alttestamentlichen Kanon in seiner vorliegenden Gestalt schaffende »Spätdeuteronismus« hat mit seinem universalen Konzept der Tora-Frömmigkeit die Utopie eines Israel-Verständnisses als »Rechtsgemeinschaft« erst ermöglicht.

¹⁴ Dieser Aufsatz ist mehrfach nachgedruckt worden. Vgl. zuletzt K. Koch, *Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. I*, hg. von B. Janowski und M. Krause, Neukirchen-Vluyn 1991, 65-103, Zitat: 100.

ANHANG 1:

Synopse der Fassungen des Taufartikels zur Rechenschaft vom Glauben (Art. 2 / 3) für das Gebiet der Bundesrepublik Deutschland, der Schweiz und Österreichs (»Westfassung«) von 1977 sowie der auf dem Gebiet der ehemaligen DDR (»Ostfassung«) gültigen Formulierung des Taufartikels von 1978¹⁵

»Westfassung« (1977) Glaube und Taufe	»Ostfassung« (1978) Glaube und Taufe	Neufassung (1995) Glaube und Taufe
Gott bietet allen, die das Evangelium von Jesus Christus hören, darin seine Gnade an. In seinem Wort fordert er die Antwort des Glaubens. Gottes Geist befähigt den Menschen zu einer mündigen Entscheidung für Jesus Christus. Wer sich in Buße und Glauben zu Gott hinwendet, empfängt Vergebung seiner Schuld und ewiges Leben.	Gott bietet allen, die das Evangelium von Jesus Christus hören, darin seine Gnade an. In seinem Wort fordert er die Antwort des Glaubens. Gottes Geist befähigt den Menschen zu einer mündigen Entscheidung für Jesus Christus. Jeder, der sich in Buße und Glauben zu Gott hinwendet, empfängt Vergebung seiner Schuld und ewiges Leben.	Gott bietet allen, die das Evangelium von Jesus Christus hören, darin seine Gnade an: Jeder, der sich in Buße und Glauben zu Gott hinwendet, empfängt Vergebung seiner Schuld und ewiges Leben. Gott erwartet von jedem die Antwort des Glaubens, zu der er ihn durch seinen Geist befähigt.
Die Umkehr des Menschen zu Gott kommt zum Ausdruck in seinem Bekenntnis zu Christus, das er vor Gott und den Menschen in der von Jesus Christus eingesetzten Taufe ablegt. Deshalb taufen wir nach der Lehre des Neuen Testaments nur solche Menschen, die die Taufe aufgrund ihres persönlichen Glaubens begehren und ihren Willen bekunden, mit Gottes Hilfe ein verbindliches Leben in der Nachfolge Jesu Christi zu führen.	Wer das Wort angenommen hat, bittet um die von Christus eingesetzte Taufe. Die Gemeinde hört sein Zeugnis und nimmt ihn an als Schwester oder Bruder in Christus. Sie vollzieht im Gottesdienst die Taufe durch Untertauchen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.	Wer Christ wird, wendet sich von allem Bösen ab, bekennt fortan Jesus Christus als seinen Herrn und erklärt sich bereit, als Glied der Gemeinde ein verbindliches Leben in der Nachfolge Jesu Christi zu führen.

¹⁵ Zit. nach G. Balders / U. Swarat, Textbuch zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994, 6; Bund Ev.-Freik. Gemeinden in Deutschland (Hg.), Anträge, Informationen und Berichte für den Bundesrat 1995, Bad Homburg 1995, 21.

»Westfassung« (1977) Glaube und Taufe	»Ostfassung« (1978) Glaube und Taufe	Neufassung (1995) Glaube und Taufe
Die von Jesus Christus eingesetzte Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, die die christliche Gemeinde mit Wasser und durch Untertauchung des Täuflings vollzieht, ist Zeichen der Vergebung der Sünden, der Annahme des Menschen durch Gott und der Erneuerung des Menschen durch den Heiligen Geist. In der im Glauben empfangenen Taufe erhält der Täufling Anteil am Sterben und Auferstehen Jesu Christi und wird ihm als seinem Herrn übereignet.	In der Taufe läßt sich der Täufling öffentlich-verbindlich auf seinen Glauben und auf Christus als den Grund seines Glaubens festlegen. Er gibt sein Leben ohne Christus ins Grab, um in der Nachfolge das Leben Christi mitzuleben. Dazu erbittet er in der Taufe die Gnade Gottes. Gleichzeitig willigt er ein in eine Lern- und Dienstgemeinschaft mit der Gemeinde, die sich vor Gott mit dem Getauften geistlich und sozial solidarisch erklärt.	Jesus Christus hat seine Gemeinde beauftragt, die an ihn Glaubenden zu taufen. Die Taufe bezeugt die Umkehr des Menschen zu Gott. Deshalb sind nur solche Menschen zu taufen, die aufgrund ihres Glaubens die Taufe für sich selbst begehren. Die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens hin wird nur einmal empfangen. Nach der im Neuen Testament bezeugten Praxis wird der Täufling in Wasser untergetaucht. Die Taufe geschieht auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes: Der Täufling wird so der Herrschaft Gottes unterstellt.
In der Taufe wird der Täufling durch die Gabe des Heiligen Geistes zu einem neuen Leben des Lobes Gottes in der Nachfolge Jesu Christi zugerüstet.	Die Taufe gehört in den Wirkungsbereich des Heiligen Geistes zur Auferbauung der christlichen Gemeinde. Sobald wir uns aber bemühen, das geistliche Geschehen in der Taufe in Begriffe zu fassen, kommen wir zu unterschiedlichen Aussagen. Die einen sehen nach ihrem Verständnis des Neuen Testaments die Taufe grundsätzlich als ein auf das Evangelium antwortendes Handeln des Menschen, der aber nicht aus sich selbst antwortet, sondern erfüllt und getragen von Gottes Geist. Zu ihm wird Gott sich bekennen mit neuen Beweisen seiner Treue und mit der Verleihung neuer Gaben und Aufgaben. Die anderen sehen in der im Glauben empfangenen Taufe sowohl ein Handeln des Menschen als auch ein Handeln Gottes.	Durch den Vollzug der Taufe wird dem Täufling bestätigt, was ihm das Evangelium zusagt und wozu er sich vor Gott und Menschen bekennt: Jesus Christus ist auch für mich gestorben und auferstanden. Mein altes Leben unter der Herrschaft der Sünde ist begraben, durch Christus ist mir neues Leben geschenkt. Gott gibt mir Anteil an der Wirkung des Todes Jesu Christi. Er läßt auch die Kraft seiner Auferstehung an mir wirksam werden, schon jetzt durch die Gabe des Heiligen Geistes und einst durch die Auferweckung zum ewigen Leben.

»Westfassung« (1977) Glaube und Taufe	»Ostfassung« (1978) Glaube und Taufe	Neufassung (1995) Glaube und Taufe
In der Taufe läßt er sich in den einen Leib Christi eingliedern und in die Gemeinschaft der Gemeinde aufnehmen. Durch die Taufe solidarisieren sich Christus und seine Gemeinde mit dem Täufling, der zum Kampf und Leiden im Reich Gottes in Pflicht genommen wird.	Der Täufling wird in seiner Taufe an seinen Herrn übereignet und läßt sich in den Leib Christi eingliedern.	Mit der Taufe läßt sich der glaubende Mensch als Glied am Leib Christi zugleich in die Gemeinschaft einer Ortsgemeinde eingliedern. Dort erkennt er seine geistlichen Gaben und Aufgaben und übt sie zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen aus, dort erfährt und gewährt er Hilfe und Korrektur.

ANHANG 2:

Theologischer Arbeitskreis der Initiative
»Einheit zwischen Ost und West« (ThAK)
im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland

Stellungnahme zur Novellierung des Taufartikels in der »Rechenschaft vom Glauben« (Artikel 2 / 3) mit einer Synopse der sprachlichen und strukturellen Probleme des Entwurf des Taufartikels (1994/95) (für den Bundesrat 1995 in Bochum geringfügig überarbeitete Version)

1. Hauptprobleme der inneren Logik, der Struktur und der theologischen Deutung der Neufassung

1. Die Fassung des Taufartikels in vier Absätze (1. Taufpräambel bzw. Taufvoraussetzung – 2. Taufvollzug – 3. Bedeutung der Taufe für das Individuum – 4. Ekklesiologische Taufbedeutung) ist durchaus sinnvoll. Die in der Vorlage entfaltete Abfolge ist jedoch hinsichtlich des zu Tage tretenden Erkenntnisweges problematisch, da er in seiner Darstellung die *Taufpraxis* der Reflexion über den *theologischen Sinn der Taufe* vorschaltet.

a) Die Gliederung der Darstellung erweckt den Eindruck, als ob der Abwehr der von den Großkirchen geübten »Unmündigentaufe« größere Bedeutung zukäme als der Entfaltung des *Wesens* der Taufe. Plausibler und systematisch-theologisch konsequenter scheint folgende Darstellungsweise: 1. Der Grund der Taufe (Taufvoraussetzung), 2. Der Sinn der Taufe, 3. Der Vollzug der Taufe. *Der Taufvollzug kann nur vom Sinn der Taufe her*

entwickelt und verständlich gemacht werden. Der Entwurf erweckt den Eindruck, es sei gerade umgekehrt. Dies wirkt wie unnötige Polemik.

b) Durch die Nachstellung des eigentlich deutenden Teils (3. Abs.) wird der Eindruck erweckt, der Baptismus verstehe sich nicht als »Taufbewegung«, sondern lediglich als »Taufzeitpunktbewegung«.

c) Die Verfasser des Entwurfs handeln zudem strukturell inkonsequent, wenn sie im 2. Absatz durch den 2. Satz (»Die Taufe bezeugt die Umkehr des Menschen zu Gott.«) die eigentlich erst im 3. Absatz angestrebte theologische Deutung vorwegnehmen (Prolepse). Dieser Bruch in der systematischen Logik beruht auf der an sich richtigen Einsicht, daß ohne vorgängige Darstellung der *Bedeutung* der Taufe eine *Taufpraxis* nicht sinnvoll entfaltet werden kann (s.o.). Der 2. Satz des 2. Absatzes belastet damit die Transparenz und Nachvollziehbarkeit des Erkenntnisweges.

2. Eine vergleichbare Inkonsistenz der darstellenden Logik zeigt sich durch den letzten Satz des 2. Absatzes (»Der Täufling wird so der Herrschaft Gottes unterstellt«). Dieser Satz stellt ein deutendes Element dar und greift neuerlich dem 3. Absatz vor. Zudem verwirrt dieser Satz durch seine Beziehungslosigkeit zu der im 2. Satz gegebenen Deutung, die Taufe »bezeugt die Umkehr des Menschen zu Gott«. Die unter uns umstrittenen und schwer harmonisierbaren anthropozentrischen bzw. theozentrischen Deutungen des Taufgeschehens werden zwar angedeutet, andererseits jedoch nicht problematisiert. Beide Ansätze stehen beziehungslos nebeneinander.

Der Abschnitt über die Taufpraxis sollte der Auslegung des theologischen Sinns der Taufe nachgeordnet werden, wobei beide Bereiche konsequent als Verhältnis von »theologischem Grund und praktischer Konsequenz der Taufhandlung« darzustellen wären. Dies erhöht die innere Geschlossenheit und die Nachvollziehbarkeit unserer Tauflehre, die durch ihr Abweichen von der übrigen Christenheit um größtmögliche argumentative Klarheit bemüht sein muß.

3. Der Taufartikel erweckt den Schein eines innerhalb des BEFG bestehenden Konsenses hinsichtlich der Bedeutung der Taufe. Dies ist aber nicht der Fall, bzw. gilt nur hinsichtlich des *Taufvollzugs* und der Vorgängigkeit des Glaubens vor der Taufe. Die *Deutung* der Taufe wird unter uns jedoch äußerst kontrovers diskutiert (demonstratives Bekenntnisgeschehen oder göttliche Heilszusage?). Eine »Rechenschaft vom Glauben« sollte der Tatsache einer pluriformen Deutung nicht auszuweichen versuchen, sondern den bestehenden – und zumindest vorläufigen – Dissens in dieser Frage als schriftgemäße Möglichkeit der Taufinterpretation in unseren Gemeinden festhalten (vgl. unierte Kirchen).¹⁶ Eine

¹⁶ An dieser Stelle können Christen auch vom Judentum lernen, das in der Darstellung seiner religiösen Überzeugungen der *demokratischen Vielfalt* dadurch Ausdruck verleiht, daß die verbindliche jüdische Auslegung der heiligen Schrift – der sog. »Talmud« – stets die Meinungen aller Gesprächspartner zu einem konkreten theologischen Problem

Rechenschaft vom Glauben hat durchaus die Freiheit, in ihrer Darstellung beschreibend (und nicht normativ) zu verfahren. Hierin besteht ein bedeutsamer Unterschied zu einem »Bekenntnis«.

4. Viele der für das Taufverständnis herangezogenen Deutekategorien vermitteln den Eindruck, Taufe sei primär ein juristisches bzw. ein verwaltungstechnisches Phänomen des autonomen Menschen des 20. Jahrhunderts. Dies zeigt sich z.B. bei Verben wie »bereit erklären«¹⁷ oder durch den Hinweis, die Taufe »bezeuge«¹⁸ oder »bestätige«¹⁹ einen bestehenden Sachverhalt. Die Taufe war jedoch im Urchristentum kein Verwaltungsakt einer Kirchenbehörde, um die Rechtmäßigkeit einer Mitgliedschaft zu attestieren.²⁰ Der Hinweis, die Taufe »bezeuge« die Umkehr, verweist in den Bereich von Urkunden, d.h. amtlicher Bescheinigungen. »Ein Dokument gehört jedoch nicht wesentlich zu der Sache, die es dokumentiert. Es ermöglicht lediglich die Erkenntnis einer Sache« (A. Klassen). Es sollte darauf geachtet werden, daß eine »Rechenschaft vom Glauben« die eher verwaltungstechnischen Folgeaspekte einer gottesdienstlichen Handlung (Mitgliedschaft in einer Freikirche) von den genuin theologischen Aspekten (z.B. Taufe als Heilszusage, Übereignung an Gott) unterscheidet und dabei den theologischen Aussagen den Vorrang gibt.

5. Der Entwurf deutet die Taufhandlung als eine »Bekenntnishandlung« des Täuflings, in der die Umkehr des Menschen zu Gott demonstriert wird. Diese Deutung erweist sich insofern als problematisch, als sich trotz einer Vielzahl von Taufdeutungen im Neuen Testament keine sprachlichen oder inhaltlichen Anhaltspunkte für ein Verständnis der Taufe als »menschliches Bekenntnis« nachweisen lassen.²¹

überliefert. Die systematische Kraft der rabbinischen Theologie gründet in der Evidenz der Argumente, weshalb sie nicht nur den Konsens, sondern auch den Dissens abweichender Meinungen zu würdigen vermag.

¹⁷ 1. Abs., Satz 4.

¹⁸ 2. Abs., Satz 2.

¹⁹ 3. Abs., Satz 1.

²⁰ Die Sprache der Neufassung assoziiert ein quasi-amtliches Taufverständnis, das zahlreiche Bezüge zum Bereich der Rechtsprechung und standesamtlicher Befugnisse aufweist (vgl. Eidesstattliche Erklärungen, Beurkundungen, Bescheinigungen, Beglaubigungen etc.). Diese entspricht jedoch nicht der Welt des Neuen Testaments, da das Urchristentum u.a. aufgrund der Spannungen zwischen »Staat« und »Gemeinde« keine amtlichen Kirchenbehörden unterhielt.

²¹ Vgl. dazu G. Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn 1981; O. Hofius, *Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, ZThK 91 (1994), 134-156. – Die neutestamentlichen Formulierungen legen eher nahe, die Taufe umgekehrt als ein *Bekenntnis Gottes zum Menschen* aufzufassen. Dafür spricht nicht nur die Taufformel, die als Übereignung des Menschen an Gott einen Herrschaftsakt Gottes darstellt (»Ich taufe dich auf den Namen des Vaters ...«), sondern ebenso die in der Taufe Jesu ergangene Zusage: »Du bist mein lieber Sohn«. Auch die Christen werden von Paulus als »Kinder« oder »Söhne Gottes« angesprochen (Röm 8,14-21; 2Kor 6,18; Gal 3,26 u.ö.), was allen Christen in der Taufe sinnfällig zugesprochen wird.

2. Synopse der sprachlichen (semantischen) und theologischen Probleme / Vorschläge zur Neuformulierung

Abs. / Satz	Entwurfstext 1995	Kritik	Vorgeschlagene Neuformulierung
Abs. 1, Satz 1	»Gott bietet allen, die das Evangelium von Jesus Christus hören, seine Gnade an.«	Was ist mit den Menschen, die das Evangelium (noch) nicht hören? – Der Doppelpunkt stellt zudem zwei Sätze ohne argumentative Verbindung nebeneinander, die miteinander verbunden werden sollten.	»Im Evangelium von Jesus Christus bietet Gott allen Menschen seine Gnade an.«
... Satz 2	»Jeder, der sich in Buße und Glauben zu Gott hinwendet, empfängt Vergebung seiner Schuld und ewiges Leben.«	Die Nebeneinanderordnung von Buße und Glauben und die zudem inkorrekte Reihenfolge der Begriffe sind irreführend (Buße vollzieht sich im Glauben).	»Jeder, der im Glauben die Buße vollzieht und sich in dieser Weise zu Gott hinwendet, empfängt Vergebung seiner Schuld und ewiges Leben«
... Satz 3	»Gott erwartet von jedem ...«	Diese Aussage ist psychologisierend und undogmatisch.	»Gott ruft und befähigt durch das Evangelium jeden Menschen zur Antwort des Glaubens«
... Satz 4	»Wer Christ wird, wendet sich von allem Bösen ab, bekennt fortan Jesus Christus als seinen Herrn und erklärt sich bereit, als Glied der Gemeinde ein verbindliches Leben in der Nachfolge zu führen«	1) Bekehrung wird hier als »eidliche Verpflichtung« des Täuflings verstanden. Sie weckt eher ethizistisch-gesetzliche als heilvolle Assoziationen, die überdies den Anschein ethischer Perfektibilität erwecken. 2) Das sich »Bereit-Erklären« des Täuflings ist einerseits psychologisierend, andererseits »kirchenamtlich« (»eidstattliche Erklärungen«). 3) Was ist ein »verbindliches Leben«? Verbindlich kann eine Erklärung oder ein Vertrag, aber kein »Leben« sein. Der Ausdruck ist semantisch nicht sinnvoll. ¹ Christusbefolgung ist zudem immer »verbindlich« (Tautologie). Andernfalls ist sie gerade nicht »Nachfolge«.	»Wer Christ wird, bekennt fortan Jesus Christus als seinen Herrn und wendet sich deshalb von allem Bösen ab. Als Glied der Gemeinde führt er ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi.« (oder: »... folgt er Jesus nach«)
Abs. 2, Satz 2	»Die Taufe bezeugt die Umkehr des Menschen zu Gott ...«	Die Taufe bezeugt nicht nur die Umkehr des Menschen zu Gott, sondern auch die Zuwendung Gottes zum Menschen.	»Die Taufe bezeugt die Umkehr des Menschen zu Gott und die Zuwendung Gottes zum Menschen.«

Abs. / Satz	Entwurfstext 1995	Kritik	Vorgeschlagene Neufassung
Abs. 2, Satz 3	»Deshalb sind nur solche Menschen zu taufen, die ... begehren.«	Die Formulierung »sind zu taufen« ist überflüssige Polemik gegen die Großkirchen. Eine Beschreibung unseiner Glaubens hat solche, aus dem konfessionellen Zeitalter stammenden Verdikte über andere Kirchen nicht nötig. Freikirchen leben – bei aller Kritik – in versöhnter Verschiedenheit mit anderen Kirchen und Gemeinschaften.	»Deshalb taufen wir Menschen, die aufgrund ihres Glaubens die Taufe begehren.«
... Satz 7	»Der Täufling wird so der Herrschaft Gottes unterstellt.«	Das Besondere dieser Herrschaft, wie es die Taufe gerade zum Ausdruck bringt, wird nicht genannt. – Es gilt zudem zu bedenken, daß das Unterstellen unter die Herrschaft Gottes bereits in der Bekehrung (vor der Taufe) stattgefunden hat.	»Dem Täufling wird zugesagt, daß er der gnädigen Herrschaft Gottes unterstellt und dessen Eigentum geworden ist.«
Abs.3, Satz 2-5	»Jesus Christus ist auch für mich gestorben ... durch die Auferweckung zum ewigen Leben«.	Durch dieses Ich-Bekenntnis innerhalb des Bekenntnisses wird stilistisch verschleiert, ob die Taufe lediglich eine Wiederholung des vor der Gemeinde vorab artikulierten Bekenntnisses darstellt (Taufe als Bekenntnisakt) oder eine Bestätigungshandlung des Bekenntnisses (vgl. Vordersatz) oder beides zugleich ist. Theologisch bedenklich ist vor allem, daß dieser – unklar formulierte – Abschnitt den Eindruck erweckt, Taufe stelle eine Selbstzusage oder Selbstvergewisserung der Vergebung dar. Taufe hörte damit auf, neutestamentliche und erst recht evangelische Taufe zu sein. ²	[Der ganze Absatz sollte u.E. gründlich überarbeitet werden. Die sprachliche Reformulierung der auf den Täufling bezogenen Taufdeutung stellt das Hauptproblem des Taufartikels dar. Ein – erster – Vorschlag:] »Durch den Vollzug der Taufe wird dem Täufling rituell zugesagt, was ihm das Evangelium eröffnet hat: Vergebung der Schuld, ewiges Leben, Erfüllung mit dem Heiligen Geist und seinen Gaben, das ›Sein in Christus‹ und die Gliedschaft am Leibe Christi. Die Taufe gibt dem Täufling nichts anderes als es das Evangelium zusagt, aber sie gibt es anders [oder: in anderer Form]«

¹ Die Formulierung erweckt zudem den Eindruck, als sei ein Leben, das nicht im Glauben geführt wird, »unverbindlich«. Das gewählte Attribut ist weder erhellend, noch stellt es ein Differenzkriterium gegenüber dem Unglauben dar. Es ist schlechthin interpretationsbedürftig.

² Es sollte zudem darauf geachtet werden, daß der sachlich beschreibende Stil der »Rechenschaft« nicht durch den Wechsel in die 1. Person Singular (»Ich-Bekenntnis«) seine sonst klare Kontur verliert.

Abs. / Satz	Entwurfstext 1995	Kritik	Vorgeschlagene Neufassung
Abs. 3, Satz 3	»Mein altes Leben unter der Herrschaft der Sünde ist begraben, durch Christus ist mir neues Leben geschenkt.«	Das ist wohl wahr, aber im Blick auf den in der Taufe »ertränkten alten Adam« gilt: »Das Bist kann schwimmen« (Luther). Die anthropologische Erkenntnis, daß ein Christ »Sünder und Gerechter zugleich« ist (<i>simul iustus et peccator</i>) müßte stärker unterstrichen werden. Der Artikel sollte jedenfalls die auch dem Christen geltende, bleibende Kraft der Versöhnung Christi zum Ausdruck bringen.	[An diesem Satz müßte noch gearbeitet werden, etwa i.S.v.:] »Das alte Leben unter der Herrschaft der Sünde ist mit der Taufe begraben. Jeder Getaufte ist durch Christus ein neuer Mensch und ein Glied an seinem Leibe. Er lebt auch sein der Taufe folgendes Leben unter der Verheißung und Kraft der gnädigen Vergebung.«
Abs. 4, Satz 1	»Mit der Taufe läßt sich der glaubende Mensch als Glied am Leib Christi ... eingliedern.«	1) Die Bezugsquelle dieses Satzes (1Kor 12,13) spricht im griechischen Grundtext davon, daß »wir durch den Geist (!) alle zu einem Leib getauft worden sind (!)«. Der Mensch »läßt sich« nicht eingliedern, sondern er <i>wird</i> durch den Geist Gottes eingegliedert (Passiv). Hinter der Entwurfs-Formulierung steht wohl eher die moderne Vorstellung von der vermeintlichen Autonomie des Menschen, nicht jedoch das Neue Testament, demzufolge man immer Sklave eines von zwei Herren ist (Röm 6,16ff, Mt 6,24). 2) Das dominierende Subjekt der Taufgeschehens ist nicht der willige Mensch, sondern entweder Gott (Tit 3,4f) oder Christus (Eph 5,26) oder der Heilige Geist (1Kor 12,13), d.h. in jedem Fall der trinitarisch zu denkende Gott.	»Mit der Taufe wird der glaubende Mensch durch den Heiligen Geist als Glied am Leib Christi ... eingegliedert.«
... Satz 2	»... dort erfährt und gewährt er Hilfe und Korrektur«	Dieser Satz könnte durch die Formulierung der ehemaligen Ostfassung von der Lern- und Dienstgemeinschaft ergänzt werden, deren Streichung nicht unbedingt einleuchtet.	»Die Taufe schließt ein (impliziert), daß sich der Täufling verbindlich auf seinen Glauben an Jesus Christus festlegen läßt. Der Täufling willigt in eine Lern- und Dienstgemeinschaft mit der Gemeinde ein, die sich vor Gott mit dem Getauften geistlich und sozial solidarisch erklärt. In der Gemeinde erfahren und gewähren die Getauften einander Hilfe und Korrektur.«

Die oben genannten Probleme lassen es ratsam erscheinen, den Entwurf zur Novellierung des Taufartikels neuerlich zu überarbeiten oder gänzlich neu zu fassen. Die Verfasser hoffen, mit ihren Anmerkungen zugleich einen Beitrag zu einer auch für die anderen Kirchen einsichtigen Begründung der im *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland* vollzogenen Taufpraxis zu leisten. Unsere sprachliche Sorgfaltspflicht hat in besonderer Weise dem Taufartikel unserer ›Rechenschaft vom Glauben‹ zu gelten, da unsere Gemeinschaft das Taufverständnis und die daraus resultierende Praxis der Gläubigentaufe als kirchentrennende Eigenart betrachtet. Dem – positiven – Zweck, unsere konfessionelle Eigenart von der Sache her zu begründen, sollen auch die kritischen Anmerkungen dienen.

Berlin, den 23.5.1995

Für den Theologischen Arbeitskreis:
 Prof. Dr. Erich Geldbach
 Dr. Thomas Niedballa
 Dr. Volker Spangenberg
 Dr. Andrea Strübind
 Dr. Kim Strübind
 Bernd Wittchow

ANHANG 3:

Über die Taufe – über meine Taufe

*Eine persönliche Rechenschaft über den Sinn der Taufe aus der Sicht
 eines ehemaligen landeskirchlichen Christen²²*
 von Jens Hobohm

»Taufe«, »Wiedertaufe«, »Taufe auf den Namen Jesu«, »Glaubenstaufe« ... Viele Begriffe tauchen im Zusammenhang mit der Tauffrage auf und vermitteln damit bereits einen kleinen Eindruck von der Vielfalt und der Verwirrung, die in dieser Frage herrscht. In meiner Heimatgemeinde, einer evangelisch-reformierten Kirchengemeinde in Siegen, spielte die Taufe eine untergeordnete Rolle. Zwar gab es auch einige kritische Stimmen zur Kindertaufe, so z.B. von einem unserer Pastoren, der selber sei-

²² Anm. d. Red.: Der Autor ist kein Theologe im engeren Sinn des Wortes, sondern Mitglied einer Baptistengemeinde in Berlin. Er hat sich intensiv mit der Frage der eigenen Taufe auseinandergesetzt. Diese – sehr persönliche und zugleich theologisch gehaltvolle – Reflexion mag veranschaulichen, daß ein die Grenzen der Fachwissenschaft transzendierendes theologisches Gespräch lohnenswert ist und in der Ortsgemeinde sein Ziel finden muß.

ne Kinder nicht hatte taufen lassen. Er erklärte uns den Konfirmandenunterricht einmal als »nachgeholten Taufunterricht«. Aber ansonsten wurde ich nach meiner Erinnerung nie mit der Tauffrage konfrontiert. Für mich gewann die Frage der Taufe an Bedeutung, als ich mich in Berlin-Lichterfelde einer *Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde* (Baptisten) anschloß. Hier wurde ich hin und wieder auf die Taufe angesprochen oder erlebte Verwunderung, wenn man feststellte, daß ich noch nicht »richtig« getauft war. Da ich von Anfang an wie selbstverständlich als Mitarbeiter in die Gemeinde integriert wurde (obwohl ich nicht Mitglied der Gemeinde war), erlebte ich den »kleinen Unterschied« zunächst nicht als trennend. Während ich im allgemeinen einer Glaubenstaufe zustimmte, wurde ich allerdings immer wieder auf die ungeklärte Bedeutung meiner eigenen (Säuglings-)Taufe aufmerksam, wenn in der Gemeinde eine Taufe stattfand. Nachdem ich etwa vier Jahre in der Gemeinde – und doch nicht Mitglied – gewesen war, nahm ich an einem Taufseminar der Gemeinde teil. Spätestens durch diese intensive Beschäftigung mit der Taufe wurde mir deutlich, daß diese kein unwichtiges Detail eines Theologenstreits ist, sondern ein wichtiger Baustein im geistlichen Leben eines Christen.

Das Neue Testament (NT) selbst spricht recht häufig von der Taufe. An ungefähr 30 Stellen wird die Taufe direkt oder indirekt erwähnt.

- Die Apostelgeschichte berichtet von zahlreichen Bekehrungen und anschließenden Taufen.
- Jesus hat getauft oder ließ taufen wie Johannes berichtet (Joh 4,1f). Sein Missionsbefehl beinhaltet die Aufforderung, die zu Jünger Gewordenen zu taufen.
- Paulus erinnert oft an die Taufe und stellt deren Bedeutung heraus, z.B. im sechsten Kapitel des Römerbriefes, wo er die Taufe mit dem Absterben mit Christus vergleicht.
- Die Gemeinde in Ephesus wird daran erinnert, daß gelte: »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe«.
- Im Hebräerbrief (6,1) wird aufgezählt, was zu den Grundlagen des christlichen Glaubens gehört: die Lehre vom Abtun der toten Werke, vom Glauben an Gott, vom Taufen, vom Händeauflegen, von der Toten Auferstehung und vom ewigen Gericht.

Bereits diese Auswahl von Bibelstellen zeigt, daß die Taufe keinesfalls unwichtig ist und zur christlichen Verkündigung hinzugehört. Diese Erkenntnis findet vermutlich noch weithin Zustimmung. Neben dem schwierigen Versuch, die eigentliche theologische Bedeutung der Taufe zu definieren, wird aber wohl am häufigsten über den rechten Taufzeitpunkt gestritten. Die meisten Bibelstellen, in denen es um Taufe geht, legen den Schluß nahe, daß zur Zeit des Neuen Testaments nur Gläubige getauft wurden:

- In der Pfingstpredigt ruft Petrus: »Tut Buße und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr die Gabe des heiligen Geistes empfangen« (Apg 2,38).
- Der Finanzminister von Äthiopien hört das Evangelium aus dem Mund des Phillipus und begehrt, von ihm getauft zu werden, worauf dieser antwortet: »Wenn du von ganzem Herzen glaubst, so mag es geschehen ... und er taufte ihn« (Apg 8,37f).
- Saulus wird wieder sehend nach seiner Begegnung mit dem Auferstandenen und läßt sich sofort taufen (Apg 9).
- Der erste Heidenchrist, der römische Hauptmann Kornelius, und seine Verwandten und nächsten Freunde empfangen erst den Heiligen Geist und werden dann getauft (Apg 10).
- Der Gefängnisinspektor von Philippi hört nach dem »erschütternden« Erlebnis im Gefängnis das Evangelium und mit ihm alle in seinem Haus. Als bald (womöglich noch in der Nacht) läßt er sich taufen und freut sich mit seinem ganzen Haus, daß er an Gott gläubig geworden ist (womit wohl alle diejenigen gemeint sein dürften, die vorher das Evangelium gehört hatten, vgl. Apg 16,23ff).
- Der Synagogenvorsteher Krispus und sein Haus werden gläubig (und viele Korinther, die zuhören) und lassen sich taufen (Apg 18,8).
- In Ephesus redet Apollos brennend im Geist und lehrt das Evangelium von Jesus in richtiger Weise, außer daß er die Taufe auf den Namen Jesu noch nicht kennt. Priska und Aquilla erklären ihm die Sache noch genauer. (Ob er sich daraufhin taufen läßt, ist nicht erwähnt.)
- Auch Paulus trifft in Ephesus (Apg 19) auf Leute, die noch nichts von der Taufe auf den Namen Jesu wissen (vielleicht waren sie durch eine flammende Rede des Apollos gläubig geworden?) Paulus tauft sie kurzerhand *erneut*, diesmal »richtig«, nämlich auf den Namen Jesu. Bei der anschließenden Handauflegung empfangen sie obendrein noch den heiligen Geist, von dem sie bis dahin noch gar nichts wußten.

Ich unterstelle, daß der sorgfältige Berichterstatter Lukas besonders die typischen Bekehrungserlebnisse überliefert hat, um – wie bereits im Lukas Evangelium angekündigt – den guten Grund der Lehre, oder hier vielleicht: das Kellergeschoß zu legen. Ich meine, daß man aus diesen Belegstellen folgern kann, daß im Urchristentum *Gläubige* getauft wurden.

Nun könnte man an dieser Stelle einwenden, dies seien ja alles Christen der ersten Generation gewesen, die vielleicht ihre eigenen Kinder in Anlehnung an den jüdischen Brauch der Beschneidung getauft hätten. Dagegen ist einzuwenden, daß Lukas selber ein Christ der zweiten oder dritten Generation war, der – wenn er es für wichtig gehalten hätte – diese Verbindung zum alten Bund sicher erwähnt hätte. E. Wilder-Smith hat außerdem zu bedenken gegeben, daß bei direkter Analogie zur Beschneidung ja auch nur die Knaben getauft worden wären. Außerdem gibt es an keiner Stelle im Neuen Testament einen direkten Hinweis auf

die Parallelität von Beschneidung und Taufe. Die (körperliche) Beschneidung wird vielmehr mit einer »Beschneidung, die nicht mit Händen gemacht ist, dem Ausziehen des fleischlichen Leibes« gleichgesetzt (Kol 2,11), während die Taufe an gleicher Stelle als Metapher für das Begrabenwerden mit Christus herangezogen wird.

Wie ist es nun mit den Bibelversen, in denen von Taufen ganzer Häuser die Rede ist? Der Begriff »Haus« kann Kinder einschließen. In der griechischen und römischen Rechtssprache meinte das Haus jedoch die rechtsfähigen, d.h. mündigen Mitglieder eines Hauses. In der Bibel begegnet eine Differenzierung zwischen Kindern und Haus an einigen Stellen:

– Der Mann Elkana zog mit seinem ganzen Haus hinauf nach Silo, um das jährliche Opfer dem Herrn darzubringen. Hanna, seine Frau, möchte in diesem Jahr nicht mitkommen, weil der kleine Samuel noch nicht entwöhnt ist. Der Säugling gehörte hier offensichtlich noch nicht zum Haus (1Sam 1,21f).

– Josef zieht mit seinem ganzen Haus durchs Land, um seinen Vater zu beerdigen. »Allein ihre Kinder, Schafe und Rinder ließen sie im Land Gosen.« (Gen 50,8)

– Das von Paulus getaufte Haus des Stephanas (1Kor 1,16) wird im 16. Kapitel erneut erwähnt: die Gemeinde solle *diesen Männern* untertan sein (1Kor 16,15).

Es sind somit erhebliche Zweifel angebracht, ob zur Zeit des Neuen Testaments überhaupt Kinder getauft wurden. Viel weniger läßt sich aus den zitierten Stellen eine Lehre aufbauen, nach der grundsätzlich Kinder getauft werden sollten.

Was bedeutet nun die Taufe?

Ich kann an dieser Stelle nicht auf alle Taufverständnisse eingehen, dazu bin ich auch nicht kompetent genug. Ich glaube, daß in der Taufe Gott dem Täufling nochmal quasi auf »dramatische Art« zeigen will, was mit ihm in der Bekehrung geschehen ist: daß er *mit Christus gestorben* ist (untertauchen) und deswegen auch an seiner *Auferstehung* teilhaben wird (wieder auftauchen bzw. »aus der Taufe gezogen werden«), ja, daß dieses neue Leben, welches mit der Bekehrung begonnen hat, heute schon angebrochen ist, so wenig man davon manchmal auch spürt.

Ich glaube, daß – während wir uns in der Bekehrung das Heil aneignen (wir nehmen das Geschenk, vielleicht unsere einzige Aktivität in diesem Geschehen) – uns Gott in der Taufe das Heil zueignet, so als wollte er sagen: »Es gehört dir, mach davon Gebrauch, du darfst es behalten!«. So glaube ich, daß Gott uns in der Taufe das Heil zusagt. Und eine Zusage will gehört werden, sonst kann man sich nicht an sie erinnern, sonst kann sie ihre Kraft nicht entfalten, sonst kann ihre Wirkung nicht offenbar werden! Ich kann mich nicht erinnern, daß meine eigene Säuglings-

taufe mir je bewußt Hilfe gewesen wäre, auch wenn mir das gute Wort aus Jes 54,10, welches damals, wie mir meine Eltern sagten, über meinem Leben ausgesprochen wurde, schon manches Mal Hilfe gewesen ist. In diesem Wort sagt Gott seine unumstößliche Gnade und seinen unauf löstlichen Friedensbund zu. *Lob und Preis diesem wunderbaren Gott!*

Ich glaube, daß die Taufe ein ähnlich konkretes Wort Gottes ist wie das Abendmahl, in dem man »schmecken und sehen kann, wie freundlich der Herr ist«. Ja, die Taufe ist so konkret wie das eine fleischgewordene Wort Gottes, unser Herr Jesus Christus. Und dieses Wort will uns handgreiflich und unumstößlich sagen: »*Du bist mein!*«

Warum sollte man den Täufling um diese einmalige Erfahrung bringen, die ihm von *außen* ein Zeichen, ein Bild, ein konkretes Wort, eine Zusage gibt, daß der Bund besiegelt *ist*. Warum sollte man die Taufe vom Glauben der Eltern oder Paten abhängig machen, womit die Frage nach dem rechten Glauben doch nur um eine Generation vorverlegt wird?

Wie kann ich nun meine eigene Säuglingstaufer verstehen?

Die Tatsache, die mich lange Zeit von einer Taufe anhielt, war meine eigene Säuglingstaufer. Aber mir wurde klar und ich glaube, daß zur Taufe der Glaube als *konstitutives* Element dazugehört. Ja, es stimmt, ich war schon getauft. Ich mußte weder den wortgewaltigen Pastor noch meine Eltern Lügen strafen, indem ich mich taufen ließ. Aber mir fehlten Glauben, Hören und Verstehen des Wortes, was Gott mir in der Taufe zusagen wollte. Deswegen reihe ich mich unter die Leute von Ephesus ein, die schon mit der Taufe des Johannes getauft *waren*, aber weder von der Taufe auf den Namen Jesu noch vom Heiligen Geist wußten. Ihrer Taufe fehlte das *konstitutive Element* »auf den Namen Jesu« (womit nicht nur eine Formel sondern ein anderer Heilsweg gemeint war). Paulus tauft sie »noch einmal« – und diesmal richtig. Und so möchte ich auch meine Taufe verstehen: Gott sagt mir sein Heil noch einmal fest und handgreiflich zu. So daß ich es hören, ja, spüren kann. Das habe ich nötig! Und Gott hat es uns so zugedacht.

Ein älterer, geschätzter Bruder aus der Gemeinde sagte mir kurz nach meiner Taufe: »Jens, zu deiner Entscheidung kann ich dich nur beglückwünschen, du wirst es nicht bereuen, und das umso weniger, je älter du wirst«. Möge Gott schenken, daß es so wird, daß der Tag meiner Taufe ein Meilenstein auf dem Weg der Nachfolge bedeutet und für uns alle die Taufe zur Ermutigung und Befestigung des Glaubens durch Gottes Gnade dient.

Brief zum neuen Taufartikel in der »Rechenschaft vom Glauben«

Thomas Niedballa

An die Dozenten des Theologischen Seminars in Hamburg (Kassel,
20. April 1995)

Liebe Brüder,

vor einigen Wochen ist ein Schreiben bezüglich der Neufassung des Taufartikels eingegangen. Ich nehme an, daß die Stellungnahme und die Neufassung durch Euch erfolgt ist. Zunächst einmal vielen Dank für die Mühe, die Ihr Euch gemacht habt, um in Kassel und danach die Kritiken zu hören und zu verarbeiten. In Kassel habe ich keine Stellung zum dritten Absatz des Taufartikels genommen, weil ich glaubte, daß Heike Beiderbeck-Haus' und anderer Einwände so schlagend seien, daß sich alles weitere erübrigt. Tatsächlich hatten wir als Gemeinde einige Tage zuvor an einem Seminarabend zum Taufartikel schwere Bedenken wegen der Formulierung des dritten Absatzes. Ich habe noch weitere Anfragen, aber ich will mich auf diesen dritten Absatz konzentrieren, weil ich ihn in der Form für nicht tragbar halte. Ich bin etwas verwundert, daß die Kritik an der »wörtlichen Rede« im Bekenntnis so wenig von Euch aufgenommen wurde. Es ist deutlich, daß Ihr die »Intentionen« der beiden Textfassungen aufnehmen wolltet. Ich betone das Wort »Intention«, um es von »Wortlaut« zu unterscheiden. Die Inhalte oder den Wortlaut einfach aufzunehmen, war ja nicht möglich. Nun ging es darum, die »Intentionen« aufzunehmen. Das könnte man als eine Abschwächung interpretieren: »wenigstens wollten wir die Intentionen, wenn nicht den Wortlaut aufnehmen« – aber so möchte ich das nicht verstanden haben. Ich finde die Motivation gut und richtig – aber genau darum sage ich: durch die wörtliche Rede kann man die Intentionen gerade nicht aufnehmen!

1. Die Inhalte der beiden Texte sind sehr verschieden. Die *Intentionen* aufzunehmen heißt, in eine sprachliche, d.h. aber Sach-Debatte um Motive, Konsequenzen, Inhalte usw. einzutreten. In der Debatte mit dem West-Text und dem Ost-Text kann man dann zu jeweils neuen Sätzen kommen. *Diese Sätze müssen dann aber auch von den jeweiligen Vertretern so übernommen werden können, daß sie nicht nur Hülsen für die »eigentlichen«, die alten Fassungen sind.* Das ist ein mir sehr wichtiger Gedanke, den ich unten noch einmal ausführen werde. Ihr schreibt:

»Der Täufling spricht das inhaltlich Gemeinsame aus.« *Nein! Das tut er nicht.* Denn der Fall ist folgender, zumindest auf der ersten Ebene. Das läßt sich in einer einfachen formalen Analyse zeigen:

a) *Westtext*: »Taufe« bedeutet »Anteil am Sterben Christi«, »ich bin durch Christus neuer Mensch« usw.

b) *Osttext* (tendenziell): »Gläubigwerden« bedeutet »Anteil am Sterben Christi«, »Taufe« bedeutet nicht »Anteil am Sterben Christi«.

Der Streitpunkt ist also: Gibt die Taufe »neues Leben«, »Anteil am Sterben Christi« oder nicht? Kommt dem sprachlichen Subjekt Taufe diese Eigenschaft zu oder nicht? Ich habe jetzt nichts besonders Kompliziertes gemacht, sondern nur einfach die Aussagen hingestellt. Das hat hier auch noch nichts mit »Intentionen« zu tun, es ist die Aussage auf der ersten Ebene. Auf dieser Ebene widersprechen sich Ost- und Westtext. Nun kann man selbstverständlich nicht die Aussage auflösen und nur irgendwie das Prädikat erwähnen und behaupten, weil die Beziehung zwischen »Taufe« und »Anteil am Sterben Christi« nicht eindeutig sei, lasse man eben alles offen, so daß man herauslesen kann: »Taufe« bedeutet »Anteil am Sterben Christi« »Taufe« bedeutet nicht »Anteil am Sterben Christi« ...

Ein Text – wie der dritte Absatz – der zwar das Prädikat »Anteil am Sterben Christi« (die sogenannten Inhalte, die der Täufling bekennt) erwähnt, aber die Beziehung zu (dem Thema, dem Subjekt des Textes, also der Taufe) »offenläßt« – so etwas geht nicht. Wenn man das will, muß man sagen: »Wir bekennen bzw. wir geben Rechenschaft: über den Zusammenhang von »Taufe« und »Anteil am Sterben Christi« sind wir im Unklaren. So, wie es jetzt geht, ist es völlig ausgeschlossen.

2. Im Grunde genommen, bekennt der Täufling nach der vorliegenden Fassung *hinsichtlich der Taufe* gar nichts. Er sagt nur: »Es gibt für mich Anteil am Sterben Christi usw.« Und in einem solchen Artikel erwartet man doch Antwort auf die Frage: »Ja, wo denn, warum denn?« Will man das aber offenlassen, so ist ein solches »Es-gibt-Bekenntnis« hier nicht angebracht. Warum steht es denn da? Weil es um die Frage nach der Bedeutung der Taufe geht. Aber genau das wird nicht geklärt. Ich will es noch einmal anders sagen, und das »Es gibt ...« aufgreifen. Ich konstruiere ein Beispiel, was dieselbe logische Struktur wie der dritte Absatz hat. Es ist nicht persönlich-emotional gemeint, die Drastik steht nur im Dienste der Logik, ich arbeite immer so. ... Ich sehe erst Eure anderen Anliegen ein, wenn das Beispiel logisch widerlegt ist:

Im Jahre 2050 kommt es zum lang ersehnten Zusammenschluß von Lutheranern und Römischen Katholiken. In allen Punkten sind sie sich einig, selbst in der Annahme eines obersten Kirchenführers, dem Papst. Allein einen Streitpunkt gibt es: Kommt dem »Wort Gottes« oder dem »Wort Gottes plus Tradition gipfelnd im Amt« Unfehlbarkeit zu? Eine Verfassungskommission schlägt darauf hin folgenden Kompromißartikel vor: »Bei seinem Amtsbeginn spricht der neugewählte Papst das aus, was auch die Kirche trägt und ihn hält: ›Es ist allein unfehlbar. Es hat mich gehalten und wird mich halten, es ist die Basis der Kirche, denn Gott will es so.« Es gibt viele Gegenstimmen.

Die Lutheraner meinen, mit »es« könne nur das Wort Gottes gemeint sein, die Katholiken meinen, »es« könne nur das Petrusamt meinen. Man antwortet: Es sei nur darum gegangen, auszusagen, daß die Basis der Kirche unfehlbar ist.«

Tatsächlich entspricht die Aussage des gegenwärtigen 3. Absatzes genau dieser logischen Form. Sie läßt das Entscheidende offen, um nur die Existenz der Sache [...] (s.o.: »Unfehlbarkeit«) zu behaupten. Daß es aber irgendwie und irgendwo durch Jesus Christus neues Leben gibt, kann doch nicht Aussage eines Taufartikels sein!

3. Es gibt nur einen Weg, wenn überhaupt, wenn man wirklich die »Intentionen« aufnehmen will, wie Ihr mit Recht sagt und versucht. Ich wähle einen klassischen Vergleich. Man kann durchaus über das Chalcedonense sagen, daß es gelungen sei, »die Wahrheitsmomente beider christologischer Traditionen, der alexandrinischen wie der antiochenischen, richtig zur Geltung zu bringen« (HThDG I,268). Das ist ein Beispiel, wie man extrem unterschiedliche theologische Positionen gemeint hat. Das könnte man übertragen. Das geht aber nur, auch in unserem Fall, wenn getrennt wird zwischen *Intention* und *Wortlaut*. Das heißt also, daß die ursprünglichen Verfasser ihren Wortlaut gerade nicht zur Interpretation des neuen Artikels heranziehen dürfen! *Vom Wortlaut her sind sich West und Osttext entfernter als Monophysitismus und Nestorianismus*. Auf dieser Ebene gibt es kein »Sich-drin-Wiederfinden«. Es muß also folgendes zunächst gezeigt werden: Daß sich in Ost- und Westfassung Intentionen zeigen lassen, die nicht identisch sind mit ihrem Wortlaut. Das ist der erste und notwendige Schritt. Ich meine, das ist möglich.

Kein Baptist nimmt m.E. nämlich die Westfassung wörtlich. Das hieße nämlich sofort, daß sich die Frage nach den Ungetauften stellt. Sind sie ohne Anteil am Sterben Jesu? Haben sie die Gabe des Geistes nicht empfangen? Sind Menschen, die keine Gläubigentaufe erlebt haben, keine Christen? usw. Ich bin überzeugt: in einem strikten Sinn wird keiner das so behaupten. Es gibt also auf jeden Fall einen Unterschied zwischen Wortlaut und Intention. Dann kann man zunächst sagen:

Die Intention der West-Verfasser ist, dem Gesamtzeugnis des NT näher zu sein und die Bedeutung der Taufe als Handeln Gottes herauszustellen. Und umgekehrt: Die Intention der Ost-Verfasser ist, eine fast magische oder konkretistische Auffassung der Taufe im Sinne einer »Gläubigen-Taufwiedergeburt« abzulehnen.

Es müßte also eine Aussage über die Taufe möglich sein, die die beiden Intentionen aufnimmt. Sollte das nicht gehen, gibt es nur die Möglichkeit: *Einer gibt nach!* oder: es wird *beides nebeneinandergestellt* (siehe »Anhang« zur Ostfassung). Ich möchte das ganz deutlich sagen, es könnte ja sein, daß sich tatsächlich die Intentionen beider Auffassungen nicht vereinbaren lassen (der Wortlaut sowieso nicht, s.o.). Dann muß man eben auf eine gemeinsame Aussage verzichten.

Nochmals: Es kann sich im theologischen und sprachlichen Prozeß her-

ausstellen, daß sich die beiden Intentionen *nicht* vereinbaren lassen. Eine theologische Kompromißformel zu finden, ist ein theologischer Denkakkt, der scheitern kann. Eine Kompromißformel kann nicht ein sprachlich-technischer Rhetorik-Kunstgriff sein, der von kirchenpolitischen oder gar verlagstechnischen Intentionen diktiert wird. *Finden wir keinen Kompromiß, dann finden wir eben keinen.* Daß beide Texte ein »inhaltlich Gemeinsames« hätten, muß im Laufe der Diskussion bewiesen werden. Ich habe den Verdacht, man hat es immer vorausgesetzt. Es gilt aber auch umgekehrt, d.h., wenn wir einen Kompromiß finden. Dazu gehört auch, daß die jeweiligen Vertreter ihre Auffassungen sowohl im Wortlaut, vielleicht sogar der Intention nach, korrigieren. Es ist dann natürlich, daß es am Ende etliche Baptisten, z.B. an den »Rändern«, gibt, deren Auffassung im Lichte des Bekenntnisses als »lehrmäßig falsch« erscheint. Die müßten sich anhand des neuen Taufartikels korrigieren! So ist das immer bei Lehrfragen. *Wenn ein wirklicher Kompromiß gefunden wird, dann müssen sich die Vertreter der ursprünglichen Fassungen nicht nur darin »wiederfinden«, weil sie eben die neue Fassung rhetorisch auf ihre alte Fassung hin-interpretieren können. Sie müssen außerdem, sonst ist es kein Kompromiß, ihre alten Fassungen aufgeben (können).*

4. Ich versuche einmal auf eine andere Weise, die Intentionen aufzunehmen. Die *Westverfasser* lehnen ab, daß die Taufe *nicht* Handeln Gottes sei. (A. Pohls Einwand, »Gott mache keine Pause« ist zwar richtig und schön, greift aber an dieser Stelle nicht). Die *Ostverfasser* wollen die Gläubigen-Taufe nicht als sakramental-wirksame Gabe Gottes verstehen, vielleicht, um die Taufe nicht über Gebühr aufzuwerten. Kann man nicht eine Formulierung finden, die deutlich macht: Die Taufe ist eine Gabe Gottes, insofern auch wirksam, für den Täufling segensreich und nicht zu versäumen. Sie ist aber keine juristisch-römische *conditio* des Heils, keine Scheidewand in der Christenheit, kein baptistisch-magisches Geschehen. Die Taufe bereichert den Täufling, sie »hat zu tun« mit Geist und Gemeinde und Röm 6 – aber sie ist nicht magisches Geschehen, das etwa den baptistischen Täufling aus dieser Welt herausnimmt. Man müßte jetzt Vokabeln suchen, die traditionell verständlich sind, um den Anschluß an eine dogmatische Tradition nicht zu verlieren. Etwa im Blick auf die Taufe: »offenbaren«, »spürbar-leiblich erfahren«, »erhalten« usw. ...:

»In der Taufe empfängt der Gläubige spürbar und öffentlich, was er unsichtbar im Glauben erlangt hat: die Vergebung der Sünden, die Gabe des Geistes« oder mit nun etwas anderem Inhalt: »Was die Predigt zusagt, macht das Taufwasser leiblich sichtbar: die Gabe des Evangeliums ...« usw. selbst auch: »Die Taufe bestätigt dem Täufling das neue Leben, das er im Glauben unsichtbar bereits besitzt (kein weiterer Text)«. (Diese Aussage ist doch gar nicht weit von Eurer entfernt, tendenziell aber gegen den Westtext).

Diese Aussagen ließen dann offen, was mit denen ist, die dies nicht öffentlich oder spürbar erfahren usw. Die Verstandeskategorie, die hier zwischen Glauben und Taufe differenziert, arbeitet mit der Unterschei-

dung von »unsichtbar«, »spürbar« usw. Die Begriffe beziehen sich jetzt aber nicht mehr auf das Bekenntnis des Menschen, sondern auf den Empfang der Gaben Gottes. Mit solchen Begriffen müßte man erst einmal spielen, bevor man die Intentionen von West- und Osttext aufnimmt.

Hier breche ich ab, weil es sowieso nicht viel nützen würde, wenn ich einen neuen Text entwerfe. *Es geht mir nur darum, daß Intentionen anders aufgenommen werden müssen als durch wörtliche Rede, die bloß die Prädikate zitiert, aber die Aussage selbst in die Luft hängt.*

5. Es ist natürlich möglich, daß jetzt wieder einige sagen, daß sie sich nicht wiederfinden, weil ihnen das »zu weitgehend« oder »zu wenig weitgehend« ist. Dafür gilt der Satz über das Finden von Kompromissen. Wenn wir auch auf meinem Wege keine Kompromisse finden, dann finden wir eben keine. Dann stellt sich höchstens die Frage, wieso Baptisten, die so unterschiedliche Auffassungen von Taufe haben, beieinander bleiben können (und keine Spaltung wie im Streit um das »Schriftverständnis« oder die »Pastorin« droht). Das führt zu sehr interessanten Überlegungen über das, was überhaupt Theologie, Denken, Praxis, usw. in unserem Bund heißt. Vielleicht besteht unser Glaube nur im Gefühl? Wer weiß, wer weiß. Immerhin bleibt die Taufe ein Streitpunkt zwischen uns und anderen Konfessionen, was man nicht einfach hinnehmen, sondern »bedenken«, »besprechen« usw. müßte.

Ich halte jedenfalls eine Auseinandersetzung an dieser Stelle für lohnend und hoffe, daß sie weitergeht. Eine Entscheidung über den Taufartikel sollten wir in der jetzigen Zeit noch nicht treffen.

Mit freundlichen Grüßen und der Hoffnung, daß Ihr mein Bemühen um eine konstruktive Kritik verspürt,

[gez. Thomas Niedballa]

Gutachten zum »Toronto-Segen« für die Sitzung der Bundesleitung im Februar 1995

Andrea Strübind

»Wer über die Lehre Christi hinausgeht und nicht bei ihr bleibt, der hat Gott nicht; wer bei der Lehre bleibt, der hat den Vater und den Sohn.« (2Joh 9)

1. Geschichte

Seit Anfang 1994 treten in charismatischen Gottesdiensten spezielle Phänomene auf, die nach einer zur Vineyard-Bewegung gehörenden Gemeinde in Toronto, in der diese Kennzeichen zuerst bekannt wurden, unter dem Namen »Toronto-Segen« zusammengefaßt werden. Ein weiterer Zweig dieses »Aufbruchs« entstammt der neo-charismatischen Bewegung in Argentinien. Als Wegbereiter des Toronto-Segens werden die einflußreichen charismatischen Prediger *Benny Hinn* (USA), *Claudio Freidson* (Argentinien) und *Rodney Howard Browne* (Südafrika) angesehen. Hinn und Browne sind Vertreter der auch in charismatischen Kreisen umstrittenen »Wort-des-Glaubens-Theologie«. Ausgangspunkt war die Übertragung des Segens auf den Gründer der Vineyard Christian Fellowship in St. Louis, *Randy Clark* (USA), der anläßlich einer Evangelisation eines südafrikanischen Evangelisten, in deren Verlauf ungewöhnliche Manifestationen auftraten, vom Geist berührt worden sei. Er nahm den »Segen« mit in seine eigene Gemeinde, von wo aus er auch auf andere Gemeinden übergriff. Die Gemeinde in Toronto entwickelte sich in der Folgezeit regelrecht zu einer Art Wallfahrtsort für Tausende von charismatischen Leitern und Pastoren, die dort eine »Salbung« übertragen bekommen, um diese für ihre eigenen Gemeinden mitnehmen zu können. Auch aus der Bundesrepublik machen sich wöchentlich Gruppen von Mitarbeitern und Pastoren auf den Weg nach Kanada.

Nach einer »Übertragung« durch ein Pastorenehepaar aus London traten auch in Europa die Phänomene des Toronto-Segens auf. Ein weiteres Zentrum wurde die Holy Trinity Brompton Gemeinde in London. Auch hierzulande werden in bestimmten Gemeinden im Rahmen von »Anbetungsgottesdiensten« die Wirkungen des Toronto-Segens mittels Hand-

auflegung durch die Leiter erfahren. In Berlin traten z.B. durch Vermittlung des angereisten Freidson in der »Gemeinde auf dem Weg« (Wolfhard Margies) dieselben Phänomene auf. Auf dem Kongreß »Xund '94« in Bern, auf dem die Heilung im Mittelpunkt stehen sollte, demonstrierte John Wimber die Wirkung des Segens an einzelnen Teilnehmern, indem er sie aufstehen ließ und sich anschließend die spezifischen Phänomene des Segens an ihnen zeigten, wobei die Betroffenen umfielen. In der Basilea Gemeinde in Bern, einem weiteren Zentrum des Toronto-Segens, traten die Phänomene nach der Rückkehr des Leitungskreises aus Toronto so massenhaft auf, daß der Gottesdienst zusammenbrach und die Mitarbeiter aufgrund der eigenen körperlichen Manifestationen in der darauf folgenden Woche arbeitsunfähig waren. Weitere Zentren sind in Frankfurt am Main und Lüdenscheid.

Im November 1994 hielten 40 Repräsentanten charismatischer Organisationen und Gemeinden bei einem Treffen in Niedenstein bei Kassel in einer Erklärung fest, daß sie den Toronto-Segen als Wirkung des Heiligen Geistes deuten. Zu den Unterzeichnern zählte neben einigen umstrittenen Repräsentanten der neo-charismatischen Bewegung – wie Wolfhard Margies, Berthold Becker und Walter Heidenreich – auch Heiner Christian Rust. Die Zahl der deutschen Gemeinden, in denen die Phänomene des Toronto-Segens auftreten, werden derzeit auf 200-400 geschätzt. Am 1. und 2. Dezember 1994 trafen sich 400 Pastoren und Mitarbeiter im Christlichen Zentrum in Frankfurt unter der Thematik dieses Segens. Die Veranstalter rechnen mit einer Multiplikation der Phänomene durch die Teilnehmer dieser Veranstaltung, da die Wirkungen in die Gemeinden »mitgenommen« werden könnten. Dabei wurde auf ähnliche Folgewirkungen in Großbritannien hingewiesen.

2. Kennzeichen des Toronto-Segens

- Lach- und Weinkrämpfe
- Ausstoßen emphatischer Laute (Brüllen, Schreien, Knurren, Stöhnen)
- krampfartiges Zucken und Zittern am ganzen Leib
- Umfallen (»Ruhen im Geist«)
- tranceartiger Bewußtseinszustand (Ähnlichkeiten mit Trunkenheit)
- Hüpfen und Tanzen
- Überhitzungen des Körpers
- Lähmungen einzelner Körperteile
- Rollbewegungen auf dem Boden
- Schmerzen

3. Praxis der Segens-Übertragung

Der Toronto-Segen wird nach Angaben der Betroffenen in Toronto von angereisten Leitern empfangen und in die je eigene Gemeinde »importiert« oder durch reisende Mitglieder der Vineyard-Bewegung mediiert. Einige Leiter sprechen davon, daß der Segen so ansteckend sei, daß er selbst ohne den Willen des »Trägers« übermittelt werde. Handauflegung und Gebet sind daher für den Segensempfang nicht obligatorisch. Die Gegenwart von bereits entsprechend Gesegneten, von Teilnehmern in Gottesdiensten mit den bekannten Phänomenen und deren Zeugnisse sind ausreichend, um den Segen auf andere übertragen zu können. Auch an Gottesdiensten teilnehmende Nichtchristen können die Phänomene des Toronto-Segens aufweisen. Diese Erscheinungen treten während des Gottesdienstes auf, etwa beim Singen, Beten, Segnen oder in einer Phase der Stille. Auch außerhalb des Gottesdienstes werden diese Wirkungen erlebt. Selbst durch Zeitungsartikel, die über den Toronto-Segen berichten, sollen die entsprechenden Effekte ausgelöst worden sein. In der Regel wird der Segen jedoch in einem bestimmten Teil gegen Ende des Anbetungsgottesdienstes gespendet, in dem für die einzelnen Teilnehmer gebetet wird. Der Pastor bzw. der Leiter und andere Mitarbeiter gehen während eines längeren Segnungsteils (in Toronto ca. 2-3 Stunden) durch den Raum und beten anhaltend für die Anwesenden. Unter Handauflegung/Berührung wird um Füllung mit dem Heiligen Geist, um Verdopplung der Kraft und die Zunahme der Segenswirkung gebetet. Es werden keine konkreten Gebetsanliegen genannt. Davon zu unterscheiden ist die Dramaturgie von Massenveranstaltungen. Hier zeigt sich die Praxis schneller, drängender Gebete durch viele Mitarbeiter unter z.T. wedelnden Handbewegungen, wobei die Betroffenen angeschrien und durch Gruppendruck suggestiv beeinflußt werden (wie einige selbst später zugaben).

4. Deutungen der Phänomene durch die Betroffenen

Die auftretenden Phänomene werden von den Betroffenen und die involvierten Theologen i.d.R. als Begegnungen mit dem Geist Gottes aufgefaßt. So wird gesagt, die Erfahrungen führten zu einer neuen Liebe zu Christus und zu seiner Gemeinde, einer größeren Wertschätzung der Bibel und einer neuen Freude am Gebet. Menschen würden körperlich und seelisch geheilt und gereinigt. Seelsorgerliche Prozesse würden intensiviert und beschleunigt. Bekannte Leiter sprechen davon, daß sie eine »romantische Liebesbeziehung« mit Christus erlebten. Eine neue machtvolle Ausgießung des Heiligen Geistes finde in den Versammlungen statt. Eine Zeit der Erfrischung und Stärkung für die Gemeinde Jesu sei angebrochen. Herausragend sei die neue Intensität und Quantität der

Erfahrungen mit dem Heiligen Geist. Damit ist die Lehre verbunden, wonach Menschen immer wieder neu mit dem Heiligen Geist getränkt werden müßten. Die Ereignisse werden aufgrund von Visionen führender Leiter als Zeichen einer beginnenden Erweckung unter endzeitlicher Perspektive gedeutet sowie als neue heilsgeschichtliche Epoche, als neues, »anderes« Wirken Gottes, als Zeitalter des Heiligen Geistes. In Toronto selbst wird der Segen als eine erste Welle des Wirkens Gottes gedeutet, das eine Erfrischung für die Christen sei. Die Gläubigen sollen dadurch für die weiteren heilsgeschichtlichen Ereignisse vorbereitet und gestärkt werden. In einer zweiten Phase sollen dann Zeichen und Wunder geschehen, um diejenigen zurückzubringen, die nicht mehr mit Christus gingen. Schließlich breche eine Zeit an, in der Menschen in großer Zahl zum Glauben an Christus kommen würden. Der Toronto-Segen ist nicht bereits als Erweckung zu bezeichnen, sondern als eine Art »Erfrischungsbewegung« zur Mobilisierung der Gemeinden für die vor ihnen liegende Erweckung.

Der Toronto-Segen als besondere *Missionstrategie Gottes* stellt eine weitere Interpretationsvariante dar. Es wird gesagt, Gott könne die von der Aufklärung geprägten Menschen nur noch durch ungewöhnliche Wirkungen erreichen. So sei der Segen Anzeichen für eine große Ausgießung des Heiligen Geistes. Z.T. wird ein Aufbruch erwartet, bei dem vor allem Kinder vom Heiligen Geist ergriffen werden, wie in Visionen (angeblich) vorausgesehen wurde. Gott nehme einen neuen Anlauf, um sein Wirken zu zeigen. Ein Nicht-Ergriffenwerden vom Geist, d.h. das Ausbleiben von Phänomenen, kann schnell als Zeichen der mangelnden Öffnung gegenüber Gott gedeutet werden. Die von den Gottesdienstteilnehmern oft als lächerlich empfundenen Äußerungen der Betroffenen werden damit erklärt, daß Gott Humor habe und sich vielleicht humorvolle Dinge ausdenke. Gleichzeitig fungiere der Segen als eine Kontrolle Gottes, mit dessen Hilfe er die Bereitschaft prüfe, sich um seiner Ehre willen zum Narren zu machen.

5. Versuche einer biblischen Begründung des Segens

Zu den wenigen Bibelstellen, die von den Anhängern der Bewegung zur Legitimierung der Phänomene genannt werden gehören: Die Gottesbegegnung des Propheten Daniel, der auf sein Angesicht fällt (Dan 10,9.11.16-19), das Damaskuserlebnis des Paulus (Apg 9,1-9), das Offenbarungserlebnis des Johannes (Offb 1,17) und die Verzückung Sauls durch den Heiligen Geist (1Sam 19). Daraus ergebe sich, daß die Begegnung mit Gott zum Verlust der Körperkontrolle führen könne. Als Massenphänomene tauchten diese Manifestationen jedoch im neutestamentlichen Gottesdienst nicht auf. Allerdings wird das Pfingstereignis als Prototyp der Segens-Wirkungen gedeutet. Damals empfanden Umstehende die vom

Geist ergriffenen Apostel als »Betrunkene«. Allerdings wird im Zusammenhang dieser Bibelstelle das Sprachenwunder beschrieben, wonach die zugereisten Festpilger die Apostel in ihrer Muttersprache reden hörten, während die Ortsansässigen zu eher despektierlichen Deutungen kamen. Durch die Predigt der Apostel, nicht durch etwaige äußere Phänomene, kamen viele Menschen zum Glauben. Der Verlust der Körperkontrolle wird im Zusammenhang mit Pfingsten nicht erwähnt.

Als weiterer Beleg werden Aussagen aus den Abschiedsreden Jesu angeführt. Dort kündigte Jesus weitere Offenbarungen des Geistes über die Heilsgeschichte an (Joh 16,12-14). Damit habe er eine Wirkungsart des Heiligen Geistes gemeint, die über die in der Bibel bezeugte hinausgehe.¹ Das krampfartige »Lachen« wird mit Hilfe von 1Petr 1,8 erklärt (»Ihn habt ihr nicht gesehen und habt ihn doch lieb ... darum werdet ihr mit unaussprechlicher und herrlicher Freude jubeln«).

6. Theologische Bewertung des Toronto-Segens

6.1. Das Wort Gottes

In der in unserer Bundesgemeinschaft umstrittenen Frage nach dem Toronto-Segen ist es notwendig, auf das Gesamtzeugnis der Schrift zu hören. Diese Prämisse halte ich gerade hinsichtlich unserer Fragestellung für besonders wichtig. Denn es kann hier nicht um den religiösen Zeitgeist oder konkret darum gehen, ob die Erweckung (endlich) auch in unseren Reihen Raum greift. Vielmehr gilt es zu prüfen, ob der Toronto-Segen und die damit verbundenen äußeren Phänomene einschließlich der angeblich inneren Wirkungen mit der biblischen Überlieferung übereinstimmen bzw. hermeneutisch sachgemäß von den entsprechenden Aussagen des AT und NT abgeleitet werden können.

Maßstab zur Prüfung der Geister können für unseren Bund, den wir gern als Bibel- und Gemeindebewegung bezeichnen, nicht die Erfahrungen, Sehnsüchte und Gefühle einzelner sein, sondern nur die Heilige Schrift. Jedes bezeugte Geisteswirken muß in einer nachvollziehbaren Analogie zu dem geoffenbarten Wort Gottes stehen. In der Bibel ist jedoch im Zusammenhang mit dem Heiligen Geist nirgends die Rede von massenweisem Umfallen, tierischen Lauten, Schreien, Gelächter und Verlust der Selbstkontrolle. Gottesbegegnungen, bei denen die Betroffenen zumeist aus Ehrfurcht oder Furcht zu Boden fallen, bleiben im biblischen Kanon Einzelereignisse. Es gibt keine Berichte, wonach ganze

¹ Diese Interpretation des johanneischen Parakleten zeigt Affinitäten zur Lehre der von der Alten Kirche als häretisch beurteilten Montanisten im 2. Jahrhundert n.Chr., denen die neocharismatische Bewegung auch phänomenologisch in manchem sehr ähnlich ist (vgl. Anm. 2).

Gruppen innerhalb der urchristlichen Gemeinde davon erfaßt wurden. Wenn die körperliche Reaktion von Propheten und Aposteln beschrieben wird, stehen Erfurchtsbezeugungen vor der Heiligkeit Gottes (*numen tremendum*) eindeutig im Vordergrund. Von besonderen Glücksgefühlen oder inneren Friedenserfahrungen ist nicht die Rede, vielmehr überwiegt die Erfahrung von Angst und eigener Schuldhaftigkeit (Jes 6,1ff). Im Zusammenhang gottesdienstlicher Geschehnisse werden die Toronto-Phänomene an keiner Stelle beschrieben (auch Apg 2 kann nicht für diese Phänomene in Anspruch genommen werden).

Anhänger der »Segens-Bewegung« behaupten angesichts dieses Sachverhalts, daß der Heilige Geist gegenwärtig in Bereiche hineinführe, die jenseits der Bibel stünden. Die meisten »Leiter« geben offen zu, daß biblische Aussagen überschritten werden. Andererseits ist man bemüht, durch – oftmals skurile – Zusammenstellungen von Bibelstellen, die Phänomene biblisch zu verankern. Die Proskynese vor Gottes Heiligkeit (vgl. Ez 3,23; Mt 17,6) wird bedenkenlos mit dem »Ruhem im Geist« gleichgesetzt, was exegetisch nicht zu überzeugen vermag. Das Umfallen der Gegner Jesu (Joh 18,6) und die Offenbarungserzählungen der Vätergeschichten werden rigoros im Sinne der o.g. Erfahrungen umgedeutet. Wenn alle Bibelstellen, in denen das Wort »Freude« vorkommt, aufgezählt werden, um die Lachkrämpfe in Folge des Toronto-Segens als biblisch zu erweisen, so verrät dies exegetische Naivität. Gleiches gilt für die mit Fleiß betriebene Konkordanzarbeit zum Lexem »Zittern«. Der Hinweis auf Kohelet, der eine Zeit für das Lachen kennt (Pred 3,4) und somit die neuartigen Lachanfälle rechtfertige, weist auf die theologische Inkompetenz einiger Leiter hin. Dieses führt bis hin zu der spekulativen Behauptung, daß Gott ebenso »emotional« sei wie der nach seinem Bilde geschaffene Mensch (diese Ableitung ist ebenso stichhaltig wie die Behauptung, Gott sei fehlbar, weil der Mensch als Sünder sein Ebenbild trage!).

Das Postulat, Gott wirke heute anders als in der Schrift bezeugt, halte ich für die entscheidene Gefahr, da diese theologische Weichenstellung subjektivistischer Willkür Vorschub leistet. Der Hinweis auf Joh 16,12-14, wonach Jesus den Jüngern ein weiteres Wirken des Geistes in Aussicht stelle, das über das in der Schrift geoffenbarte hinausgehe, ist zudem eine klare Fehldeutung.² Jesus spricht in diesem Zusammenhang nicht von außergewöhnlichen Wirkungen des Geistes, sondern von verbalen Mitteilungen über den Heilsplan Gottes, die durch den Geist nach seiner Erhöhung geoffenbart und verkündet werden sollten. (Der Bezug

2 Vgl. die Ausführungen von H.C. Rust in DIE GEMEINDE 46/1994, 6, der sich damit den Ansichten des Montanismus nähert (vgl. Anm. 1): »In diesem Wort mag eine biblische Verankerung dafür zu finden sein, daß es Wirkungsweisen des Heiligen Geistes gibt, die uns in der Heiligen Schrift nur ansatzweise (sic!) berichtet werden, heute aber eine größere Ausbreitung finden.«

auf das noch zu offenbarende »Viele« öffnet der Indifferenz in hermeneutischen Fragen Tor und Tür.)

Mit der Behauptung, wonach der Heilige Geist nun in Bereiche hinein führe, die über die Bibel hinausgingen, bzw. eine Wirkungsweise des Geistes erlebt werde, die nicht in der Bibel bezeugt ist, wird der Boden reformatorischer Glaubensüberzeugungen ebenso verlassen, wie durch die Preisgabe des uns »von außen« (extra nos) zugesagten Wortes, das durch innere Selbstvergewisserungen ersetzt wird. Zugleich wird die Bedeutung der Heiligen Schrift als alleinige Grundlage für Lehre, Leben und Dienst der im BEFG zusammengeschlossenen Gemeinden in Frage gestellt.

6.2. Die Wirkung des Geistes

Das vielfältige neutestamentliche Zeugnis über den Heiligen Geist ist darin stimmig, daß der Geist im Gegensatz zu den Mächten dieser Welt (1Kor 12,2) Freiheit bewirkt und nicht in neue Zwänge führt. Der Verlust der Selbstkontrolle ist gerade kein Merkmal für den Heiligen Geist, im Gegenteil (1Kor 14,32f). Eine gut bezeugte Frucht des Geistes ist gerade die Selbstbeherrschung (Gal 5,22; 2Petr 1,6). Rationale Gaben, wie nüchternes Urteilen und Erkenntnis des Willens Gottes werden in der Bibel besonders hervorgehoben (Röm 12,2; Kol 1,9f; vgl. Jes 11,1-6). Wer um den Geist bittet, bittet zugleich um den Geist der Besonnenheit (2Tim 1,7). Immer wieder begegnet der Aufruf zur Nüchternheit, zur Prüfung und zur Selbstkontrolle (Apg 26,25; Röm 12,3; 1Tim 2,9; 2,15; 3,2; Tit 1,8; 2,2-6; 12; 1Petr 4,7). Keineswegs ist eine neue, fremdartige Geisterfahrung notwendig, damit der Christ der Erfüllung mit dem Heiligen Geist gewiß wird. Wer Christus bekennt, hat den durch den Geist präsenten Christus in der ganzen Fülle (1Kor 12,3; Gal 2,20). Der Heilige Geist wirkt im Blick auf das Gesamtzeugnis der Schrift zwar als Urheber der Freude, nicht aber der ekstatischen Hemmungslosigkeit.

Die Wirkung des Toronto-Segens führt dagegen zum Verlust der Selbstkontrolle. Menschen sind unter dem Eindruck dieser Phänomene z.T. nicht mehr in der Lage, sich (entgegen ihrem Willen) zu erheben oder ihr krampfartiges Lachen einzustellen. Die Gefahr der Manipulation und Fixierung auf einzelne Leiter, die den Geist »freisetzen« können, liegt auf der Hand. Die enthusiastischen Phänomene tragen eher zur Verunsicherung und Entmündigung des Menschen als zu seiner geistlichen Reife bei. Die fundamentalen Wirkungen des Heiligen Geistes lassen sich jedoch mit der Trias von 1Kor 13 zusammenfassen: Glaube, Liebe, Hoffnung. Der Geist wirkt den Glauben, schließt uns Gottes Wort auf und führt dadurch zur Erkenntnis Gottes (1Kor 2,4f; Eph 1,13-14; Gal 3,14). Der Geist wirkt Liebe zu Gott, zu seiner Gemeinde und zum Nächsten (Röm 5,5). Der Geist wirkt Hoffnung auf die Zukunft der Erlösung (Röm 8,11). Diese geistgewirkte Hoffnung gilt für das individuelle Leben wie auch für die universale Schöpfung. An diesen neutestamentlich be-

zeugten Wirkungen des Geistes müssen die ambivalenten »Früchte« des Toronto-Segens gemessen werden.

Die ausführlichen Bemerkungen des Paulus zum Einsatz von Geistesgaben im Gottesdienst und seine Zurückhaltung gegenüber ekstatischen Phänomenen sind immer wieder analysiert worden (vgl. 1Kor 12-14). Der Apostel verlangt Ehrbarkeit und Ordnung im Gottesdienst (1Kor 14,40). Die Wirkung des gottesdienstlichen Geschehens auf Nichtchristen ist für Paulus von großer Bedeutung (1Kor 14,23). Im Sinne der missionarischen Unanständigkeit kämpft er gegen die extremen Charismatiker seiner Zeit für einen geordneten und erstaunlich rationalen Wortgottesdienst. Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens (1Kor 14,33.40). Paulus lehnt eine zentrale Bedeutung ekstatischer Erlebnisse für den Gemeindeaufbau und das Glaubensleben des einzelnen ab (1Kor 12). Auch aus missionarischer Verantwortung heraus warnt er vor der Überbetonung dieser enthusiastischen Phänomene (1Kor 14).

6.3. Zur Rede von einer neuen Geistausgießung

In den veröffentlichten Berichten über den Toronto-Segen und in weiteren Verlautbarungen der neo-charismatischen Bewegung (vgl. Marsch für Jesus) ist wiederholt davon die Rede, daß eine neue große Geistausgießung bevorstehe bzw. der einzelne Christ ständig neu mit dem Heiligen Geist getränkt werden müsse. Das NT sieht jedoch in Jesus Christus die alttestamentlichen Prophezeiungen über den »Geistträger« erfüllt. Ebenso deutet es die verheißene Geistausgießung auf alle Menschen mit dem Pfingstgeschehen. Durch Jesus Christus und sein Versöhnungswerk kommt der Heilige Geist über alle, die an ihn glauben. *Alle* Glieder der Gemeinde Jesu Christi haben daher Teil am Erfülltsein durch den Heiligen Geist. Geistesgaben sind in diesem Zusammenhang nicht Grade einer verschiedenen Teilhabe am Geist, sondern verschiedene Ausprägungen desselben Geistes (1Kor 12,4). Die Phänomene des Toronto-Segens können demnach nicht als zusätzliche Geisterfüllung bezeichnet werden, die anderen Gemeindegliedern fehle. Es findet sich im NT kein Hinweis auf eine endzeitliche, neuerliche und neuartige Geistausgießung, die über das Pfingstereignis hinausgeht. Die Bibel prognostiziert für die Endzeit vielmehr einen weltweiten Abfall vom Glauben und Verführung. Ausdrücklich wird vor falscher Prophetie sowie falschen Zeichen, Wundern und Heilsbringern gewarnt (Mt 7,15-23; Mt 24,4-14; 2Thess 2,9-12; Offb 13; 1Joh 4,1-6; 2Kor 11).

6.4. Der Heilige Geist führt zur Gemeinschaft

Das Wirken des Heiligen Geistes wird im NT (und AT) vorrangig als Geschehen der *Vergemeinschaftung* verstanden. Durch den Geist werden die Zugehörigkeit zu Christus und die Gliedschaft an seinem Leib be-

wirkt (Röm 8,14). Für die geistgewirkte Verbundenheit der Glieder der Gemeinde mit Christus und untereinander sind alle Unterschiede des Geschlechts, der Herkunft, der Nation, der Rasse und des sozialen Standes hinfällig geworden (Gal 3,28). Die Betonung von besonderen Gaben des Geistes bzw. einer besonderen Salbung kann zur Gefahr für die Einheit der Gemeinde werden, wenn Elitebewußtsein und geistliches Stufendenken um sich greifen. Diese im Urchristentum latente Gefahr wurde bereits von den Aposteln mit aller Entschiedenheit bekämpft. Der Toronto-Segen stiftet in der Christenheit zur Zeit eher Verwirrung und Streit und vermehrt Tendenzen zur Spaltung und Distanzierung. Aufmerken läßt der in den Medien bezeugte Umgang mit »Gegnern« oder Kritikern des Toronto-Segens. Sie werden im Einzelfall durch gezielte Ausgrenzung zur Trennung von der Gemeinde gedrängt. Die in der Presse aufgegriffenen prophetischen Todesdrohungen (B. Bahr, Singen) verweisen aufgrund der Analogien zum islamischen Fundamentalismus auf eine bedenkliche Entwicklung.

Die seelsorgerlichen Probleme sind ebenso evident. Es kommt immer wieder zu Enttäuschungen bei denjenigen, die trotz aller Bemühung nicht die o.g. Manifestationen erleben. Zudem ist die Gefahr eines Überlegenheitsbewußtseins (geistliche Hybris) bei den »Gesegneten« nicht von der Hand zu weisen. Entgegen dem neutestamentlichen Zeugnis führt der angeblich »geistgewirkte« Toronto-Segen nicht zur Gemeinschaft, sondern zur Vereinzelung. Der einzelne Gläubige erlebt eine überragende Transzendenzerfahrung, die ihn von anderen Christen und Gemeindegliedern unterscheidet. Der Toronto-Segen ist daher kein Gemeinschaftserlebnis, noch vermittelt er ein Gemeinschaftsgefühl, sondern dient vornehmlich der »Zurüstung« einzelner. Paulus kritisiert die Überbewertung der ekstatischen Gaben in der korinthischen Gemeinde, die lediglich einzelne erbauen, mit dem Hinweis darauf, daß das Wirken des Geistes stets auf die Auferbauung der *Gemeinde* ziele. Das neben der Christusbezogenheit wichtigste Kriterium für das Wirken des Heiligen Geistes ist, daß es »die Verbundenheit aller mit Christus und untereinander nicht in Frage stellt, sondern stärkt« (W. Joest).

6.5. Soziologische und kirchengeschichtliche Einordnung

Religionswissenschaftler und Soziologen stimmen darin überein, daß in unserer Gesellschaft gegenwärtig vermehrt Transzendenzerfahrungen zur Glaubensvergewisserung gesucht werden. Sie diagnostizieren eine offensichtliche Anpassung der neo-charismatischen Bewegung an Trends der religiösen Alternativkultur.

Die auftretenden Phänomene erinnern zudem an Ausdrucksformen der frühen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, aber auch der beginnenden Pfingstbewegung. Sie selbst sind daher nicht neu, wohl aber ihr massenhaftes, unkontrolliertes Auftreten, das durch die verantwortlichen

Leiter nicht mehr eingeschränkt wird, sondern selbst in den Extremformen als der besondere »Segen« angesehen wird. In der Erweckungsbewegung wurden diese Phänomene jedoch nicht zu einem festen und ritualisierten Bestandteil der Gottesdienste. Sie galten nicht als reguläre Geisterfahrten. Namhafte Vertreter der Erweckungsbewegung integrierten diese Phänomene nicht gezielt in ihre Missionsstrategie bzw. ihre Versammlungsvorbereitungen, um der von ihnen erkannten Gefahr von Spaltungen, Elitenbewußtsein und theologischen Irrwegen keinen Vorschub zu leisten.

6.6. Segens-Tourismus

Mit dem Toronto-Segen verbindet sich eine dem kultischen Denken verhaftete Anschauung, wonach Gottes Geist bzw. Gegenwart an bestimmte Orte gebunden ist. Diesem Denken korrespondiert das Bedürfnis nach einem Sichtbar- und Greifbarwerden Gottes an besonders gesegneten Orten mittels Segens- und Vollmachtsübertragung. Die verbreitete Aussage, wonach der Toronto-Segen an speziellen Orten durch eigens dafür gesegnete Leiter geradezu »ansteckungsartig« weitergegeben werde, macht die Begegnung mit dem Heiligen Geist zu einem quasi magischen Geschehen, das im Widerspruch zum freien Wirken des Geistes in der Bibel steht. Besonders problematisch sind die Wirkungen an Nichtchristen sowie durch materielle Medien (z.B. Zeitungsberichte über den Toronto-Segen). Die Phänomene sind auch nicht an das Gebet oder den Gottesdienst gebunden.

6.7. Ambivalenz der Phänomene

Gleichartige Erfahrungen des Überwältigtwerdens und Kontaktgewinns mit göttlicher Kraft durch Kontrollverlust über den eigenen Körper und Intellekt finden sich auch in anderen Religionen und Therapien. Die Verwechselbarkeit der Phänomene sollte zur Vorsicht mahnen. Ekstase und Enthusiasmus sind, wie die Bibel kritisch urteilt, immer mehrdeutig. Erst durch die theologische Deutung (post festum) werden diese Phänomene als Wirken des Heiligen Geistes verstanden. Es steht in Frage, ob es sich dabei wirklich um eine Gottesbegegnung oder Begegnungen mit dem eigenen Unterbewußten (Reinhard Hempelmann) handelt. In Gottesdiensten und Kongressen kann die Faszination der äußeren Manifestationen auch von den Leitern, die vorwiegend die inneren Wirkungen betonen, nicht geleugnet werden. Es fällt schwer, neben gegenwärtig erfahrenen Gefühlen die längerfristigen »Früchte des Segens« nachzuweisen. Heilungen, die nicht im Vordergrund stehen sollen, ließen sich ebenfalls erst nach längerer Zeit beweisen. Der Toronto-Segen wird von den Betroffenen darüber hinaus nicht immer als Bereicherung bzw. Freude erlebt. Seelsorger berichten, daß die Ratsuchenden auch negative Erlebnisse,

Ängste (Schlafstörungen, Depression) und Verunsicherungen im Glauben durch die äußeren Manifestationen erleben.

6.8. Medizinische Deutung

Mediziner und Psychologen (Streß- und Hypnoseforschung) begegnen ekstatischen Phänomenen in der neo-charismatischen Bewegung mit durchaus ernstzunehmenden »rationalen« Deutungen. Eine Beurteilung aus dem medizinischen Bereich soll hier kurz angeführt werden. In Streßsituationen werden im menschlichen Körper sog. Endorphine ausgeschüttet. Diese körpereigenen »Drogen« haben ähnliche Wirkungen wie Opiate, wodurch es auch zum Verlust der Körperkontrolle kommen kann. Durch Beeinflussung der Gefühle mittels Suggestion können diese biochemischen Prozesse ausgelöst werden. Diesselben physischen und psychischen Phänomene lassen sich auch in anderen Religionen, Therapien und Kulturen aufweisen.

Fazit

Nach den bisherigen Recherchen, der Prüfung vor dem Gesamtzeugnis der Schrift und der Wirkung auf die Gemeinschaft der christlichen Gemeinden kann der Toronto-Segen m.E. nicht als Wirkung des Heiligen Geistes verstanden werden.

Berlin, den 2. Februar 1995

»Ökumene als Zukunftsbranche der Kirche«

Rede von ~~Andrea Strübind~~ anlässlich des Neujahrsempfangs
des Ökumenischen Rates Berlin am 8. Januar 1996*

Sehr verehrte, liebe Brüder und Schwestern,

Es ist für mich eine große Freude und Ehre anlässlich des Neujahrsempfangs einige Worte des Abschieds an Sie richten zu dürfen. Ich bin mir wohl bewußt, daß ich kein hinreichender Ersatz für den verehrten Metropoliten Augustinos sein kann, mit dessen ökumenischer Bedeutung und Gewicht sich meine eher kurze Rolle als freikirchliche Referentin im »ÖMI« keineswegs messen kann. Erlauben sie mir dennoch einige Ausführungen zu den vergangenen zwei Jahren in der Berliner Ökumene, wie ich sie erlebt habe, und zu ihren weiteren Perspektiven aus meiner Sicht. Beginnen möchte ich mit einem herzlichen Dank an meine Kollegen und Kolleginnen im Ökumenisch-Missionarischen Institut (ÖMI). Die Zusammenarbeit im Kollegium unter der Leitung von Bruder *Christfried Berger* war stets von Vertrauen und gegenseitiger Solidarität geprägt. Ich denke, daß wir als Referenten und Mitarbeiterinnen in manch schwierigen Situationen ein gutes Team waren, das eine »Ökumene im kleinen« darstellte, in der viele Fragen der zwischenkirchlichen Beziehungen vorgeklärt werden konnten. Gern schließe ich unseren Ratsvorsitzenden, Bruder *Günter Krusche* und die Vertreter der Mitgliedskirchen in diesen Dank ein. Sie haben mir meine Arbeit leicht gemacht!

Bevor ich auf die Referentenstelle des ÖMI berufen wurde, näherte ich mich der Ökumene vor allem über kirchenhistorische Studien. Sicher hatte ich zuvor – nicht zuletzt aufgrund meines Studiums an der Kirchlichen Hochschule in Berlin und an der Hebräischen Universität in Jerusalem – bereits vielfältige Erfahrungen mit anderen Kirchen und Freikirchen gemacht. Als Kirchenhistorikerin erforschte ich die innerdeutsche Ökumene in der Nachkriegszeit. Schon als Kind hatte man mir erzählt, daß die gemeinsamen Kriegserfahrungen und die Krisensituation in der Nachkriegszeit zu einer Öffnung der Kirchen füreinander geführt hätten. Das mag auf der persönlichen Ebene durchaus dankbar erlebt worden sein. Im

* Dr. Andrea Strübind war vom 1.2.1994 bis zum 1.2.1996 freikirchliche Referentin im Ökumenischen Rat Berlin (ÖRB). Die nachstehend abgedruckte Rede faßt die Erfahrungen zweier Jahre in der Berliner Stadtökumene zusammen. Der rhetorische Charakter dieser sehr frei gehaltenen Rede wurde für den Druck beibehalten.

Blick auf die kirchlichen Institutionen wurde diese »Legende« jedoch durch mein Aktenstudium keineswegs bestätigt. Im Gegenteil! Die Kirchen und Freikirchen waren in der Nachkriegszeit so mit sich selbst und der Neuordnung ihrer kirchlichen Belange beschäftigt, daß an ein Interesse über den Zaun der eigenen Konfession hinweg nicht zu denken war. Hinzu kam, daß die Geschichte von Landes- und Freikirchen in Deutschland von vielen Konflikten und Vorurteilen geprägt war und noch immer ist (von dem problematischen Verhältnis zur katholischen Kirche ganz zu schweigen).

Es bedurfte eines kräftigen Impulses von außen, namentlich aus dem sich bildenden Stab des ÖRK in Genf, um die innerdeutsche – damals noch rein innerprotestantische – Ökumene in Gang zu setzen. Es sollte ein »Nationalrat der Kirchen« gebildet werden, da die gewaltigen Hilfsleistungen der Freikirchen aus dem Ausland auch den Großkirchen zugute kamen, weshalb auch eine entsprechende ökumenische Gesinnung von den deutschen Kirchen erwartet wurde. Auf die überaus schwierigen Verhandlungen möchte ich hier nicht eingehen. Es entstand schließlich 1948 im Einvernehmen zwischen Landes- und Freikirchen die »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen« (AcK) als ein möglichst unverbindliches Arbeitsgremium, dem in keiner Weise die Kompetenz eines nationalen Rates der Kirchen zuerkannt wurde. In der Entstehungszeit handelte es sich bei der AcK um ein reines Vorzeigegremium für die Weltökumene sowie für die Besatzungsmächte, und keineswegs um das Ergebnis eines gewachsenen Bewußtseins für die theologische Notwendigkeit der innerdeutschen Ökumene. Die AcK war von Anfang an ein ungeliebtes Kind der EKD. Es lag an dem richtungsweisenden Engagement prominenter Theologen wie Martin Niemöller oder auch Kurt Scharf, daß die Arbeit der AcK bundesweit und regional dennoch viel zum gegenseitigen Verständnis von Landes- und Freikirchen beitrug. Sie setzten sich mit ihrer persönlichen Autorität für ein gleichberechtigtes Miteinander der ökumenischen Partner ein. Freikirchen konnten endlich die ökumenische Plattform betreten, verloren zum ersten Mal das Stigma der Sekte und galten nun als ökumenefähige Kirchen.

Zu diesem Aufbruch der innerdeutschen Ökumene gehört sicher auch die Gründung des »Ökumenischen Rates Berlin« (ÖRB) vor über 25 Jahren. Aufgrund seiner Struktur als Leitungsökumene und durch die Besetzung der Geschäftsstelle (ÖMI) mit hauptamtlichen Vertretern der verschiedenen Konfessionsfamilien sollte die Bedeutung der Ökumene und der feste Wille zur verbindlichen und gleichberechtigten Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen, damals leider nur auf »Westberlin« bezogen, zum Ausdruck gebracht werden. Die Gründungsmitglieder des ÖRB hatten die Ökumene als wesentliche theologische Aufgabe der Zukunft, ja als Gebot für die Kirchen erkannt.

In diesem Sinne habe ich in den vergangenen zwei Jahren den ÖRB und das ÖMI als ein für Deutschland einzigartiges ökumenisches Modell er-

lebt. Die *multilaterale* Ökumene findet hier in gemeinsamen Beratungen, Aktivitäten und Gottesdiensten ihren Ausdruck. Die Vielfalt des christlichen Zeugnisses, die nicht zuletzt auch durch die Konventsgemeinden bereichert wird, hat m.E. keine andere öffentliche Plattform als den ÖRB. In keiner anderen Institution kommt es zu einer vergleichbaren Zusammenarbeit der vielen verschiedenen christlichen Traditionen unserer Stadt.

Der mutige Schritt von 1970 hat zumindest im Rahmen des ÖRB zu einem gleichberechtigten Miteinander von evangelischen, katholischen, freikirchlichen und orthodoxen Kirchen geführt. Hier wurde über Jahrzehnte der Erkenntnis Folge geleistet, daß sich die Kirche Jesu Christi nicht durch statistische Größenordnung oder gesellschaftliche Relevanz, sondern durch theologische, evangeliumsgemäße Kriterien konstituiert. Anders ist nicht zu verstehen, daß alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unabhängig von ihrer Größe je eine Stimme im Rat haben, und daß die Freikirchen mit einem hauptamtlichen Vertreter im ÖMI mitarbeiten konnten, obwohl sie finanziell dessen Mitarbeit nicht tragen konnten. Die gegenwärtigen Pläne, die letztendlich zur Auflösung des ÖMI in seiner bisherigen Gestalt führen werden, kann ich daher nur bedauern.

Sicher gibt es m.E. auch im Blick auf den ÖRB noch schmerzliche Defizite. Ich nenne hier nur Stichworte. Wo bleibt die faktische ökumenische Gleichberechtigung der kleineren Kirchen in der Öffentlichkeit unserer Stadt (Rundfunkzeiten, Religionsunterricht, Theologische Ausbildung)? Gleiches gilt für die Gestaltung offizieller Gottesdienste zu nationalen Gedenktagen, an denen die kleineren Kirchen, wenn überhaupt, nur als Dekoration, nie aber als Verantwortliche für Liturgie oder Predigt beteiligt sind. Durch die Einrichtung der *Theologischen* und *Liturgischen Kommission* können auf diesem Gebiet in Zukunft sicher wesentliche Fortschritte erzielt werden. Ein wichtiges Problem scheint mir im Rückblick auch die Frage nach der ökumenischen Wahrhaftigkeit zu sein. Können wir wirklich das antiökumenische Verhalten mancher Mitgliedskirchen des ÖRB in anderen Ländern weiter unkommentiert übergehen? Und an die kleinen Kirchen sei die nicht minder kritische Frage erlaubt, inwieweit sie den ÖRB nur als »Alibi-Gremium« zur öffentlichen Anerkennung benutzen. Wo bleibt gerade bei den Freikirchen die ernsthafte Suche nach einem verbindlichen Weg zur Einheit der Kirchen?

Wo stehen wir heute? Ich stelle mit Bedauern fest, daß die heutige ökumenische Situation in Deutschland sich zunehmend auf die Kooperation der beiden Großkirchen konzentriert. Die *bilaterale* Ökumene drängt bewußt oder unbewußt die *multilaterale* Ökumene in den Hintergrund. Dafür ist die Kompetenzbeschneidung der Bundes-AcK in bezug auf öffentliche Verlautbarungen und Gestaltung von Gottesdiensten ein wichtiges, wenn auch keineswegs das einzige Indiz. Dieser bilaterale Dialog ist wichtig und, da die Großkirchen von ähnlichen Nöten heimgesucht werden, auch einfacher als der mit dem vielstimmigen Chor der multilateralen Ökumene. Die Frage ist, ob ein solcher Dialog noch zeitgemäß, und dar-

über hinaus: ob er noch sachgemäß ist. Könnten nicht gerade von den teilweise seit Jahrhunderten als Minderheitskirchen existierenden kleineren Kirchen wichtige Impulse für die Fragen der Kirchenorganisation, des Ehrenamtes oder der alternativen Finanzierung erwartet werden?

Im Gegensatz zu dieser ökumenischen Reduktion erhöht sich nach meiner Beobachtung in jeder Woche die Anzahl der christlichen Gemeinschaften und Kirchen in der Hauptstadt Berlin. Ein schier unüberschaubarer christlicher »Markt der Möglichkeiten« bricht auf. Hier ist m.E. eine eingehende theologische Diskussion mit *allen* Partnern in der Ökumene vonnöten, um die Integration aber auch die notwendige Distanzierung von manchen Spielarten christlicher Religiosität vornehmen zu können.

Wir haben uns auf unserer letzten Klausurtagung mit den Problemen der Kirchen angesichts einer pluralistischen, säkularisierten Gesellschaft auseinandergesetzt. Die Finanz- und Strukturkrise der Großkirchen war darüber hinaus kontinuierlich in allen Beratungen der letzten zwei Jahre präsent. Es bleibt zu fragen, wohin die krisenhaft erlebte kirchliche Gegenwart führt: zu einer verbindlicheren ökumenischen Zusammenarbeit oder zu einem neuen Konfessionalismus. Wir Christen sind auf dem Weg zu einer gesellschaftlichen Minderheit, der wohl in Zukunft immer weniger Privilegien eingeräumt werden. Es liegt an uns, ob diese Entwicklung die Kirchen enger zusammenführt oder uns wieder stärker voneinander isoliert.

Eins ist dabei sicher, unsere Zeitgenossen fragen uns nicht mehr nach unserer Konfession, sondern nach unserer christlichen Glaubwürdigkeit. Ich bin davon überzeugt, daß nur die Kirche Zukunft hat, die es versteht, eine ökumenisch gesinnte Kirche zu sein. Einsparungen sind vonnöten, das habe ich in den vergangenen zwei Jahren als eher unfreiwillige Wirtschaftlerin des ÖMI schmerzlich erfahren. Aber ich bin davon überzeugt, daß jede Einsparung an ökumenischer Kooperation eine Fehlkalkulation ist. Das *Investieren* in die Ökumene dagegen lohnt sich, sie ist die *Zukunftsbranche der Kirche Jesu Christi*.

Karl Barth hat 1947, wie mir scheint, prophetisch über die ökumenische Aufgabe der Einigung der Kirchen geschrieben:

»Täuschen wir uns nicht: das würde nur dies bedeuten, daß die Kirchen sich gegenseitig dulden und respektieren und wohl auch gelegentlich gemeinsam zusammenarbeiten. Nicht nur dies, daß sie sich gegenseitig kennen und aufeinander hören lernen. Es würde auch nicht nur bedeuten, daß sie im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung wirklich einig würden und also auch einmütig Gottesdienst feiern könnten. Es würde vor allem dies bedeuten, daß sie miteinander bekennen, d.h. miteinander nach außen, zur Welt reden und damit den Kirche begründenden Befehl Jesu vollstrecken können« (Dogmatik im Grundriß 1947, 166ff).

Auf dieses gemeinsame Bekenntnis der einen Kirche Jesu Christi wartet unsere Stadt! Ich wünsche ihnen Gottes Segen für die weitere ökumenische Zusammenarbeit.

THEOPOESIE

Kreuzes-Wahrheit Thomas Nißlmüller

Wer »Wahrheit« sagt, sagt »Kreuz«.

Wer »Kreuz« sagt, sagt »Wahrheit«.

Am Kreuz Jesu kristallisiert sich Gottes Wahrheit allen anschaulich aus.

Die Wahrheit des Kreuzes kostet Gott
den Sohn
seine Liebe
sein Leben.

Seit dem Kreuz ist die Wahrheit evident:

Fleisch wird

frei von
Sünde
Haß
Tod
Leid
Terror
Angst

frei für

den Geist Gottes
die Realität Christi

frei

zum mutigen Handeln
in Glaube, Liebe, Hoffnung.

Gemeinsam
einem Herrn
im Taufgeschehen zugeeignet
im Glauben verbunden
erfüllt
mit dem *spiritus creator*
harren wir auf den endgültigen Sieg Gottes.

Deus vincit – amor vincit.

Christus-Wirklichkeit

Thomas Nißlmüller

Christus Logos Kreuz

GRAB

aber: *surrexit.*

Christus als fleischgewordener Logos wohnte unter uns Menschen.

Mit Gottes Wort fing alles an: bei der Genesis der Welt

wie bei der Genesis der neuen,

der Christuswirklichkeit. Das Kreuz steht dazwischen:

es gibt ein Davor und ein Danach.

Das Licht scheint erst danach: die Auferstehung ist das Morgenrot

geheilter Leidenschaft, geheiligter Lebensfülle,

ergriffener Selbstlosigkeit, die uns erfassen, prägen, motivieren,

aus den Kerkern der Selbstverfangenheit befreien will.

Christus ist das Licht: der Logos, im Tod entzweit

– vom Vater getrennt –

bringt Licht in die Verwesungsfinsternis der gottfernen Menschheit.

Surrexit!

Christus leuchtet den Weg ins Land der Gottesliebe:

er selbst ist Weg, Ziel, Mitte, Horizont, Anfang, Ende, Wahrheit, Leben.

Christus ist das Brot: die nötige Wegzehrung, die dem Glauben Mut,

der Liebe Ausdauer, der Hoffnung Gewißheit und Lust einverleibt.

Am Leibe Christi sein heißt:

selbst zum Wort werden, das an die Welt ergeht;

zum Brief, zum Hoffnungsschimmer für die verlorene Welt.

Das »*verbum caro factum est*« muß jeder Christ am eigenen Leibe

erfahren: die Wortwirklichkeit muß Hände und Füße haben,

selbst Fleisch werden, menschliche Gestalt gewinnen –

mitten im Chaos einer zusehends entmenslichten Welt.

Das leere Grab ist leer, die Leere der Gottesferne vorbei.

Die Leere des Suchens hat dem »Christus für uns«,

dem »Christus in uns«,

der Hoffnungswirklichkeit Platz machen müssen.

Das Kreuz ist der Anfang der neuen Welt,

Christus der Logos der Freiheit.

Das leere Grab:

Erwachen zum Leben, das auch uns verheißen ist ... ewig.

Meine Hoffnung*Martin Luther*

Mir ist es bisher
wegen angeborener Bosheit und Schwachheit
unmöglich gewesen,
den Forderungen Gottes zu genügen.

Wenn ich nicht glauben darf,
daß mir Gott um Christi willen
dies täglich beweinte Zurückbleiben vergebe,
so ist's aus mit mir.

Ich muß verzweifeln.
Aber das laß' ich bleiben.
Wie Judas an den Baum mich hängen,
das tu' ich nicht.
Ich hänge mich an den Hals oder Fuß Christi
wie die Sünderin.
Ob ich auch noch schlechter bin als diese,
ich halte meinen Herrn fest.

Dann spricht er zum Vater:
»Dieses Anhängsel muß auch durch.
Es hat zwar nichts gehalten
und alle deine Gebote übertreten.
Vater, aber er hängt sich an mich.
Was will's! Ich starb auch für ihn.
Laß ihn durchschlupfen.«

Das soll mein Glaube sein.

* * *

Karl Barth in einer Predigt 1945

»Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid. Ich will euch erquicken« (*Jesus Christus nach Mt 11,28*)

Was heißt das?

»Her zu mir,
ihr Unsympatischen,
ihr bösen Hitlerbuben und -mädchen,
ihr brutalen SS-Soldaten,
ihr üblen Gestapo-Schurken,

ihr traurigen Kompromißler und Kollaborationisten,
 ihr Herdenmenschen
 alle, die ihr nun so lange geduldig und dumm
 hinter eurem sogenannten Führer hergelaufen seid.
 Her zu mir,
 ich kenne euch wohl,
 ich sehe, daß ihr am Ende seid und wohl oder übel
 von vorne anfangen müßt,
 ich will euch erquicken, gerade mit euch will ich jetzt
 vom Nullpunkt her neu anfangen ...
 Ich bin für euch! ich bin euer Freund!«

* * *

Am Ende die Rechnung

Lothar Zenetti

Einmal wird uns gewiß
 die Rechnung präsentiert
 für den Sonnenschein
 und das Rauschen der Blätter,
 die sanften Maiglöckchen
 und die dunklen Tannen,
 für den Schnee und den Wind
 den Vogelflug und das Gras
 und die Schmetterlinge,
 für die Luft,
 die wir geatmet haben,
 und den Blick auf die Sterne
 und für alle die Tage,
 die Abende und die Nächte.

Einmal wird es Zeit,
 daß wir aufbrechen und
 bezahlen.
 Bitte die Rechnung.
 Doch wir haben sie
 ohne den Wirt gemacht:
 Ich habe euch eingeladen,
 sagt der und lacht,
 soweit die Erde reicht:
 Es war mir ein Vergnügen!

* * *

THEOLOGISCHE SOZietät IM »BUND EVANGELISCH-FREIKIRCHLICHER GEMEINDEN«

Was will die Theologische Sozietät?

Prof. Dr. Erich Geldbach, Sprecher der Theologischen Sozietät

Es läßt sich nicht leugnen, daß es bezüglich der wissenschaftlichen Theologie in unserer Freikirche gegensätzliche Positionen gibt. Zum einen herrscht großes Mißtrauen, das eingespannt ist in eine Skepsis gegenüber Bildung überhaupt. »Je gelehrter, je verkehrter« sagte man früher gelegentlich. Die Theologie wird für vieles verantwortlich gemacht, was als negativ eingestuft wird; durch die von ihr angewandte Kritik gerät der »einfache«, »kindliche«, »blinde« Glaube in Gefahr. Der »Kritik« wird eine zersetzende Wirkung zugeschrieben; der menschliche Verstand erhebt sich über alles und spielt sich sogar als Richter über das Wort Gottes auf. Kritik heißt aber ursprünglich etwas ganz anderes. In seiner eigentlichen Bedeutung meint es »entscheiden«, »unterscheiden«, »den Vorzug geben«, weshalb ein »Kritikos« kein »Kritikaster« ist, sondern jemand, der mit der Fähigkeit zu scheiden oder zu urteilen ausgestattet ist. »Kritikfähigkeit« ist daher eine sehr positive Eigenschaft, wenn man gelernt hat, unterschiedliche Meinungen gegeneinander abzuwägen und sich dann ein Urteil zu bilden. Kritik will deshalb vor verderblichen Vorurteilen bewahren. Dennoch meinen viele, daß die Theologie unsere Gemeinden inneren Zerreißproben aussetzt. Das ist die eine Seite der Medaille.

Die andere Seite ist die, daß in den Gemeinden ein großes Interesse an einer gedanklichen Durchdringung des Glaubens zu beobachten ist. Das ist nicht verwunderlich, weil über kurz oder lang die Fragen an uns herandrängen. Man kann sich ja nicht per Entscheid aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der wir leben, verabschieden und Fragen einfach ausblenden. Jugendliche, die im Baptismus aufgewachsen sind oder hier ihre religiösen Erfahrungen gemacht haben, möchten genauer wissen, auf welchen Weg sie sich eingelassen haben und setzen sich der »rauen Luft« einer akademischen Ausbildung aus. Manche von ihnen wollen in den vollzeitlichen Dienst als Pastor oder als Religionslehrer gehen, aber das muß nicht unbedingt sein. Es muß auch nicht eine akademische Ausbildung vorliegen, damit man sich den heutigen Herausforderungen, Fragen und Problemen stellt. Es ist aber leider zu beobachten, daß nicht wenige »Jungakademiker« aus unseren Gemeinden abwandern, was die Skepsis auf der anderen Seite erhöht. Es überrascht mich immer wieder, wenn ich bei Tagungen in Evangelischen Akademien oder auf Pfarrkonferenzen angesprochen werde und man mir sagt, »ich komme ursprünglich auch aus dem Baptismus, Gemeinde N.N.« Fragt man dann nach den Gründen, warum diese Menschen unsere Gemeinden verlassen haben,

dann ergibt sich – abgesehen von ganz persönlichen Gründen – immer das gleiche Bild: Die Gemeinden waren angeblich zu »eng«, um die neuen Einsichten, die im Studium gewonnen wurden, zu »ertragen«.

Es gibt aber auch viele akademisch ausgebildete Theologen, die unseren Gemeinden, Gott sei Dank, erhalten bleiben. Eine wachsende Zahl unter uns hat sich auch wissenschaftlich in der Theologie qualifiziert; sie haben ihre Doktorarbeit geschrieben oder sich einem Habilitationsverfahren unterzogen. Das ist m.E. eine ebenso erfreuliche Entwicklung wie das hohe Niveau, das unser Theologisches Seminar in Hamburg erreicht hat. Es zeigt, daß der deutsche Baptismus nicht bildungsfeindlich sein *muß*, sondern daß er theologisch schöpferische Kräfte freisetzen kann. Das ist eigentlich nicht verwunderlich, weil der Baptismus von seinen Ursprüngen her dem neuzeitlichen Denken mit seiner Betonung des einzelnen Menschen und seiner Rechte und Pflichten im Rahmen eines sozialen Gefüges verpflichtet ist. Es war die große Vision Julius Koeblers, daß der deutsche Baptismus *alle* Menschen der Gesellschaft – auch die sog. Intellektuellen – erreichen sollte.

In den letzten Jahren waren verschiedentlich Ideen entwickelt worden, wie die in den Gemeinden vorhandenen theologischen Fähigkeiten auch sichtbar gemacht werden könnten. Pastorinnen und Pastoren, Seminar-dozenten und wissenschaftlich an den Universitäten tätige Baptisten suchten nach einem Rahmen, um ihre Einsichten auszutauschen. Daher wurde im Dezember 1995 in Berlin die »Theologische Sozietät« ins Leben gerufen. Die Mitglieder der Sozietät haben sich verpflichtet, regelmäßig zu Tagungen zusammenzukommen. Dabei sollen die jeweiligen theologischen Erkenntnisse der auf verschiedenen Feldern der Theologie arbeitenden Schwestern und Brüder ausgetauscht werden: Einige kommen mehr von der Praxis her und halten nach einer theoretischen Untermauerung ihres Tuns Ausschau, andere sind mehr theoretisch orientiert und möchten ihr Wissen beisteuern; wieder andere sind historisch interessiert und haben das Bedürfnis, Entwicklungsstränge und Abhängigkeiten aufzuzeigen; noch andere kommen von den Bibelwissenschaften, und schließlich sind da die Systematiker, die die unterschiedlichen Einsichten in ein Ordnungsgefüge zusammenzusetzen bestrebt sind. Die Theologische Sozietät ist also alles andere als eine homogene Gruppe.

Was aber verbindet?

Es sind vor allem zwei Ziele, die sich die Sozietät gegeben hat und die ihre Mitglieder gegenseitig verpflichten: Es ist einmal die theologische Besinnung in unserer Freikirche. Dies wird als ein innerkirchlich notwendiger Prozeß angesehen. Es geht um eine mit den Mitteln der Wissenschaft sich vollziehende Selbstprüfung unserer Kirche, ihrer Glaubensverkündigung und Glaubenspraxis. Es soll das Proprium des christlichen Glaubens konstruktiv und in der gebotenen Selbstkritik gegenüber



Berlin, 9. Dezember 1995: Gründungsversammlung der Theologischen Sozietät. Die Mitglieder: 1. Reihe hinten v. l. n. r.: Dr. Stefan Stiegler, Hamburg; André Heinze, Göttingen; Norbert Groß (stellv. Sprecher), Hamburg; Dr. Volker Spangenberg, Heidelberg; Christiane Geisser, Berlin; Prof. Dr. Erich Geldbach (Sprecher), Bensheim; Dr. Uwe Swarat, Hamburg; Gerhard Hildebrandt, Volmarstein; Dr. Dietmar Lütz, Berlin; Dr. Frank Woggon, Berlin; Dr. Ralf Dziewas, Bernau; Dr. Thomas Nißlmüller, Dortmund; Werner Laatsch, Dortmund; Prof. Dr. Rudolf Meyendorf, München; Diakonisse Gabriele Piel, Wittenberge; Dr. Kim Strübind, München. 2. Reihe vorne v. l. n. r.: Bernd Wittchow, Hermersdorf; Andreas Reichert, Bonn; Dr. Andrea Strübind (stellv. Sprecherin), München. (© Foto: GFTP)

dem Un- bzw. dem Aberglauben formuliert werden. So steht es in der Satzung, und diese Aussage wird flankiert durch die andere, daß die Sozietät ähnliche Bemühungen innerhalb unseres Bundes ergänzen und bereichern will und den Austausch mit bereits bestehenden Institutionen (wie dem Seminar) und anderen Kreisen sucht.

Zweitens aber möchte die Sozietät diese Selbstbesinnung zugleich auch als eine öffentliche Aufgabe verstehen. Es zeigt sich immer wieder deutlich, daß man uns in der Öffentlichkeit, auch in der theologischen Öffentlichkeit, nicht kennt oder nur ein sehr verschwommenes Bild von uns besitzt. Wir haben zu lange unser Pfündlein vergraben und uns nicht selbstbewußt genug in die öffentliche und theologische Debatte eingeschaltet. Die Sozietät möchte dies ändern und will versuchen, unsere spezifischen baptistischen und freikirchlichen Überzeugungen und theologischen Einsichten in die wissenschaftliche Theologie einzubringen. Dazu soll auch die »Zeitschrift für Theologie und Gemeinde« (ZThG) dienen, in der wir regelmäßig unsere Beiträge den eigenen Gemeinden und der Öffentlichkeit insgesamt mitteilen möchten. Wir

möchten auf diese Weise das theologische Urteilsvermögen und die theologische Kompetenz nach Kräften fördern.

Die beiden Ziele sind also eng verzahnt. Sie haben auch die Funktion, die vielfach in Kirchen und Freikirchen gleichermaßen empfundene Kluft zwischen Theologie und Gemeinde zu überbrücken. Die Sozietät möchte auch die nicht akademisch Vorgebildeten an den theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen. Wir wünschen uns sehr, daß Gemeinden uns zu unseren jährlichen Treffen einladen. Diese Treffen sollen dann für jeden Interessierten zugänglich sein. Außerdem verpflichtet sich die Sozietät, für die Bundesleitung, einzelne Werke oder auch einzelne Gemeinden bei Bedarf Gutachten zu erstellen. Wir möchten also mit all den Aktivitäten unseren Gemeinden dienen. Unser Ziel ist es, daß wir uns als Gemeinden besser verstehen, daß unser Zeugnis klarer wird und gehört werden kann, daß wir nicht jedem Modetrend hinterherhetzen, daß wir dem einen Leib Jesu Christi verpflichtet sind und bleiben und daß wir immer besser instand gesetzt werden, einem gelingenden Leben unter der Leitung des Herrn der Gemeinde förderlich zu sein.

Pro gloria Dei et bono publico. (*Johann Gerhard Oncken*)

* * *

Statuten der Theologischen Sozietät

Aufgaben und Ziele einer theologischen Arbeitsgemeinschaft innerhalb des »Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland«

1. Grundlegendes

1. Innerhalb des »Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland« (BEFG) läßt sich ein beachtliches Interesse an Fragen der wissenschaftlichen Theologie feststellen. Diesen Bedarf an theologischem Austausch versuchen wir innerhalb der Theologischen Sozietät auf zweckmäßige Weise zu fördern.

2. Diese Aufgabe ist einerseits mit dem aufrichtigen Ernst der theologischen Wissenschaften zu leisten und andererseits nur gemeinschaftlich vollziehbar. Daher geben wir uns die Bezeichnung »Theologische Sozietät«.

3. Die Theologische Sozietät versteht sich aufgrund des »allgemeinen Priestertums« als eine freie Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, die als Christen die theologische Besinnung in ihrer Freikirche als eine innerkirchlich notwendige und zugleich öffentliche Aufgabe verstehen und diese nach Kräften fördern. Theologie wird in diesem Zusammenhang verstanden als die dialogisch zu vollziehende wissenschaftliche

Selbstprüfung der Kirche hinsichtlich der ihr eigentümlichen Rede von Gott sowie der daraus ableitbaren Glaubenspraxis.

4. Dies ist insofern eine wissenschaftliche Aufgabe, als es sich hierbei um eine Form begründeter, rational nachvollziehbarer und methodisch kontrollierbarer Kommunikation handelt. Denn Theologie ist bemüht, den christlichen Glauben aussagbar zu machen und sprachlich mitzuteilen.

5. Die Arbeit der Theologischen Sozietät ist damit eine eminent geistliche. Sie reflektiert den Glauben auf seinen Grund und seine Beziehung zum Evangelium. Solche Reflexion versucht, das Proprium des christlichen Glaubens konstruktiv und in der gebotenen Selbstkritik gegenüber dem Un- bzw. dem Aberglauben zu formulieren.

6. Die Theologische Sozietät ist bestrebt, die bisherigen Bemühungen um wissenschaftliche Theologie im BEFG zu ergänzen und zu bereichern und sucht den Austausch zu bereits bestehenden Institutionen und Kreisen mit ähnlichen Zielen.

7. Im Rahmen des BEFG weiß sich die Theologische Sozietät zugleich dem einen Leib Jesu Christi verbunden und versteht ihre Aufgabe daher auch als eine ökumenische. Dabei ist sie bemüht, die spezifisch baptistischen und freikirchlichen Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie einzubringen.

II. Ziele und Arbeitsweise im einzelnen

1. Die Theologische Sozietät will das theologische Urteilsvermögen und die theologische Kompetenz der Gemeinde Jesu Christi, besonders im freikirchlichen Raum, nach Kräften fördern. Durch diskursive Prozesse und Differenzierungen sollen alle Beteiligten Recht und Grenze unterschiedlicher Glaubensaussagen und Glaubenspraxen ausloten.

2. Die Theologische Sozietät ist bemüht, die vielfach empfundene Kluft zwischen Theologie und Gemeinde zu überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen zu lassen.

3. Die Mitglieder der Sozietät kommen mindestens einmal im Jahr zusammen, um ihre internen Angelegenheiten zu ordnen und nach Möglichkeit ein Symposium durchzuführen. Über nichtöffentliche Sitzungen ist jeweils ein Protokoll anzufertigen und den Mitgliedern zugänglich zu machen.

4. In den Jahren, in denen kein theologischer Fortbildungskurs innerhalb des BEFG stattfindet, kann die Tagung der Theologischen Sozietät ausgedehnt werden (»Theologische Konferenz«). In anderen Fällen sind etwa zwei oder drei Sitzungstage anzusetzen. Die Mitglieder der Sozietät sollten darüber hinaus für einen kontinuierlichen theologischen Austausch die Kontakte untereinander pflegen.

5. Im Rahmen der Veranstaltungen der Theologischen Sozietät werden theologisch relevante Fragestellungen aufgegriffen sowie Arbeiten der Mitglieder vorgestellt und diskutiert. Dies geschieht überwiegend in Form von Symposien und Kolloquien, die in der Regel öffentlich sind und jedem Interessierten offenstehen. Die Sozietät kann zudem Gastreferenten um Vortragstätigkeiten bitten.
6. Eine außerordentliche Sitzung der Mitglieder ist einzuberufen, wenn mindestens ein Drittel der Mitglieder dies wünschen.
7. Durch die Publikation von Vorträgen, Artikeln, Essays, Buchbesprechungen, Predigten u.ä. soll die öffentliche theologische Diskussion innerhalb und außerhalb des BEFG angeregt und vertieft werden.
8. Zum Zweck der Publikation entsprechender Beiträge arbeitet die Theologische Sozietät eng mit der »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.« (GFTP) zusammen und erwirbt den Status eines Arbeitskreises unter der fördernden Obhut der GFTP.
9. Die Theologische Sozietät ist von ihrer Organisationsform her eine freie Arbeitsgruppe, die sich zwar dem Dienst an der eigenen Freikirche verpflichtet weiß und unter der fördernden Obhut der »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.« steht, aber gleichzeitig ihre Angelegenheiten selbst ordnet.
10. Die Theologische Sozietät wird bei Bedarf theologische Gutachten anfertigen. Zur Erstellung von Entwürfen können auch eigens dafür zuständige Ausschüsse gebildet werden.
11. Die Theologische Sozietät bemüht sich überdies um Unterstützung und Förderung des theologischen Nachwuchses, vor allem durch die Nutzung bestehender Kontakte zur universitären Theologie.

III. Mitgliedschaft und Mitarbeit in der Sozietät

1. Die Mitarbeit in der Theologischen Sozietät geschieht ehrenamtlich.
2. Neue Mitglieder werden auf die begründete Empfehlung von zwei oder mehr Mitgliedern in die Sozietät aufgenommen, wenn mindestens zwei Drittel aller Mitglieder diesem Vorschlag schriftlich oder mündlich zustimmen. Die Theologische Sozietät bemüht sich, die Pluralität an theologischen Überzeugungen innerhalb des BEFG bei der Zusammensetzung ihrer Mitglieder zu berücksichtigen.
3. Die Mitglieder der Theologischen Sozietät wählen für vier Jahre eine(n) Sprecher(in) und zwei Stellvertreter(innen), wobei Wiederwahl zulässig ist. Ihnen obliegt die Einladung der Mitglieder, die Erstellung der Tagesordnung und die Durchführung der Symposien sowie die Gesprächsleitung, die sie auch an andere Mitglieder der Sozietät delegieren können. Ein Mitglied des Sprecherkollegiums übernimmt zudem die Funktion der Kassenverwaltung.
4. Die anfallenden Kosten der Sozietät werden durch Mitgliedsbeiträge, Spenden, Tagungsbeiträge und gegebenenfalls durch den Verkauf von

Publikationen aufgebracht. Die »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.« kann um Zuschüsse gebeten werden. Die Theologische Sozietät haftet jedoch für ihre Unternehmungen und finanziellen Belange selbst. Im Zweifelsfall gilt stets das Verursacherprinzip.

5. Über alle wichtigen Angelegenheiten entscheidet die Versammlung der Mitglieder der Sozietät nach demokratischen Gesichtspunkten. Der Verlauf der Symposien sowie die Arbeitsweise der Sozietät sind nach Möglichkeit einvernehmlich zu regeln. Die Mitgliederversammlung der Sozietät kann entsprechende Richtlinien oder Ordnungen erstellen.

6. Eine Änderung dieser Statuten bedarf einer Zweidrittelmehrheit aller Mitglieder.

Berlin, den 9. Dezember 1995

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK E.V.

Vereinsnachrichten

Dr. Kim Strübind, Vorsitzender

Am 2. Oktober 1995 wurde die »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.« (GFTP) in Berlin-Lichterfelde gegründet. Zu den zwölf Gründungsmitgliedern gehören freikirchliche Theologen und Nichttheologen, denen die Entwicklung und Verbreitung freikirchlicher theologischer Beiträge ein besonderes Anliegen ist. Die GFTP will darüber hinaus eine Brückenfunktion wahrnehmen, um die mancherorts zwischen der Theologie und den Gemeinde bestehende Kluft abzubauen und ein zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens zu fördern. Ziel ist die Schaffung theologischer Gesprächsforen sowie die preiswerte Verbreitung von Theologie in eigenen Schriftenreihen.

Die GFTP ist als gemeinnützig und wissenschaftsfördernd staatlich anerkannt und in das Vereinsregister der Stadt Hamburg eingetragen.

Publikationsorgan des Vereins ist die »Zeitschrift für Theologie und Gemeinde« (ZThG). Die GFTP versteht Theologie als eine notwendige Funktion der Gemeinde Jesu Christi, die aufgrund der Freiheit des Glaubens ohne ideologische Beschränkungen und in gebotener Sachlichkeit zu vollziehen ist. Die theologische Mündigkeit der Gemeinde in Glaubensfragen fordert dazu heraus, hilfreiche Kenntnisse der theologischen Wissenschaft mit den Gemeinden zu diskutieren. Denn Glauben und Verstehen können nicht ohne Schaden für das Christentum voneinander getrennt werden.

Die Gründungsversammlung wählte folgende Mitglieder in den Vorstand: Dr. Kim Strübind (Vorsitzender), Bernd Wittchow (Stellvertretender Vorsitzender), Olaf Lange (Geschäftsführer); Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister) und Dr. Ralf Dziewas.

Die Mitglieder des Vorstands beriefen in ihrer Sitzung am 10. Dezember einen »Theologischen Beirat«, der den Vorstand in Publikations- und Editionsfragen beraten soll. Ihm gehören an: Prof. Dr. Erich Geldbach, Dr. Dietmar Lütz und Dr. Thomas Nißlmüller.

Ein konkretes Anliegen, das am 17. Mai 1996 auf der Jahresmitgliederversammlung in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Augsburg zur Sprache kommen soll, ist ein langfristiges Editionsprojekt, das die Herausgabe einer Kommentarreihe zur Bibel zum Ziel hat. Dieser Kommentar soll wissenschaftlich fundiert und gleichzeitig für Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in Kirchen und Freikirchen sowie für die vielen Hausbibelkreise eine Hilfestellung sein. Dazu hat sich bereits ein Herausgeberkreis freikirchlicher Theologen gebildet, die eine Befragung von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in den Gemeinden durchführten.

Auch eine *Computer-Mailbox* ist bereits eingerichtet. Sie soll in Zukunft theologisch relevante Materialien und Texte sammeln und diese der (frei-)kirchlichen Öffentlichkeit zugänglich machen.

Nach Intention und Satzung will die GFTP eine offene und keine geschlossene Gesellschaft sein. Sie steht allen am Studium und der Vermittlung von Theologie Interessierten offen, besonders freikirchlichen Theologen und Theologinnen. Die Mitgliederzahlen der GFTP haben sich innerhalb weniger Monate verdreifacht, wobei weitere Aufnahmeanträge bereits avisiert sind. Die Aktivitäten der GFTP verstehen sich als Ergänzung zu bestehenden Einrichtungen und Organen innerhalb der Kirchen und Freikirchen. In der Präambel der Satzung heißt es:

»Die ›Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.‹ verwirklicht ihre Zielsetzungen auf der Grundlage des Evangeliums von Jesus Christus, das nach den Aussagen der Bibel allen Menschen gilt. Sie steht damit auf der theologischen Grundlage der evangelischen Freikirchen in Deutschland, dem die Mitglieder der Gesellschaft überwiegend angehören.«

Der Mitgliedsbeitrag wurde von der Gründungsversammlung ab 1996 auf DM 60,00 bzw. DM 30,00 (für Nichtverdienende) p.A. festgelegt. Darin enthalten ist der Bezug der Zeitschrift, die nur Vereinsmitglieder kostenlos erhalten. Die Mitgliedschaft kann formlos beim Vorstandsvorsitzenden oder beim Schatzmeister der GFTP beantragt werden.



Berlin, 2. Oktober 1995: Gründungsversammlung der GFTP e.V. Der Vorstand: v. l. n. r. Bernd Wittchow, Hermersdorf; Dr. Kim Strübind, München; Olaf Lange, Neckarsteinach; Wolfgang Pfeiffer, Hamburg; Dr. Ralf Dziewas, Bernau. (© Foto: GFTP)

Mitglieder der Gesellschaft für Theologie und Publizistik e.V.
(Stand: 20. Mai 1996)

Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Blonski, Janusz, Bebra

Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin

Busche, Dr. Bernd, Bremen

Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven

Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Eßwein, Matthias, Sassenburg

Füllbrandt, Dorothea, Ellerbek

Füllbrandt, Prof. Walter, Ellerbek

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bensheim

Heinze, André, Bovenden

Herzler, Hanno, Greifenstein-Beilstein

Hitzemann, Günter, Berlin

Hitzemann, Ingeborg, Berlin

Hobohm, Jens, Berlin

Katzenbach, Dr. Tibor, Nürnberg

Kleibert, Friedrich, Nordenham

Kolbe, Markus, Berlin

Kolbe, Vera, Berlin

Kormannshaus, Olaf, Hamburg

Krause, Maja-Dorothee, Berlin

Lange, Dorette, Neckarsteinach

Lange, Olaf, Neckarsteinach

Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg

Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

Martin, Donat, Neckarsteinach

Meckbach, Wolfgang, Stadthagen

Menge, Mathias, Berlin

Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg

Mulack, Adolf, Heidenheim

Nißlmüller, Dr. Thomas, Dortmund

Pfeiffer, Ulrike, Hamburg

Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg

Piel, Werner, Berlin

Pithan, Klaus, München

Reichert, Thomas, Berlin

Stanullo, Irmgard, Nürnberg

Strehlow, Volker, Berlin

Strübind, Dr. Andrea, München

Strübind, Dr. Kim, München

Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Woggon, Dr. Frank, Berlin

Die in der »Zeitschrift für Theologie und Gemeinde« (ZThG) enthaltenen theologischen Beiträge stammen überwiegend von freikirchlichen Autoren und Autorinnen, die fundiert, kompetent und ohne ideologische Vorbehalte am theologischen Gespräch der Gegenwart teilnehmen.

Herausgeberin ist die »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.« (GFTP). Sie ist als gemeinnützig und wissenschaftsfördernd staatlich anerkannt.

Die GFTP will:

- ein *zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens* fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten
- die Kluft zwischen *wissenschaftlicher Theologie* und den *Gemeinden* überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen
- *Theologie* als eine inner-(frei-) kirchlich *notwendige* und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden
- in allen theologischen Publikationsfragen beraten.

Möchten Sie mehr über die Arbeit der GFTP wissen, diese Arbeit unterstützen oder Mitglied der GFTP werden?

- Vereinsmitglieder erhalten die »Zeitschrift für Theologie und Gemeinde« kostenlos
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht
- die Mitgliedschaft kann formlos bei der Schriftleitung beantragt werden (s.u.)
- der Mitgliedsbeitrag beträgt z.Z. DM 60,00 (für Verdienende) bzw. DM 30,00 (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Projekte der GFTP:

- Herausgabe eines neuartigen, benutzerfreundlichen und modernen »Freikirchlichen Bibelkommentars« für Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in den Gemeinden
- Einrichtung eines hausinternen elektronischen *Online-Dienstes* (Zugang über PC und Modem) für theologische Beiträge aller Art, Updates und Informationen.

Die Redaktion der Zeitschrift ist an einem Dialog mit allen Lesern und Leserinnen interessiert. Daher bitten wir Sie um Ihre Anmerkungen und Kommentare zu dieser Zeitschrift.

Zuschriften bitte an die Schriftleitung (Adresse s. Umschlaginnenseite)